Realencyklopädie

für protestantische

Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck

Professor in Leipzig

Achter Band

Hesse — Jesuitinnen



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1900

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen = Genesis.	Pr = Proverbien.	Ze = Zephania.	Rö = Römer.
Ex = Exodus.	Prd = Prediger.	Hag = Haggai.	Ko = Korinther.
Le = Leviticus.	HL = Hohes Lied.	Sach = Sacharia.	Ga = Galater.
Nu = Numeri.	Jes = Jesaias.	Ma = Maleachi.	Eph = Epheser.
Dt = Deuteronomium.	Jer = Jeremias.	Jud = Judith.	Phi = Philipper.
Jos = Josua.	Ez = Ezechiel.	Wei = Weisheit.	Kol = Kolosser.
Ri = Richter.	Da = Daniel.	To = Tobia.	Th = Thessalonicher.
Sa = Samuelis.	Ho = Hosea.	Si = Sirach.	Ti = Timotheus.
Kg = Könige.	Joel = Joel.	Ba = Baruch.	Tit = Titus.
Chr = Chronika.	Am = Amos.	Mak = Makkabäer.	Phil = Philemon.
Esr = Esra.	Ob = Obadja.	Mt = Matthäus.	Hbr = Hebräer.
Neh = Nehemia.	Jon = Jona.	Mc = Marcus.	Ja = Jakobus.
Esth = Esther.	Mi = Micha.	Lc = Lucas.	Pt = Petrus.
Hi = Hiob.	Na = Nahum.	Jo = Johannes.	Ju = Judas.
Ps = Psalmen.	Hab = Habacuc.	AG = Apostelgesch.	Apk = Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band. Bde = Bände. [dunensis.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lug-
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
DZKR = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin.
MG = Monumenta Germaniae historica.
MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt = Mitteilungen. [Geschichtskunde.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher. [Potthast.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = Scriptores.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe. [schaft.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissen-
ZdA = „ für deutsches Alterthum.
ZdmG = „ d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = „ d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = „ für historische Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeschichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholische Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = „ für Protestantismus u. Kirche.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wissenschaftl. Theologie.

Zusätze und Berichtigungen.

1. Band.

S. 730 Z. 57 Eine alte lateinische Übersetzung ist in der Palimpsesthandschrift LV (53) der Kapitularbibliothek von Verona, geschrieben ca. a. 500, erhalten. Sie umfaßte u. a. die ganze Apost. KO.; erhalten ist c. 18,5—30. Vgl. Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et Aegyptiorum reliquiae. Primum edidit Edmundus Hauler. Fasc. I. Lipsiae 1900.

S. 735 Z. 20 Ihre Vorlage war aufs engste verwandt mit dem alten, lateinischen Codex canonum in Verona, den Hauler dort auffand. Denn derselbe enthält die syrische Didaskalia, die Apostolische Kirchenordnung und die Ägyptische Kirchenordnung. In ihrem griechischen Original stand an vorletzter Stelle noch die Schrift des Hippolytus *περὶ χαρισμάτων*. Die lateinische Uebersetzung ist nach Hauler wohl noch im vierten Jahrhundert entstanden.

S. 735 Z. 32 Die lateinische Übersetzung in Verona enthält ungefähr drei Achtel der Didaskalia, und zeigt u. a., daß ihr ursprünglicher Titel *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* oder *Διδαχὴ καθολικὴ* war. Vgl. die genannte Ausgabe Haulers.

S. 737 Z. 25 Die lateinische Uebersetzung in Verona enthält etwa die Hälfte der Ägyptischen Kirchenordnung, mit sehr interessanten Abweichungen. Vgl. mein Referat in der ThLZ. 1900. H. Achelis.

3. Band.

S. 817 Z. 39 Die Chorgerichte sind keine spezifisch Bernische Einrichtung, auch nicht nach dem Chorherrengebäude in Bern so benannt. Sie sind vielmehr einfach die Ehegerichte der reformierten schweizerischen Kirchen, an Stelle der alten Chorgerichte an den bischöflichen Kurien. Das erste Ehegericht der Schweizer Reformation schuf Zürich durch die Eheordnung v. 10 Mai 1525 (Egli, Actensammlung 711) und es wurde auch in Zürich der Name Chorgericht neben der Bezeichnung Ehegericht gebraucht (Egli 831. 847. Bullinger, Ref.-Gesch. I, 287). Das Berner Chorgericht ist wie die ganze dortige Reformation seit 1528 Kopie des züricherischen Musters. Wegen der Organisation des Gerichts reiste der Berner Nik. Manuel Ende Mai 1528 nach Zürich zu Zwingli (Zw. Werke VIII, 190 f. vgl. Strickler, Actens. II, 415 am Schluß). Egli.

5. Band.

S. 112 Z. 26 l. 1222 st. 1122.
„ 269 „ 43 l. survey st. surrey.

6. Band.

S. 315 Z. 41 l. Abt Philipp Schenk zu Schweinsberg st. Abt Johannes. Dieser Philipp Schenk zu Schweinsberg ist nicht identisch mit dem gleichnamigen Sprößling dieses Adelsgeschlechtes, den die erste Marburger Matrikel v. 1527 als Studierenden der neu gestifteten evangelischen Universität anführt (so Heppe, Kirchengesch. beider Hessen I S. 199). Der letztere ist ein Verwandter des späteren Stiftsabts. H. A. Köstlin.

S. 516 Z. 9 füge bei: Den apologetischen Versuchen gegenüber Krusch reihen sich ferner an: Ch. Kohler, La vie de S. Geneviève est-elle apocryphe? (Rev. hist. 1898, 282—320) sowie H. Lesêtre (Pfr. an St. Genov. in Paris), Sainte Geneviève, Paris 1900 (zur Lecoffreschen hagiolog. Sammlung „Les Saints“ gehörig). Dagegen stimmt der Krusch'schen Kritik zu, indem er gleichzeitig die Figur der Heiligen ganz ins Mythische verflüchtigt (Genovefa, gleich der Verena der Alamannen, eine Korn- oder Flußheilige ꝛc.): C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merovinger, Tübingen 1900, S. 191 ff. Zöckler.

(Fortsetzung am Schluß des Bandes.)

Hesse, Friedrich Hermann, gest. 1888. — Vgl. Prot. Kirch.-Ztg. 1886, Nr. 13; 1888, Nr. 44 und 45; F. Nippold, Die theologische Einzelschule im Verhältnis zur evangelischen Kirche. Dritte und vierte Abteilung, Braunschw. 1893; B. Stade, Die Reorganisation der theologischen Fakultät zu Gießen in den Jahren 1878—1882, Gießen 1894; W. Weiffenbach, Herrn Dr. Stades Wahrheit und Dichtung, Braunschw. 1894. Die nachstehenden Personalangaben sind den Akten entnommen.

Friedrich Hermann Hesse wurde als Sohn des Schullehrers und Kantors Friedrich August Hesse am 20. Februar 1811 zu Baruth bei Bautzen in der Oberlausitz geboren. Von 1831—36 studierte er zu Breslau Theologie, wurde 1836 zum Doktor der Philosophie, 1837 zum Licentiaten der Theologie promoviert, habilitierte sich 1838 als Privatdozent bei der evangelisch-theologischen Fakultät zu Breslau und wurde 1842 als außerordentlicher Professor nach Gießen berufen. Bereits 1843 zum Universitätsprediger bestellt hat er dieses Amt doch erst 1848 angetreten und bis 1866 verwaltet. Zum ordentlichen Professor wurde er unter dem 29. März 1844 ernannt. Das Rektorat bekleidete er von 1857—1858. 1863 wurde er mit den Funktionen des Stipendiaten-Ephorus betraut. Den Titel Geheimer Kirchenrat erhielt er 1872. Am 6. April 1878 wurde er in den Ruhestand versetzt und starb am 23. Oktober 1888 zu Kehl.

Sorgfalt, Gründlichkeit und Klarheit, insbesondere in der Wiedergabe fremder Anschauungen und Systeme, haben den akademischen Lehrer, aufrichtige Freundlichkeit bei rückhaltloser Offenheit im amtlichen und persönlichen Verkehr den Menschen ausgezeichnet, und dankbare Schüler haben wiederholt bezeugt, was sie an Hesse als Lehrer gehabt haben. Das Leiden der Schwerhörigkeit, mit dem behaftet er schon in sein Amt eingetreten war, hat in späteren Jahren seine öffentliche Wirksamkeit, zumal bei den Verhandlungen in den akademischen Kollegien, stark beeinträchtigt. Vielleicht war es auch nicht ohne Einfluß auf seine in Gutachten und anderen amtlichen Äußerungen, wie auch in seinen wissenschaftlichen Arbeiten hervortretende Neigung zur Umständlichkeit und Pedanterie. Den Hauptgegenstand seiner akademischen Thätigkeit bildete das Gebiet der Exegese, doch ist H. auch als Dogmatiker und Ethiker thätig gewesen und hat gelegentlich über Katechetik und Kirchenrecht gelesen. Die Zahl seiner Veröffentlichungen ist klein, und keine ist darunter, die zu dem Urteil berechtigen würde, daß H. die theologische Wissenschaft um neue Gesichtspunkte bereichert oder daß sein Horizont größere Aufgaben umspannt hätte als die der gelehrten Monographie. Abgesehen von seiner Antrittspredigt als Universitätsprediger (Gießen 1848) und den Freundesworten am Grabe Knobels (ebd. 1863) veröffentlichte Hesse: die Dissertation de psalmis maccabaicis, Breslau 1837; die Rektoratsrede über „das erste Jahrhundert der theologischen Fakultät in Gießen", Gießen 1858; den Aufsatz „Der Felsen Petri — kein Felsen" in den „Zeit- und Streitfragen" von Fr. von Holtzendorff und W. Oncken, 34. Heft, Hamburg 1874; die größeren Monographien über „das Muratorische Fragment", Gießen 1873, und über den „terministischen Streit" ebd. 1877. Diese Arbeiten, zumal die letztgenannten, dienen zur Bestätigung des über die Eigenschaften Hesses als akademischen Lehrers Gesagten. Die freilich breit und umständlich geschriebene Darstellung der theologischen Hahnenkämpfe um 1700 darf jedenfalls nicht allein nach Ritschls absprechender Rezension in der ThLZ (1877, Nr. 13, Sp. 365 f.) beurteilt werden, und mit der Schrift über das Muratorianum haben die Geschichtsschreiber des neutestamentlichen Kanons sich noch immer auseinanderzusetzen. Die nach H.s Tode erschienene, vom Verfasser für den Druck vollständig vorbereitete Untersuchung über „die Entstehung der neutestamentlichen Hirtenbriefe", Halle 1889 (vgl. H. Holtzmann in ThLZ 1889, Nr. 13, Sp. 326 ff.), zeigt deutliche Spuren des Alters, dürfte aber mit ihren Nachweisen über den kompilatorischen Charakter der Briefe und mit der Herausschälung des in ihnen erkennbaren paulinischen Eigentums sich Anspruch auf dauernde Beachtung erworben haben. **G. Krüger.**

Hessels, Johannes, gest. 1566. — Petr. F. X. de Ram, Mémoire sur la part que le clergé de Belgique et spécialement les docteurs de l'université de Louvain ont prise au Concile de Trente, Brüssel 1841; Linsenmann, Bajus u. die Grundlegung des Jansenismus, Tübingen 1867; Hurter, Nomenclat. lit. rec. theol. cath. I, p. 30 f.; Scheeben, A. „Hessels" im KKL² V; Hergenröther, Hdb. der allgem. Kirchengesch., 3. Aufl. III, 352 f. Vgl. auch den A. „Bajus" in dieser Enc. II, 363 ff.

Joh. Heinrich Hessels (Hesselinus — nicht etwa Hasselinus, als wäre er identisch mit Leonhard Joh. van Hasselt, seinem 1551 gestorbenen älteren Zeitgenossen, mit welchem er in Pallavicinis Istoria del Concile di Trento irrtümlicherweise verwechselt wird), wurde im Jahre 1522 geboren zu Arras, oder nach anderer Angabe in Löwen. Er lehrte zuerst 8 Jahre lang in dem Prämonstratenserkloster Parc unweit Löwen, dann wurde er Professor in der theologischen Fakultät dieser Hochschule (1559), als Nachfolger des auf den neu errichteten Bischofsstuhl Ypern übersiedelnden Martin Balduin Rithove († 1582). Er schloß sich hier angelegentlich der von seinem älteren Kollegen Bajus vertretenen augustinisch-antischolastischen Richtung an, indem er über die mittelalterliche Entwickelung der abendländischen Theologie auf die großen Kirchenväter des 3. bis 5. Jahrhunderts, wie Cyprian, Ambrosius, Hieronymus und vor allen Augustinus zurückgriff, zugleich aber dem Augustinismus der Protestanten in scharfer Polemik gegenübertrat. Zusammen mit Bajus und mit dem älteren Cornelius Jansen (nachmaligem Bischof von Gent, † 1576) ging er 1563 als Vertreter der Löwener Fakultät zum Trienter Konzil, an dessen letzten Sessionen er noch thätigen Anteil nahm. Er scheint hier zu den vorbereitenden Arbeiten für den Catechismus Romanus hinzugezogen worden zu sein. Sicher ist, daß er das in der 25. Session verkündete Dekret „De invocatione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus" als Referent vorbereiten half — aus Anlaß wovon er später noch den Traktat De invocatione Sanctorum et de eorum vitis atque legendis censura (erschienen 1568, zwei Jahre nach seinem Tode) verfaßte. — Schon in Trient von der scholastischen Partei der Konzilsväter hart angegriffen, sah er sich auch nach seiner Rückkehr von da noch zu manchen abwehrenden Kundgebungen nach dieser Seite hin genötigt. Mehr indessen als das Eintreten für seine augustinisch-bajanische Richtung gab ihm während seiner drei letzten Jahre die Polemik gegen den Protestantismus und gegen die Friedenstheologie Cassanders zu thun. Wie er denn kaum als ein entschiedener und unbedingter Vertreter des Bajanismus gelten kann, vielmehr auf manchen Punkten von dem eine konsequentere Opposition gegen die Scholastik und das kurialistische System bethätigenden älteren Kollegen abwich. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht, daß, während Bajus die neuerdings durch Pius IX. dogmatisierte Franziskanerlehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä aufs schärfste bekämpft hat, Hessels vielmehr zu den notorischen Vorläufern und Verbreitern des von demselben Papste ex cathedra verkündeten Unfehlbarkeitsdogma gehört, da die von ihm gegenüber den Protestanten behauptete indefectibilitas cathedrae Petri (s. u.) von dem, was man jetzt päpstliche Infallibilität nennt, sich fast in nichts unterscheidet. — Hessels starb bereits 1566, erst 44 Jahre alt. Von seinen Schriften entstammt die besonders reichhaltige Gruppe der Streitschriften wider die Evangelischen und wider Cassander größtenteils dem letzten Triennium seines Wirkens, während die Arbeiten exegetischen Inhalts meist älter sind, aber — wie auch der das dogmatische Fach repräsentierende Catechismus — erst nach seinem Tode veröffentlicht wurden. Als zur ersten der drei Gruppen gehörig sind (außer der oben erwähnten Censura de invocatione Sanctorum) zu nennen: Probatio corporalis praesentiae corporis et sanguinis dominici in Eucharistia, Colon. 1563; Confutatio confessionis haereticae, teutonice emissae, qua ostenditur, Eucharistiam esse sacrificium propitiatorium, Lovan. 1565; Confutatio novitiae fidei, quam specialem vocant, adversus Joh. Monhemium, ib. 1565. Einen Anhang zu dieser Streitschrift wider den Düsseldorfer Schulrektor Joh. Monheim (s. d. A.) bildet der oben hervorgehobene infallibilistische Traktat: De perpetuitate cathedrae Petri et eius indefectibilitate (später auch aufgenommen in Bd VII des Thesaurus theologicus des venetianischen Jesuiten Franz Anton Zaccaria, 1762). Ferner die anti-Cassanderschen Traktate: Oratio de officio pii viri exsurgente et vigente haeresi (Lovan. 1565): und: Declaratio, quod sumtio Eucharistiae sub unica panis specie neque Christi praecepto aut institutioni adversetur (ib.). — Die exegetische Gruppe repräsentieren: Commentarius de passione Domini, Lovan. 1568; Comm. de I. Tim. et I. Pet., ib. 1568; Comm. de ev. Matthaei, ib. 1572; C. de epistolis Johannis, Duaci 1599 (Antv. 1601). — Die dogmatische Hauptleistung Hessels ist sein Catechismus, ein mehr biblisch-erbaulich als scholastisch

gehaltenes Lehrbuch der Glaubens- und Sittenlehre, erschienen zu Löwen 1571 (2. ed. 1595) und in vier Teile gegliedert: 1. De symb. apost.; 2. De orat. dom. et salutatione angelica; 3. De decalogo; 4. De sacramentis (wovon der vierte Teil unvollendet blieb). Seine augustinisch-antischolastische Grundrichtung tritt in diesem Werke zumeist hervor. Interessant ist dasselbe wegen seines Verhältnisses zum Cat. Rom., von dessen Ökonomie es, bei sonstiger teilweiser Ähnlichkeit, darin abweicht, daß es die Sakramentslehre als Schlußteil behandelt. **Zöckler.**

Hessen, Einführung des Christentums s. Bonifatius Bd III S. 301.

Hessen, Großherzogtum. Kirchliche Statistik. — Wichtigste Litteratur: Ae. L. Richter, KOO, 1846; Credner, Phil. d. Gr. K. Ref.O. 1852; Lenz, Briefwechsel Landgr. Phil. mit Butzer, 3 Bde, 1880—1891; KO Marburg 1566 (auch ed. von Ph. Heber 1847); Agenda d. i. KO Marburg 1574 (dabei „Ordnung und Ref." ꝛc. 1572), wiederholt unverändert 1662 und 1724; F. W. Hassenkamp, Hessische Kirchengeschichte, 2. A., 1864; Richter, Gesch. der K.-Verf. 1851; Heppe, KG beider Hessen 1876; Geschichte der hessischen Generalsynoden 1847; Die Einführung der Verbesserungspunkte 1849; Vilmar, Geschichte des Konfessionsstandes in Hessen 1868; Lucius, Die hessischen Fragestücke 1868; Friedrich, Luther u. die Kirchenverf. der Ref. eccl. Hass. 1894; W. Köhler, Hess. Kirchenverf. im ZA. der Ref. 1894; W. Diehl, Zur Gesch. der Konfirm. 1897; E. Chr. Achelis, Lehrb. der pr. Theol. 2. A. 1898; C. W. Köhler, Handb. der kirchl. Gesetzgebung d. Gr. Hessen 1847; K. Köhler, Kirchenrecht d. ev. K. d. Gr. Hessen 1884 (Nachträge 1890); A. Schmidt, Kirchenrechtl. Quellen d. Gr. Hessen 1891; Friedberg, Verfassungsgesetze 1885, 1. Abt.; Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht; Schott, Allgem. Kirchenblatt, Stuttgart; Verordnungsblatt f. d. Ev. K. des Gr. H.-Darmstadt; Habicht, Handbuch f. d. E. K. H. 4. A. 1898; Diehl, Zur Geschichte des Gottesdienstes in Hessen, 1899; derselbe, Die alten hess. Definitorialordnungen (DZKR 9. Bd); Pieper, Kirchliche Statistik Deutschlands X, 1899.

Die Entwickelung der hessischen ev. Kirche im 16. Jahrhundert ist durch das persönliche Eingreifen des Landgrafen Philipp und seiner theologischen Ratgeber (Melanchthon, Zwingli, Butzer, Hyperius) im Sinne einer Vermittelung zwischen sächsischen und oberdeutschen Anschauungen stark beeinflußt. Doch ist in Hessen bis zur KO von 1566 (einschließlich) eine eigenartige Verbindung episkopalistischer und presbyterialer Tendenzen mit der fürstlichen Kirchengewalt zu konstatieren. Die kirchlichen Ordnungen beruhen auf dem Zusammenwirken des Landgrafen und der kirchlichen Stände. Nachdem die auf der Synode von Homberg an der Efze (1526) beruhende Ref. eccl. Hass. Lamberts (Richter I, 56 f.) nicht zur Einführung gekommen war, folgte man in der Gottesdienstordnung bis zum Marburger Religionsgespräch zunächst Wittenberger Einflüssen. Seit 1531 (1527/8?) ordnen (später 6, gewählte) Superintendenten die kirchlichen Verhältnisse, seit 1537 (Visitationsordnung) unter Mitwirkung der Generalsynode, eines einmal im Jahr zusammentretenden Ausschusses der geistlichen Spezialsynoden. In den dreißiger Jahren ist Martin Butzer der durch persönliche Beratung und regen Briefwechsel einflußreichste Ratgeber Philipps. Zeugnisse des Straßburger Einflusses sind die erfolgreichen Ordnungen des Jahres 1539: die Ziegenhayner K. Zuchtordnung und die für Kassel bestimmte KO (Richter, I, 290 f., 295 f.): Einführung der teils vom Rat, teils von der Gemeinde gewählten, im Gottesdienst „bestätigten" Presbyter als Aufseher und Mithelfer des Pfarrers in Kirchenzucht, „gemeiner Seelsorge und Hirtendienst"; erste Ordnung der Konfirmation in Deutschland, die in H. auch im 17., 18. Jahrhundert sich erhalten hat (Diehl a. a. O.) und für Spener vorbildlich geworden ist. Exhibitive Formel zur Handauflegung: „Nimm hin den heil. Geist" u. s. w. bei gesund evang.-kirchl. Gesamtanschauung! Um der bei dem Fehlen einer Agende für das ganze Land eingerissenen Ungleichheit in den gottesdienstlichen Gebräuchen zu steuern, gaben 1566 die Superintendenten die wesentlich von Andreas Hyperius in Marburg ausgearbeitete, calvinisch und ökumenisch gedachte, aus Schrift und Geschichte der alten Kirche mit gelehrter Gründlichkeit motivierende KO heraus. Die Sakramentenlehre ist vermittelnd. Für die drei Ämter: Superintendenten oder Bischöfe, Älteste (Prediger und Laien) und Diakonen (Armenpfleger) ist Ordination mit Handauflegung vorgesehen. Nach dem Tode Philipps (1567) wurde von den vier Landgrafen 1574 die bis ins 19. Jahrhundert in Geltung gebliebene, 1662 und 1724 unverändert wiederholte „Agenda d. i. KO" u. s. w. herausgegeben. Die KO beruht auf den Ordnungen von 1539 und 1566, ist maßvoll in den Formen, bezeichnet jedoch auch durch das, was sie übergeht, gegenüber jenen eine Wendung zum strengeren Luthertum, das sich hinfort an der vermittelnden, melanchthonisch-butzerischen Haltung Philipps des Großmütigen und

seiner Zeit im Bekenntnis (Wittenb. Konkordie, C. A. variata, Corpus doctrinae Melanchthons) nicht mehr genügen ließ, indessen doch die Form. conc. in H. nicht zur Anerkennung zu bringen vermochte (Landgraf Ludwig und Äg. Hunnius). Das landesherrliche Kirchenregiment wächst sich in H. erst jetzt und besonders infolge der dynastischen Streitigkeiten allmählich zu der in rein lutherischen Ländern längst errungenen Stellung aus.

Die Niederhessen unter Landgraf Wilhelm (dem ältesten der Söhne Philipps) folgten der in Sachsen als kryptocalvinistisch bezeichneten Richtung; die Oberhessen, geschützt von L. Ludwig zu Marburg, vertraten die konfessionell lutherische Anschauung. Der Landgraf von Darmstadt (Georg I., der jüngste) stand mit seinen Theologen auf der Seite der letzteren. Der immer schärfer werdende konfessionelle Gegensatz führte zum Aufhören der Generalsynoden, deren letzte 1582 stattfand. Die völlige Lösung des kirchlichen Gemeinschaftsbandes erfolgte, seit nach dem Absterben der beiden mittleren Brüder nur noch die Linien Kassel und Darmstadt übrig waren. Zwischen beiden kam es wegen der oberhessischen Erbschaft zu heftigen Kämpfen, welche schließlich in den großen Strudel des dreißigjährigen Krieges einmündeten und erst mit diesem zum Abschluß kamen. Da L. Ludwig in seinem Testamente den Erben die unveränderte Aufrechthaltung des unter ihm aufgerichteten Bekenntnisstandes zur Pflicht gemacht, L. Moriz von Kassel aber durch die von ihm versuchte Einführung seiner Verbesserungspunkte (1604) in seinem Anteil von Oberhessen (Marburg) dagegen verstoßen hatte, so nahm die darmstädtische Linie, um ihren Anspruch auf das ganze Erbe zu stützen, nun die Stellung des unverrückten Beharrens auf dem alten Bekenntnisstande an. Thatsächlich hatte unter L. Ludwig der Ubiquitismus geherrscht, und so nimmt jetzt die hessen-darmstädtische Landeskirche im Gegensatz zu Kassel ein immer schärfer ausgeprägtes lutherisches Gepräge an; unter den Landgrafen Ludwig V (1596—1626) und Georg II. (1626—1661) vollzieht sich dieser Prozeß. Daneben wurde die althessische Tradition mit unverkennbarer Absichtlichkeit möglichst festgehalten. Der sehr streng gehaltene Religionsrevers, welcher den Geistlichen jetzt vorgeschrieben wurde (zuerst 1617) enthielt die Verpflichtung auf die ungeänderte A. Konf. und Apologie, die Wittenberger Konkordie, die Schmalkald. Artikel und den Catechismus Lutheri. — Der luth. Katechismus war bereits unter Philipp dem Großm. ohne offizielle Vorschrift vorherrschend (daneben Brenz) im Lande gebraucht worden. Daneben enthielt die Kirchenordnung die sog. hessischen Fragestücke, Konfirmationsfragen, welche sich in der Disposition an die luth. Hauptstücke, im Text vielfach an den größeren Katechismus von Brenz (den sog. Hallischen) anschließen und die Sakramentenlehre im Sinne der vermittelnden melanchthonischen Theologie darstellen. Sie waren von Landgraf Moriz zu Kassel bei der von ihm vollzogenen Reform seiner Landeskirche in den lutherischen Katechismus aufgenommen worden. Diesem Landeskatechismus für Niederhessen tritt während des Kampfes der beiden Linien (seit 1625; der KO beigegeben 1662) ein analog gearbeiteter Hessen-Darmstädtischer Katechismus gegenüber. Derselbe enthält gleichfalls die hessischen Fragestücke, welche als ein Stück althessischer Tradition nicht angetastet werden durften, so jedoch, daß die entsprechenden genuin lutherischen Bestandteile stehen geblieben sind (daher mehrere Fragen doppelte Antworten haben), und außerdem noch eine Reihe neuer Fragestücke von ausgeprägt lutherischem Charakter. Statt der Generalsynoden tritt dem Superintendenten an die Seite das sog. Definitorium (1617 für Oberhessen, jedoch in der Obergrafschaft Katzenelnbogen schon im 16. Jahrh. bestehend), eine Art Ausschuß aus der Geistlichkeit, an dessen Mitwirkung der Superintendent bei der Prüfung und Anstellung der Geistlichen gebunden war. Ein Konsistorium gab es 1634 noch nicht; zum erstenmal erscheint es aktenmäßig 1638, 1654 gab es zwei Konsistorien, zu Darmstadt und zu Gießen.

Die Instruktion für die Metropolitane (Ende des 18. Jahrhunderts Inspektoren genannt) und die Ordnung der Amtskirchenkonvente (Bezirkskollegien für Ehe- und Kirchenzuchtssachen und dgl.) (1668) ordneten die Aufgaben der ersteren, sowie die immer mehr schwindenden (geistlichen) Befugnisse der Superintendenten und die wachsenden der Konsistorien. Die Gründung der Universität Gießen im Jahre 1607 (1625 mit Marburg vereinigt, 1650 wieder konstituiert) diente den jetzt vorwaltenden lutherischen Tendenzen. Daß indessen der Geist der Ordnungen von 1539 und 1566 noch nicht geschwunden war, beweist die auf Grund der Ergebnisse der Generalkirchenvisitation von 1628 veröffentlichte „Erklärung" Georgs II. von 1629 (u. a. über Kirchenzucht, Sonntagsheiligung, Wandel und Kleidung der Pfarrer, auch über die jetzt einzuführende Privatbeichte), sowie die noch bedeutsamere „Ordnung von fleiß. Übung des Catechismi, der Kinderlehr, mehrer Kirchendisziplin" u. s. w. (1634 — vgl. Flöring in Denkschrift des Predigerseminars Friedberg 1898, 399 ff.). Sie ordnet bereits spontane seelsorgerliche Hausbesuche bei Gesunden und

Kranken an, ferner in den Städten zum Zweck intensiverer Seelsorge Bildung kleinerer Seelsorgebezirke unter Mitwirkung der Ältesten, deren jedem bestimmte Gassen besonders zugeteilt werden, in Seelsorge, Sittenzucht und Überwachung der Katechismuslehre und des hier zuerst durchgeführten Schulzwangs, monatliche Konvente der Pfarrer und Senioren. Die Thränenzeit des großen Krieges brachte die althessischen Bettage zu hoher Blüte (Diehl in Z. f. pr. Th. 1899, 11 f.). Während der Regierung Ernst Ludwigs (1678—1739) kam der Pietismus nicht ohne schwere Kämpfe zur Herrschaft (Winckler in Darmstadt; Mai, G. Arnold, J. J. Rambach in Gießen; Separatisten, Inspirierte, Zinzendorf in Oberhessen) und fand auch in den kirchlichen Erlassen dieses Landgrafen manchen charakteristischen Ausdruck. Das große Darmstädter Cantional (von Briegel 1687) und des Darmstädter „Geistr. Gesangbuch“ (1698) sind als Lieder- und Melodiensammlungen an der Schwelle einer neuen Zeit von weithin reichendem Einfluß gewesen. Die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts erweichte die bestehenden kirchlichen Ordnungen und Verpflichtungen. Doch konnte ein auf Veranlassung der „großen Landgräfin“ Karoline herausgegebenes „zeitgemäßes“ Gesangbuch im Jahre 1772 in H. noch nicht durchdringen. Erst das Jahr 1814 brachte den meisten Gemeinden des Landes ein ungemein dürftiges rationalistisches Gesangbuch, das seit 1880 durch ein von D. Schwabe bearbeitetes verdrängt ist.

Die Gebietsveränderungen, welche durch den Reichsdeputationshauptschluß (1803) und die Rheinbundsakte (1806), dann die Verträge von 1815 herbeigeführt wurden, durchbrachen die konfessionelle Einheit des Staates. Verhältnismäßig beträchtliche Landesteile mit reformierter und katholischer Bevölkerung kamen hinzu. Durch das Organisationsedikt von 1803 wurden für die drei Provinzen, welche das Land nun umfaßte (Starkenburg, Oberhessen und das bisher kurkölnische Herzogtum Westfalen), drei Kirchen- und Schulräte auf völlig territorialistischer Grundlage, gemeinsam für Lutheraner, Reformierte und Katholiken errichtet. Rheinhessen (1815 als Ersatz für Westfalen erworben) erhielt später einen Kirchenrat in Mainz. Das Institut der Superintendenten kam auf den Aussterbeetat. Die althessische Agende wurde auf die neu erworbenen protestantischen Landesteile nicht ausgedehnt, kam vielmehr seit 1803 auch in den alten Landesteilen außer Gebrauch, mit ihr das darin enthaltene Ordinationsformular. Der Religionsrevers war bereits 1775 außer Anwendung gekommen. Gleicherweise kamen auch die sonstigen in den neuen Landesteilen vorhandenen Agenden und Kirchenordnungen thatsächlich außer Gebrauch. Es ist deren eine beträchtliche Zahl. Zu erwähnen sind von lutherischen: die Agende für die Grafschaft Erbach (zuletzt 1753 gedruckt), für Hanau-Lichtenberg (1573), für die Reichsstadt Friedberg (1700), für die Burg Friedberg (1704), für Stolberg-Gedern (1719); von reformierten: die pfälzische Kirchenordnung von 1563, die für Hanau-Münzenberg (1688), ferner eine Reihe zum Teil ungedruckter Ordnungen für die isenburgischen und solmsischen Herrschaften (Isenburg 1598, Isenburg-Büdingen 1690, Solms-Braunfels 1582 u. a.). Die reformierten Unterthanen waren gleich von Anfang mit den lutherischen derselben kirchlichen Administration unterstellt. Doch gab es noch besondere reformierte Inspektorate. Die thatsächliche Verschmelzung der Konfessionen vollzog sich rasch. Die Unionsbewegung seit 1817 teilte sich auch Hessen mit. Unionsstiftungen fanden statt in einer Reihe von oberhessischen Gemeinden bis 1822 ohne förmliche Urkunde durch gemeinsame Abendmahlsfeier, in ganz Rheinhessen (durch gemeinschaftliche Urkunde 1822), in oberhessischen und starkenburgischen Gemeinden (u. a. Darmstadt, Offenbach) seit 1822 durch örtliche Urkunden, sowie in 1866 erworbenen nassauischen und kurhessischen Gemeinden. Daneben nahm in den anderen Gemeinden die thatsächliche Verschmelzung der Konfessionen (Abendmahlsgemeinschaft, Religionsunterricht, unterschiedslose Anstellung der Geistlichen und Lehrer) ihren Fortgang.

Das kirchliche Organisationsedikt vom 6. Juni 1832 setzte an die Stelle der kirchlichen Provinzialbehörden ein gemeinsames Oberkonsistorium als administrative Mittelbehörde unter der Aufsicht und Leitung des Ministeriums und stellte das Amt der Superintendenten wieder her. Das gleichzeitige Schuledikt trennte die Verwaltung der Volksschule von der kirchlichen. Die evangelische Kirche des Landes umfaßt nach Art. 1 des Kirchenediktes „die lutherische, die reformierte und die durch gegenseitige Übereinkunft unierte Konfession“; im übrigen nimmt das Edikt gleich den es begleitenden Instruktionen auf die konfessionelle Differenz keine Rücksicht. Dementsprechend war das Verfahren des Kirchenregiments während der folgenden Jahrzehnte. An allen Punkten, wo die konfessionelle Trennung hätte wirksam werden können, blieb dieselbe außer Betracht, so bei der Ordnung der Konfirmation (1834), des Altardienstes (1836), bei der Errichtung des Predigerseminars in Friedberg (1837, das dortige Schullehrerseminar vereinigte schon seit

1817 alle evangelische Aspiranten) bei der Einteilung der Dekanate (1838), der Behandlung der Parochialverhältnisse, der Anstellung der Geistlichen und Lehrer. Der badische Katechismus von 1834 wurde 1839 amtlich empfohlen und kam daraufhin schnell zur allgemeinen Annahme. Statt seiner wurde 1860 der lutherische Katechismus, und zwar in der Fassung der Agende von 1662, für die lutherischen Gemeinden wieder ausschließlich vorgeschrieben. Das in demselben Jahr eingeführte, auf dem alten agendarischen Formular ruhende Ordinationsformular verpflichtet auf die christliche Lehre, welche in den Büchern des A und NTs „enthalten" und „in den reformatorischen Bekenntnissen unserer Kirche, besonders der Augsb. Konfession, bezeugt" ist; eine sonder-konfessionelle Beziehung enthält es nicht. —

Die heutige Organisation der Landeskirche ruht auf dem Verfassungsedikt vom 6. Januar 1874. Dasselbe begründet eine Synodalverfassung nach modernem Typus, am nächsten an das badische Vorbild sich anschließend. Das Kirchenregiment des „evangelischen" Landesherrn bleibt erhalten (der Zusatz „evangelisch" ist von prinzipieller Bedeutung); das Oberkonsistorium bildet die höchste kirchliche Regierungsbehörde, für innerkirchliche Angelegenheiten unmittelbar unter dem Landesherrn stehend. Seine geistlichen Mitglieder (daneben 3 weltliche, darunter der Präsident) sind zugleich Superintendenten für je eine der drei Provinzen Starkenburg, Oberhessen und Rheinhessen. Die Landeskirche umfaßt nach § 1 „sämmtliche evangelische (lutherische, reformierte, unierte) Gemeinden des Landes unbeschadet des Bekenntnisstandes der einzelnen Gemeinden". Als Schutzwehr konfessioneller Besonderheiten, welche sie sich zu erhalten wünschen, ist den Gemeinden (§ 3) für Gegenstände der Lehre und des Kultus das Recht der Ablehnung kirchengesetzlicher Anordnungen (durch die Gemeindevertretung) eingeräumt. Die parochiale Zugehörigkeit bestimmt sich nach dem Wohnsitz, sofern nicht einzelne aus konfessionellen Gründen die Zupfarrung zu einer Gemeinde ihres besonderen Bekenntnisses verlangen (§ 9). Die Gnadenmittel dürfen keinem Gemeindegliede aus dem Grunde, daß es dem besonderen Bekenntnis der betreffenden Gemeinde nicht angehöre, versagt werden (§ 10). Eine Feststellung des Bekenntnisstandes der Pfarreien erfolgte jedoch auf das Verlangen der konfessionellen Richtung im Jahre 1896. — Die Organe des Oberkonsistoriums sind die von den Dekanatssynoden gewählten Dekane und hinsichtlich der kirchlichen Vermögensverwaltung die Kreisämter. Die Organe der kirchlichen Selbstverwaltung sind in den Gemeinden der Kirchenvorstand (außer den Geistlichen je nach der Größe der Gemeinde 4—12 Laien, auf 10 Jahre gewählt) und die Gemeindevertretung (12—70 Mitglieder), in den Dekanaten die Dekanatssynode (geistliche und weltliche Mitglieder in gleicher Anzahl) und der Dekanatsausschuß, in der Landeskirche die Landessynode und der Synodalausschuß („Erweitertes Oberkonsistorium"). Die Landessynode tritt regelmäßig alle 5 Jahre zusammen und besteht aus je einem geistlichen und einem weltlichen Abgeordneten der Dekanatssynoden, 3 geistlichen, 4 weltlichen vom Großherzog ernannten Mitgliedern und dem Prälaten, der auch wie der katholische Bischof Mitglied der ersten Kammer ist. — Die Einführung der Verfassung gab Anlaß zur Renitenz und Amtsentlassung einiger lutherischer Pfarrer und zur Bildung staatlich anerkannter Separationsgemeinden. Im Jahre 1875 wurden Kirchen und Religionsgemeinschaften das Recht der Besteuerung ihrer Mitglieder zu kirchlichen Zwecken gewährt (Landes- und Parochialkirchensteuer). Seine erste Anwendung (1876) erfolgte zum Zweck einer die Pfarrgehalte von dem Einkommen der Pfründen unabhängig machenden Klassifikation der Geistlichen in 9 Klassen (gegenwärtig außer Wohnung 1800—4500 Mk., Erhöhung steht bevor). Der Centralkirchenfonds reguliert die Mehr- und Mindereinnahmen der Pfarrstellen nach der Höhe des klassifikationsmäßigen Gehalts und zahlt (seit 1890) alle Gehalte aus. Die Erhebung der Landeskirchensteuer hatte im Jahre 1876 in Rheinhessen die Separation der „Freiprotestanten" zur Folge; damals 4800 Personen, seitdem stetig zurückgegangen.

Ueber die Anstellungsfähigkeit der Geistlichen entscheidet die nach thatsächlich mindestens 7semestrigem Studium an einer deutschen Hochschule vor der theol. Fakultät zu Gießen zu bestehende Fakultätsprüfung, sowie die von einer besondern (aus den geistlichen Mitgliedern des Oberkonsistoriums und den Professoren des Predigerseminars bestehenden) Prüfungskommission in Darmstadt abzuhaltende Definitorialprüfung, der ein einjähriger Besuch des Predigerseminars zu Friedberg vorausgegangen sein muß. Die theologische Fakultät zu Gießen zählt 5 ord., 1 a.-o. Professor, 1 Repetent und (Sommer 1898) 59 Theologiestudierende; das Predigerseminar 3 ord. Professoren, 2 a.-o. Lehrer und im Durchschnitt 10—15 Kandidaten. — Die Dienstverhältnisse der Geistlichen sind durch das Staatsgesetz betr. Vorbildung und Anstellung der Geistlichen (1887), durch die kirchliche Dienst-

pragmatik (1879), und das Disziplinargesetz (1883) geregelt. Die Besetzung der Stellen erfolgt seit 1888 nach Anhörung der Anträge des Kirchenvorstandes durch das Oberkonsistorium. Die Stolgebühren wurden 1891 aufgehoben. — In der Volksschule erteilt der Geistliche wöchentlich 3—4 Stunden Religionsunterricht. Zu Grunde liegt außer der Bibl. Geschichte (1884) in lutherischen Gemeinden der lutherische Katechismus mit hess. Fragestücken, in einer Anzahl von reformierten Gemeinden der Heidelberger Katechismus, in unierten Gemeinden der beide vereinigende unierte Leitfaden von 1894. Mit der konfirmierten Jugend wird an den meisten Orten nach althessischer Sitte in der Trinitatiszeit Katechismuslehre gehalten. Eine einheitliche Liturgie und Landesagende besteht nicht, nur Einzelbestimmungen über kirchliche Handlungen. Offiziell ist noch das Württemberg. Kirchenbuch als Gebetsammlung im Gebrauch. Doch wurde in den letzten Jahrzehnten durch einzelne Geistliche der überkommene nüchterne südwestdeutsche Gottesdiensttypus durch ausgeführtere, dem Meßschema sich annähernde Gottesdienstordnungen an mehreren Orten verdrängt. Zur Ausarbeitung eines ohne agendarischen Zwang den betr. Stoff in reicher Auswahl frei darbietenden Kirchenbuchs ist eine Kommission gegenwärtig in Thätigkeit. — Die kirchliche Ordnung in Bezug auf Taufe, Konfirmation und Trauung kann (Gesetz von 1883) gegenüber den hierin Pflichtvergessenen durch Aberkennung kirchlicher Ehrenrechte (Wahl- und Patenrecht) geschützt werden. Das kirchliche Leben wurde u. a. gefördert durch Instruktion für die kirchliche Armenpflege (1879), durch Parochialeinteilung größerer Gemeinden, durch Erbauung zahlreicher Kirchen (Kirchenbaumeister), durch Maßnahmen gegenüber sektiererischen Bestrebungen (u. a. Irvingianer) und solchen „Gemeinschaften", die, teilweise ihre geistliche Leitung von außerhalb (Chrischona, Adventisten u. a.) empfangend, sich gegen die Landeskirche ablehnend oder angreifend verhalten, durch Berufung eines Kirchenmusikmeisters (1891), durch ein von J. G. Herzog bearbeitetes Choralbuch (1888) und ein Präludienbuch (1897). Der Kirchengesang ist an vielen Orten im Interesse eines volkstümlich belebten Rhythmus reformiert. Die Kirchengesangvereinsbewegung fand in H. seit 1878 kräftige Vertretung und weite Verbreitung (im Jahre 1898: 106 Ortsvereine mit 4482 aktiven Mitgliedern; ferner Chorschulen). — Kindergottesdienste mit Gruppensystem giebt es 29 (308 Helf., 6200 Kinder), ohne dasselbe 55 (5000 K.). Gemeindehäuser giebt es an 3 Orten 5, Vereinshäuser an 5 Orten 7 Einen Reiseprediger für Äußere Mission unterhält die Baseler Mission. Für Innere Mission besteht ein oberhessischer Verein, im übrigen bildet H. einen Zweig der Südwestdeutschen Konf. f. J. M. mit eignem Sekretär. Das Diakonissenhaus Darmstadt (seit 1858) hat 97 Arbeitsfelder, 249 Schwestern; es bestehen 26 Kranken- und Siechenhäuser der J. M. (120 Pflegerinnen), 62 Gemeindepflegen (92 Pflegerinnen), 2 Krippen, 120 Kleinkinderschulen (mit 103 Diak.), 15 Kinderhorte, 5 Rettungs- und Erziehungsanstalten, 15 Jünglings-, 5 Lehrlings-, 58 Jungfrauen-, 2 Ladnerinnen-Vereine (mit 804, 360, 1400, 105 Mitgliedern), 4 Haushaltungsschulen, 6 Herbergen z. H., 1 Arbeiterkolonie (Neu-Ulrichstein), 3 Mägdeherbergen, 2 Stadtmissionen, 5 Ev. Arbeitervereine (1250 M.), an 54 Orten Gemeinschaften. — Von kirchlichen Blättern sind zu nennen: Hess. Kirchenblatt, Korrespondenzbl. der Friedb. Konf., die Mitteilungen der Frankf. Konferenz, Korrespondenzblatt des Kirchengesangvereins, Monatsblätter f. J. M., H. ev. Sonntagsblatt, Ev. Wochenblatt. — Die Zahl der erwachsenen Kirchenbesucher betrug 1897 in Starkenburg 16, Oberhessen 34, in Rheinhessen 23 Prozent, der Kommunikanten insgesamt 388 542 (St. 114 417, O. 204 937, Rh. 69 188); Taufen 21 205 Geborene 22 338), Konfirmierte 13 522, ohne Geistlichen Beerdigte im Alter von über 6 Jahren 172, Getraute in rein evang. Ehe 5154 (Eheschließungen 5245), in Mischehe 554 (Eheschließ. 1201). Von den Kindern aus Mischehen wurden 15 mehr als die Hälfte evangelisch getauft; Übertritte zur evang. Kirche 186, Austritte 38. An kirchlichen Liebesgaben kamen ein für Vereine und Anstalten 178 155 Mk., durch Kirchenkollekten 30 478 Mk., als Kirchenopfer für die Armen 51 606 Mk., an sonstigen freiwilligen kirchlichen Leistungen 136 785 Mk., durch Schenkungen und Vermächtnisse 109 436 Mk. Für die Vereine der Innern und Äußern Mission und das Diakonissenhaus wurden gespendet ca. 82 000 Mk. Der hess. Hauptverein der Gustav Adolf-Stiftung hatte eine Einnahme von 99 626 Mk. —

Die Einwohnerzahl des Großherzogtums berechnet sich für 1898 auf 1 062 859, und zwar 714 758 Evangelische (darunter 986 sep. Altluth.), 315 211 Katholiken (Zahl der Altkatholiken wird nicht besonders ermittelt), 3131 Deutschkatholiken und Freireligiöse, 2970 Freiprotestanten, 680 Mennoniten, 375 Baptisten und Darbysten, 120 Methodisten und Quäker, 239 sonstige Christen, unbestimmt und ohne Angabe der Religion 193, 25 182 Israeliten. Der Promillesatz der katholischen Einwohner stieg von 1880—1898 von 288 auf 296. — Der Staatszuschuß an die evangelische Kirche beträgt für 3 Jahre

(1897—1900) 210000 Mk., an die katholische Kirche 137872 Mk. (darunter 40000 Mk. besondere Zuschüsse für Pfarrer mit einem Gehalt unter 1800 Mk.), der Ertrag der evang. Landeskirchensteuer 480000 Mark. — Die evangelische Landeskirche umfaßte (1. Januar 1898) 3 Superintendenturen (Darmstadt, Gießen, Mainz), 23 Dekanate, 430 Parochien, 466 Pfarrstellen, darunter 28 reformierte, 135 unierte. 10 Assistenten stehen in größeren Gemeinden den Pfarrern zu Seite. Definitiv angestellte Geistliche giebt es 402, außerdem 3 Superintendenten, 2 Hofprediger, 1 Divisionspfarrer nebst Assistent, 1 Diakonissenpfarrer, 3 Gefängnispfarrer, 21 Religionslehrer (Theol.) an höheren Schulen.

Die katholische Kirche in Hessen, zum Bistum Mainz gehörig, zählt 19 Dekanate, 161 Pfarrämter, 15 Pfarrkuratien, 74 Kaplaneien, 11 andere Geistliche; die meisten Katholiken wohnen in Rheinhessen, die wenigsten in Oberhessen. Ende 1898 gab es 154 def. Geistliche, 57 Kapläne, 31 andere. — Dem Verhältnis der katholischen Kirche zum Staate lagen zu Grunde die Bullen Provida solersque (1821) und Ad dominici gregis custodiam (1827), das landesherrliche Bestätigungsedikt von 1829, die Verordnung vom 30. Januar 1830, abgeändert 1853, ferner die 1866 aufgehobene Übereinkunft zwischen Regierung und Bischof (1854). Die Kulturkampfgesetze vom 23. April 1875 sind durch die Gesetze betr. Vorbildung und Anstellung der Geistlichen von 1887 und betr. Mißbrauch der geistlichen Amtsgewalt von 1889 revidiert. Statt des 3jährigen Studiums an einer Staatsuniversität wird unter gewissen Voraussetzungen auch das in einem in H. befindlichen kirchlichen Seminar zugelassen. Die Anzeigepflicht bei Ernennung eines Geistlichen mit dem Recht eines (zu begründenden) Einspruchs des Staats und die Bestimmungen über den Mißbrauch der geistlichen Amtsgewalt und über die religiösen Orden und Kongregationen sind festgehalten. In dem Gesetz betr. die rechtliche Stellung der Kirchen ꝛc. von 1875 ist den Kirchen Selbstständigkeit unter Vorbehalt der staatlichen Gesetzgebung und Oberaufsicht zugesprochen. Seit 1873 erkennt der Staat die altkatholische Kirche und die Jurisdiktion ihres Bischofs an. **(K. Köhler †) F. Flöring.**

Hessen, Reformation s. d. A. Philipp, Landgraf und Homberger Synode.

Heßhusen, Tilemann, gest. 1588. — Hauptquelle: Joh. Georg Leuckfeld (Pastor prim. in Gröningen), historia Heshusiana, Quedlinburg und Aschersleben 1716. Ferner: Karl von Helmolt, T. H. und seine sieben exilia, Leipzig 1859; Wilkens, T. H., ein Streittheologe der Lutherkirche, Leipzig 1860. Vgl. außerdem die Geschichtswerke von Plank, Heppe, Jansen. Andere einschlagende Schriften sind an den betr. Orten verzeichnet.

Tilemann Heßhusen, der streitbarste unter den Verfechtern des strengen Luthertums im nachreformatorischen Zeitraum, wurde am 3. November 1527 zu Nieder-Wesel im Herzogtum Cleve geboren. Als Sohn wohlhabender Eltern zum Kaufmannsstande bestimmt, zog er die Theologie vor und begab sich nach Wittenberg, wo er Melanchthons Schüler, Freund und Tischgenosse wurde. Während des Interims reiste er ins Ausland. In Oxford hörte er P. Martyr, in Paris fesselte ihn Vatable. Nach Wittenberg zurückgekehrt, wurde er 1550 Magister und las zuerst über Agricolas Topik und über Rhetorik, später, als die Universität durch die Pest nach Torgau verschlagen worden war, über Melanchthons loci und über neutestamentliche Schriften. 1553 erhielt er auf seines Lehrers Empfehlung die Stelle eines Superintendenten und Pastor primarius in Goslar. Er verheiratete sich mit Anna Berthen, der Tochter des Bürgermeisters seiner Vaterstadt. Am 5. Mai 1555 wurde er auf Kosten der Stadt Goslar zum Doktor der Theologie promoviert; daß der „Ketzer und Lügengeist Dr. Georg Major“ sein Promotor war, empfand er später als ein schweres der Kirche gegebenes Ärgernis. Er genoß jedoch nur kurze Zeit die Gunst des Magistrats. Sein Eifer für Reformation der Kollegiatstifte und Frauenklöster machte ihn unbeliebt; sein Zeugnis wider die kirchlichen Übergriffe der Bürgermeister und wider das verbrecherische Benehmen des Sohnes des ersten Bürgermeisters erregte den heftigsten Zorn. Am 6. Mai 1556 wurden seine Einkünfte mit Beschlag belegt. Er wollte trotzdem bleiben, ließ sich aber durch Melanchthon bestimmen, die Stelle niederzulegen. Zunächst begab er sich nach Magdeburg, wo er an den Centurien mitarbeitete und an den Ausgleichsversuchen zwischen Melanchthon und Flacius eifrigen Anteil nahm. Schon nach wenigen Wochen folgte er einem Ruf nach Rostock, als Professor und Pastor zu St. Jakob, an Stelle des wegen Papismus entlassenen Joh. Heineck. Er fand diese Stadt in der größten Aufregung. Der Prediger Peter Eggerdes hatte einen heftigen Kampf begonnen wider die Unsitte der Trauungen am Sonntag und der damit verbundenen Hochzeitsschmäuse (Sonntagsköste), ferner gegen die Beteiligung evangelischer Christen

an katholischen Begräbnissen und die Zuziehung katholischer Paten. H. stellte sich sogleich auf seine Seite, während Joh. Draconites in nicht minder heftiger Weise die „Sabbathknechte" bekämpfte („wer den Christen das Gesetz predigt, lästert Gott. Trolle dich, Moses, trolle dich!"). Zuletzt exkommunizierte H. die beiden Bürgermeister, den einen, weil er von ihm Pharisäer gescholten worden war, den anderen, weil derselbe in seiner eigenen Familie eine Hochzeit am Sonntag abgehalten hatte. Obschon die zwei Eiferer einen großen Teil der Bürgerschaft und den Herzog Ulrich für sich hatten, wurden sie dennoch vom Rate abgesetzt, ausgewiesen und am 9. Oktober 1557 gewaltsam vertrieben (vgl. Wiggers, T. H. und Joh. Draconites, Rostock 1854). Der Herzog war darüber sehr unwillig und verlangte Schadenersatz. Durch ein Schreiben vom 17. Oktober 1557 suchte der Magistrat die ganze Schuld auf das fanatische Gebahren der Prediger zu schieben. H. und Eggerdes antworteten mit den schrecklichsten Anklagen wider den Rat („Antwort auf das lügenhafte Mandat der Bürgermeister"). Während dieser Kampf noch loderte, erhielt H. durch Melanchthon, zu dem er sich geflüchtet hatte, eine neue höchst ehrenvolle Anstellung. Kurfürst Otto Heinrich ernannte ihn noch im November dieses Jahres zum ersten Professor der Theologie zu Heidelberg, zum Pfarrer an der hl. Geistkirche daselbst und zum Generalsuperintendenten der Pfalz. Hier gewann er aber auch wenig Freunde. Den Kollegen an der Universität machte er den Eindruck eines hab- und herrschsüchtigen Mannes, die Geistlichkeit klagte über die Bevorzugung von Ausländern und über die Verdrängung des Brenzschen Katechismus, die Bürgerschaft ärgerte sich an den lutherischen Gebräuchen bei der Kommunion, die er einführte, und nahm es übel auf, daß er die allgemeine Entrüstung über das Mausoleum nicht teilte, das sich der Kurfürst im Chor der Kirche errichten ließ. Otto Heinrich starb am 12. Februar 1559 und nun brach der Streit los. In Thesen, die sein Diakon Wilhelm Klebitz veröffentlicht hatte, erkannte H. den calvinistischen Sauerteig. Er bekämpfte ihn aufs heftigste und verbot ihm bei der Abendmahlsfeier zu assistieren, wenn er es doch versuchte, so würde er ihm den Kelch aus der Hand reißen. Zuletzt that er ihn in Bann. Kurfürst Friedrich III. (vgl. Kluckhohn, Friedrich der Fromme, Nördlingen 1879) war dem strengen Luthertum abgeneigt. Er suchte zuerst in einer persönlichen Besprechung die Gegner versöhnlich zu stimmen, dann verbot er ihnen das öffentliche Zanken und verlangte, sie sollen sich an die Augustana (variata) halten. Aber diese Zumutung machte H. nur um so zorniger. Da setzte ihn der Kurfürst ab (16. Sept. 1559), indem er sich zugleich an Melanchthon wandte und um dessen Urteil bat. Melanchthon, der noch bis in die letzte Zeit mit H. freundlichen Briefwechsel gepflegt hatte, gab dem Kurfürsten recht, zweierlei Meinung über das Abendmahl sei nicht zu dulden (1. Nov. 1559. C. R. IX, 960), und legte seinem Brief ein kurzes Gutachten bei, in welchem er die Ansicht als abgöttisch verwarf als sei der Leib Christi im Abendmahlsbrot wirklich enthalten. Nun brach H. völlig mit der mildern Richtung. Er schrieb „wider die epikureische Lehre Calvins und Zwinglis" das Werk De praesentia corporis Christi in Coena Domini, voll heftiger Ausfälle gegen seinen früheren Freund und Lehrer. Das Buch wurde in der Pfalz verboten.

Gleich darauf wurde H. in einen anderen noch heftigeren Streit über das Abendmahl verwickelt. In Bremen trug D. Albert Hardenberg, Prediger am Dom, behutsam den Philippismus vor. 1556 hatte Joh. Timann ihn in seinem Farrago förmlich des Abfalls bezichtigt. Das Domkapitel, das auf Hardenbergs Seite stand, unterbreitete den Streit der Wittenberger Fakultät. Diese entschied gegen Timann: die Formel Brot und Wein ist der wesentliche Leib und das Blut des Herrn sei als Neuerung zu verwerfen. Timann war während dem Kampf gestorben, die Geistlichkeit sah sich nach einem Theologen um, der im stande wäre gegen Hardenberg die Fahne des Luthertums hoch zu halten. Auf den Rat des Braunschweiger Superintendenten Mörlin berief sie H., der nichts Besseres begehrte, als „mit dem Teufelsbuben Hardenberg und seinem Gelichter" den Kampf aufzunehmen. Melanchthon hatte Hardenberg vor diesem Gegner gewarnt und ihm Vorsicht anbefohlen (oro ut multa dissimules, CR VIII, 736). Um ihn bloßzustellen, veranlaßte H. den Rat, eine öffentliche Disputation anzuberaumen. Diese sollte am 10. Mai stattfinden. H. war mit drei Gesinnungsgenossen auf dem Plan. Hardenberg erschien jedoch nicht, das Domkapitel hatte es ihm verboten. Der edle Bürgermeister Daniel von Büren verteidigte ihn nicht ohne Geschick (vgl. über Hardenberg Bd. VII S. 408 und die biograph. Werke von Schweckendick, Emden 1859, und von B. Spiegel, Bremen 1869. Ferner Rothländer, Daniel von Büren und die Hardenbergischen Religionshändel, Göttingen 1893).

Da vorläufig Hardenberg noch in seiner Stellung blieb, nahm H. die Berufung des Vorstandes der Johanneskirche in Magdeburg zum Nachfolger des nach kurzer Wirksam-

keit mit Tode abgegangenen Sarcerius an und trat anfangs 1560 in dies sein viertes Amt. Von Magdeburg aus setzte er zunächst den Kampf gegen den „Rottengeist zu Bremen" fort, der den Dom zu Bremen in eine Mordgrube verwandelt habe. Er wohnte im Februar 1561 dem Kreistag zu Braunschweig bei und erlebte den Triumph, daß sein Widersacher als turbator des gemeinen Friedens abgesetzt und des Landes verwiesen wurde. Ferner schrieb er gegen Melanchthons Gutachten (responsio ad praejudicium Ph. M.), verteidigte seine Schrift über die Realpräsenz gegen Calvins, Bezas, Boquins und Klebitzens Angriffe (defensio verae confessionis) und erließ gegen Strigel die Schrift de servo arbitrio (1562). Seine strengen Ansichten über Kirchenzucht entwickelt die Schrift: Von Amt und Gewalt der Pfarrherren (1561, neu herausgegeben von Friedrich August Schütz, Leipzig 1854). 1557 hatte die städtische Behörde dem katholischen Stiftsklerus zu Wolmirstedt vertragsmäßig Duldung und ungestörten Besitz der Güter zugesagt. H. sah darin eine unchristliche Nachgiebigkeit. Auf dem im Juli 1561 zu Lüneburg abgehaltenen Konvente hatte zwar H. dem strengen Luthertum zum Siege verholfen, aber der niedersächsische Kreistag, der im Anschluß an den Konvent gehalten wurde, nahm die Beschlüsse desselben nur an, indem er zugleich den Predigern das gegenseitige Verdammen untersagte. Indessen war Joh. Wigand, von Strigel aus Jena vertrieben, nach Magdeburg gekommen. H. wollte ihm eine Anstellung an der Ulrichskirche verschaffen und suchte zu diesem Zwecke den Prediger Sebastian Werner zu vertreiben. Das ließen sich jedoch die Bürgermeister nicht gefallen. H. beschuldigte sie, daß sie aus Feindschaft gegen die reine Lehre wider ihn seien und sprach ihnen das Recht ab, sich in die Angelegenheit einzumischen. Es kam zu einem Straßentumult. Der Rat ließ einige Anhänger des H. einsperren. Dafür wurde er von H. in den Bann gethan. Nun übersandte der Erzbischof Siegmund das Lüneburger Kreismandat. H. verweigerte ihm den Gehorsam. Darauf verbot ihm der Rat das Predigen. H. unterwarf sich scheinbar, aber an seiner Stelle betrat der Kaplan Barthol. Strele die Kanzel und sprach sowohl über den Rat als über die Geistlichkeit der Kirche den großen Bann aus, wobei es geschah, daß einer der gebannten Pfarrer mit dem Messer auf den Kaplan zusprang. Nun wurden sowohl H. als Strele der Stadt verwiesen. H. erklärte, er sehe den Rat nicht mehr als christliche Obrigkeit an und werde seine Pfarrkinder nicht verlassen. Da betrat in der Nacht vom 21. Oktober 1562 der Marktmeister mit 30—40 bewaffneten Bürgern den Pfarrhof, während 500 andere die anliegenden Straßen besetzt hielten. H. wurde mit seinem hochschwangern Weibe um 3 Uhr morgens gewaltsam ergriffen und vor die Stadt gesetzt.

H. fand zunächst in seiner Vaterstadt Wesel Zuflucht. Sein Weib starb ihm hier an der Pest. Der Rat von Magdeburg ließ bereits am 28. Oktober eine Schrift ausgehen, in welcher er sein Vorgehen gegen H. zu rechtfertigen suchte. H. widerlegte sie (Notwendige Entschuldigung und gründliche Verantwortung wider den erdichteten Bericht des Rats von M.), worauf der Rat wieder antwortete. Es wurden noch viele Schriften in dieser Angelegenheit gewechselt. In Magdeburg mußte, wer zur Beichte wollte, die Vertreibung des H. gutheißen, so daß manche jahrelang nicht mehr zum Abendmahl gingen. H. benützte ferner die unfreiwillige Muße in Wesel, um gegen Rom und die tridentinischen Beschlüsse zu schreiben (von dem Unterschied zwischen der wahren katholischen Lehre der Kirche und den Irrtümern der Papisten 1564). Allein der Herzog von Jülich nahm die Bezeichnung des Papstes als des Antichrists ungnädig auf und drang in den Rat, daß er H. entferne. Der Rat zögerte um so weniger, als sich H. durch sein schroffes Benehmen gegen die Reformierten mißliebig gemacht hatte und so trat H. zum fünftenmal ins Exilium, mit Zurücklassung seiner Kinder, die er der rauhen Jahreszeit wegen nicht mitnehmen konnte. Von Frankfurt a. M. wandte er sich am 16. Dezember brieflich an Marbach, den Vorsitzenden des Kirchenkonvents zu Straßburg, mit der Bitte, ihm zu einer Anstellung in Straßburg behilflich zu sein oder ihm wenigstens die Erlaubnis zu erwirken sich in Straßburg aufzuhalten und mit dem Versprechen concordiae studebo. Trotz der warmen Fürsprache der Straßburger Theologen, wollte der Rat von H. nichts wissen. H. kam anfangs 1565 persönlich nach Straßburg und suchte mit Beteuerung seiner Unschuld den Rat günstiger zu stimmen. Doch war auch dieser Schritt erfolglos, die Straßburger Behörden hatten ihm sein Benehmen in Magdeburg zu übel vermerkt. In Frankfurt, wohin er zurückkehrte, drohte man ihm ebenfalls mit Ausweisung. Aus dieser traurigen Lage errettete ihn der Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken, indem er ihn im Mai 1565 durch den Landvogt Wolf von Köteritz zum Hofprediger in Neuburg berufen ließ. H. holte nun seine Kinder und fuhr mit ihnen rheinaufwärts nach der neuen, ihm so unvermutet eröffneten Wirkungsstätte. Hier wurde er als Verfolgter um Christi willen

mit großen Ehren aufgenommen. Er verehelichte sich zum zweitenmale mit der Tochter des damaligen Geraer Superintendenten Simon Musäus (4. Februar 1566). Der Pfalzgraf erwies ihm das Vertrauen, ihn im Mai 1566 auf den Reichstag zu Augsburg mitzunehmen. Der Polemik scheint er sich enthalten zu haben. Für seinen Leidensgenossen Flacius verwandte er sich in Jena, äußerte aber bald darauf sein Mißfallen an dessen Lehre von der Sünde. Am 11. Juni 1569 starb der Pfalzgraf in Frankreich. Damit wurde die Stellung H.s in Neuburg unsicher. Zudem sehnte er sich nach akademischer Thätigkeit. So war es ihm willkommen, daß der Ruf, den er für Flacius erbeten hatte, ihm zu teil wurde. Am 10. Oktober 1569 ernannte ihn Herzog Johann Wilhelm zum Professor in Jena, mit der speziellen Aufgabe, das Land dem Luthertum zurückzuerobern. Mit seinen Kollegen Wigand und Cölestin unterwarf er die vom Synergismus angesteckte Geistlichkeit Thüringens einer strengen Visitation, als deren Frucht er später (November 1570) das Examen theologicum veröffentlichte, das Werk unseres Theologen, das am häufigsten wiederaufgelegt wurde. Charakteristisch für den Abstand dieser Orthodoxie von dem Glauben Luthers ist die Definition der Kirche: coetus visibilis hominum complectentium salutarem filii Dei doctrinam et utentium sacramentis. Als Kennzeichen der wahren (sichtbaren Kirche) erscheint neben Wort und Sakrament der Gehorsam gegen das Amt. Auch hier wird das Exkommunikationsrecht der Geistlichkeit und die Pflicht der Obrigkeit die reine Lehre zu stützen stark betont. 1572 entwickelte er diese Gedanken weiter in De vera ecclesia et ejus autoritate ll. II mit durchgängiger Berufung auf Kirchenväter und Konzilien. Im Februar 1570 kam Jakob Andreä nach Weimar, um den Herzog für die Konkordia zu gewinnen. Alsobald trat H. in der Schloßkapelle gegen diejenigen auf, die einen falschen Frieden suchen und das Kreuz Christi verschmähen. Andreä beschwerte sich beim Herzog, indem er sich auf seine hohen Gönner, den Landgraf von Hessen und den Herzog von Braunschweig, berief. Der Erfolg dieses Schrittes war, daß schon am folgenden Dienstag H. noch viel deutlicher gegen die Männer loszog, die Christus und Belial vereinigen wollen. Daraufhin hielt es Andreä für angezeigt, Weimar zu verlassen. Der Herzog entließ ihn ziemlich kurz. Der Landgraf von Hessen machte noch einen Versuch. Aber jetzt stellte sich der Herzog ganz auf seiten des H. und wollte auch dann nichts vom Unionswerk wissen, als der Kurfürst von Sachsen mit Waffengewalt drohte. Noch schrieb H. gegen den Adiaphorismus und Epikureismus der Unionsmänner seine Schrift: Vom Bekenntnis des Namens Jesu, 1571. Mehrere Traktate sind gegen den 1570 erschienenen Wittenberger Katechismus und gegen den Dresdener Konsensus gerichtet. Gegen Rom streitet die Auslegung des 19. Psalms (1571) und die Schrift De 600 erroribus pontific. ecclesiae 1572. Seine Hauptstreiche fielen jedoch auf seinen früheren Freund und Gesinnungsgenossen Flacius und dessen Lehre von der Substantialität der Sünde. Als Wigand und Mörlin gegen diesen losbrachen, veröffentlichte er seine Analysis argumentorum Flacii 1571, die er bis jetzt nur handschriftlich verbreitet hatte. Auf des Flacius' „Kurzes Bekenntnis" antwortet er April 1571 mit einem energischen „Gegenbericht von der Erbsünde wider Flacius" Der Orthodoxa confessio des Flacius stellt er im August die Clara et perspicua testimonia Augustini entgegen, für die er später eine Defensio erscheinen ließ. Am umfangreichsten und schärfsten ist das Antidotum contra Fl. dogma 1572, 1576, am empfindlichsten für Flacius die „Zeugnisse Luthers, daß die Erbsünde nicht sei das Wesen des Menschen" (vgl. Preger, Flacius Illyricus II, 329 ff.).

Aber dieses fröhliche Polemisieren und Anathematisieren nahm ein jähes Ende. Am 3. März 1573 starb Johann Wilhelm mit Hinterlassung unmündiger Söhne. Kurfürst August übernahm als Vormund die Verwaltung des Landes und hatte selbstverständlich nichts Eiligeres zu thun als H. und Wigand, sowie an hundert Geistliche und Theologen aus Amt und Land zu vertreiben. H. und Wigand richteten ihre Schritte zunächst nach Ummendorf zu ihrem Freunde Andreas von Meiendorf und von da nach Braunschweig, wo Chemnitz ihnen Zuflucht bot. Hier eröffneten sich den beiden Exulanten glänzende Aussichten. Das Amt eines Bischofs von Samland war schon seit 23. Mai 1571 durch den Tod von Mörlin vakant. Mörlin hatte auf dem Totenbett H. als Nachfolger empfohlen, aber damals hatte der Herzog diesen nicht ziehen lassen. Jetzt wurde ihm die fürstlich dotierte und einflußreiche Stellung aufs neue angeboten und er griff mit beiden Händen zu. Für Wigand fand sich die erste theologische Professur in Königsberg. Am 7. Juli erhielt H. die Vokation, fünf Wochen darauf die Bestallung und am 21. September wurde er im Königsberger Dom mit großem Gepränge zum Bischof geweiht. Am 10. November folgte ihm Wigand nach. Auf dieser hohen Warte konnte H. besser als je seinem Beruf als

Zionswächter obliegen. Der Hof war ihm ergeben, in der Kirche herrschte Lehrreinheit. Ein Adeliger, Friedrich von Aulack, der sich zur Lehre Calvins bekannte, wurde in den Bann gethan, die böhmischen Brüder aus dem Lande verwiesen. Aus der Ferne unterstützte H. die Herzogin-Witwe in ihrer Renitenz gegen den Kurfürsten. Wider die verhängnisvolle Exegesis perspicua schrieb er 1574 seine Assertio testamenti Christi. Chemnitz gab sich große Mühe, ihn für das Konkordienwerk zu gewinnen. Herzog Albert Friedrich forderte Wigand und ihn zu einem Gutachten über das Torgauische Buch auf. Am 12. September 1576 erklärte er sich im allgemeinen mit dem Werk zufrieden (er vernahm aus ihm, wie er gegen Chemnitz sich äußerte, Luthers und der Kirche Stimme), aber Andreä und seine Genossen müßten zuerst Kirchenbuße thun wegen ihrem früheren unlauteren Verfahren und wegen ihrem greulichen Lästern auf fromme und eifrige Lehrer (Andreä hatte des H. Vorgeben gegen den Synergismus mißbilligt). Dann müßten die Verfechter falscher Lehre mit Namen genannt und insbesondere Melanchthon, durch dessen Schriften immer noch die theologische Jugend vergiftet werde, klar und bestimmt als Irrlehrer bezeichnet werden. Im allgemeinen ließ ihn jedoch die Angelegenheit kühl. Hier nun in Königsberg traf ihn das Schicksal, daß ihm mit dem Maße gemessen wurde, mit dem er gemessen hatte. In seiner assertio hatte er den Satz aufgestellt: Non tantum in concreto recte dicitur: Chr. est omnipotens, vivificus, adorandus, sed etiam in abstracto recte dicitur: humanitas Christi est omnipotens, vivifica, adoranda. Der Gedanke hatte ihn, wie aus seinem Briefwechsel mit Chemnitz erhellt, schon lange beschäftigt und sollte ein Schachzug sein gegen die calvinische Lehre. Natürlich verstand ihn H. nicht so als würden dadurch der menschlichen Natur wirklich göttliche Eigenschaften beigelegt; die Meinung war nur, man könne auf Grund der Einheit der zwei Naturen die zweite Redeweise so gut gebrauchen wie die erste. Einige preußische Geistliche, an der Spitze Morgenstern, griffen das auf und deuteten das in abstracto so, als wäre die menschliche Natur, nach H.s Meinung, auch losgelöst von der göttlichen Natur, göttlich. Mit derselben unbarmherzigen Konsequenzmacherei, mit der H. einst dem Flacius die Lehre unterschob, der Teufel sei Schöpfer wie Gott, behauptete man jetzt, H. lehre zwei allmächtige göttliche Wesen. Das schlimmste und unbegreiflichste war, daß sein früherer Kampf- und Leidensgenosse Wigand, der inzwischen, nach G. Venetus' Tod, Bischof von Pomesanien geworden war, und der wissen mußte, wie H. den Satz verstand, sich an die Spitze der Bewegung setzte. War er neidisch auf die höhere Stellung des H. oder grollte er ihm, weil derselbe die Stelle eines Bischofs von Pomesanien zuerst seinem Schwiegervater zugedacht hatte, oder war ihm über den Kampf um Spitzfindigkeiten jedes menschliche Gefühl vergangen, wie dem auch sei, Wigand versammelte am 16. Januar 1577 eine kleine Anzahl von Theologen und Geistlichen, die die angeführte Behauptung verdammten, und als H. den Satz nicht als falsch, sondern nur als mißverständlich zurückziehen wollte, enthob ihn der Herzog ohne weiteres seiner Stellung am 27. April 1577. Wigand wurde Administrator von Samland und hatte mit den Freunden des H. ein leichtes Spiel.

Der Landweg über Polen war durch den Krieg verwehrt, so zog H. mit Weib und Kind auf stürmischer See nach Lübeck. Wiederum war es Chemnitz, der ihm zu einer Stellung, seiner achten und letzten, verhalf. Herzog Julius ernannte ihn zum zweiten Professor primarius an der neugegründeten Helmstedter Universität. Hier fuhr er fort, sich gegen seine preußischen Verketzerer zu verwahren (Bekenntnis von der persönlichen Vereinigung beider Naturen, 1580) und günstige theologische Zensuren zu veranlassen. Im Verein mit den Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg betraute Herzog Julius die zu Herzberg versammelten Theologen mit der Angelegenheit. Diese, Andreä an der Spitze, gaben am 25. August 1578 Wigand unrecht und beurteilten den Streit als ein unnötiges, ärgerliches Wortgezänke. Zugleich empfahlen sie die Einführung der KF. in Preußen, die Abschaffung der bischöflichen Würde, die einem einzelnen zu viel Macht verleihen, die Ersetzung derselben durch Konsistorien, einer Behörde, welche nicht wegen jeder Kleinigkeit „einen großen Kessel überhängt“, und die Einführung „lateinischer Bischöfe“, d. h. von Superintendenten. Auf Grund dieses humorvollen Gutachtens wurden die preußischen Geistlichen auf die KF. verpflichtet; die Bistümer wurden jedoch erst nach Wigands Tode (1578) aufgehoben. Auch in Braunschweig wurde die KF. eingeführt und es ist wohl dem günstigen Urteilsspruch Andreäs und dessen Genossen zu verdanken, daß H. dieselbe corde, ore et manu unterschrieb, als ein christlich, tapfer, herrlich und nützlich Buch, für das man Gott nicht genug danken könne. Bald darauf wurde dem Herzog ein mit Heßhusens Namen unterzeichneter Brief zugesandt voll heftiger Ausfälle gegen Andreä und das Konkordienbuch.

H. erklärte das Schreiben für eine Fälschung, als deren Urheber er die Calvinisten vermutete, denn „die Calvinisten sind nicht allein treulos und betrüglich, sondern die Falschheit, Untreue und Betrug selbst" (Bekenntnis von der KF. wider das gottlose und lästerliche Gedicht des falschen Briefes, 1578). Als jedoch die KF. gedruckt erschien, verglichen H. und sein Kollege Dan. Hoffmann sorgfältig das eingesandte Exemplar mit dem geschriebenen Texte und fanden eine ganze Menge Abweichungen, über die sie sich bei Chemnitz beschwerten (23. Oktober 1580). Mit den Erklärungen, die Chemnitz gab, waren sie wenig zufrieden. Als es sich darum handelte, die KF. gegen die reformierten Angriffe zu verteidigen, war H. unwillig darüber, daß die damit betrauten Theologen (Chemnitz, Selnecker und Kirchner) ihn nicht gleich anfangs heranzogen. Auch der Herzog war mißstimmt. Er hatte das Unglaubliche begangen, einen seiner Söhne nach römischem Ritus zum Bischof von Halberstadt weihen zu lassen (5. Dezember 1578), und damit große Entrüstung erregt; die Fürsten wandten sich von ihm ab; die Geistlichkeit, Chemnitz an der Spitze, eiferten gegen ihn, nur H. schwieg und gewann so an Gunst, was Chemnitz und das Konkordienwerk verlor. Als im Sommer 1582 die drei genannten Theologen mit dem „Erfurter Buch" nach Braunschweig kamen und sich an H. wandten, daß dieser mit ihnen eine letzte Revision desselben vornehme, schrieb ihnen der Herzog, H. könne wegen Leibesschwäche nicht erscheinen (allerdings hatte H. zwei Jahre vorher einen Beinbruch erlitten, von dessen Folgen er sich nie erholte). Die Theologen erklärten sich bereit, sich nach Helmstedt zu begeben und das Werk H. vorzulegen. H. erwiderte, sein Landesherr verbiete ihm, mit ihnen in eine Privatunterredung einzugehen, der Wunsch desselben gehe dahin, daß sich in Helmstedt eine Anzahl herzoglicher Theologen und Räte versammle und mit der Angelegenheit beschäftige, Chemnitz und seine Genossen seien herzlich eingeladen, sich an diesem Konvente zu beteiligen. Die Theologen erkannten darin mit Recht eine Verwerfung ihrer Arbeit und waren sehr erbittert. Auf dem zur Wiedergewinnung des Herzogs von dem Kurfürsten veranstalteten Konvente zu Quedlinburg (Januar 1583) forderte H. im Verein mit den übrigen braunschweigischen Abgeordneten eine Generalsynode sämtlicher Unterzeichner der KF., Wiederherstellung des ursprünglichen Textes, namentliche Verdammung der Irrlehrer, Einschränkung der Lehre von der Ubiquität, und Entfernung „etlicher unbequemer Reden Lutheri" Es wurde ihnen so ziemlich alles zugestanden, trotzdem unterschrieben die Braunschweiger nur mit der Klausel, daß der Herzog seine Zustimmung gebe. Der Herzog zeigte sich jedoch dazu nicht geneigt, und so wurde die Apologie in seinem Lande nicht angenommen. Mit ihr verlor auch die KF. ihr Ansehen, „obwohl der Herzog sich die Abfassung derselben einen Beitrag von 40000 Thaler hatte kosten lassen"

Trotz zunehmender Kränklichkeit hörte H. nicht auf, gegen die Lehre von der Ubiquität zu kämpfen, teils in Vorlesungen, die er, der Wichtigkeit der Sache wegen, sogar Sonntags nicht unterbrach und deren Diktate handschriftlich zirkulierten, teils in besonderen Schriften (Verae et sacrae Confessionis de praesentia corporis Christi pia defensio, 1583. Bekenntnis von der persönlichen Vereinigung beider Naturen, 1586 u. a.). Er lehrte, daß Christus im Abendmahl wahrhaftig gegenwärtig ist, aber weil es so sein Wille sei, nicht als würde er mit seiner Menschheit alles erfüllen. Die in den Einsetzungsworten gegebene Zusicherung des Herrn genüge, jede Erklärung sei Anmaßung. Den Tübingern, die behaupteten, nur wer an die Ubiquität glaube, bekenne wirklich die wahre Gegenwart, stellt H. den Satz entgegen, mit dem er unbewußt den ganzen Betrieb der Orthodoxie verwarf, daß es nicht gestattet ist, logische Schlußfolgerungen aus Glaubenslehren den Glaubenslehren selbst gleichzustellen (non licet ex mysteriis texere consequentias judicio rationis congruentes). Die Calvinisten sahen in diesem Vorgehen eine Annäherung an ihre Abendmahlslehre. Der reformierte Superintendent Wolfgang Amlung zu Zerbst ließ sogar Aussprüche des H. wider die Ubiquität abdrucken. Natürlich verwahrte sich H. aufs höchste gegen diese Freundschaft, wie er denn auch den calvinistisch gesinnten Hofprediger Malsius zu einer Festungsstrafe verurteilen ließ. Die Tübinger ihrerseits waren gegen H. erbittert. „Es ist alles vergeblich, was man mit diesem Manne vornimmt", schrieb Andreä, „der keines Ärgernisses achtet, sondern mit seinem halsstarrigen Kopf hindurchfährt, es gehe, wie es wolle "

Aus diesen Kämpfen wurde H. am 25. September 1588 durch den Tod abgerufen. In der Stephanskirche zu Helmstedt ist er bestattet. Er hinterließ sechs Kinder. Seinen Schwiegersohn Olearius hatte er an Kirchners Stelle befördert. Sein Testament (1591 gedruckt) ist nicht ohne religiöse Wärme; er behauptet stets von persönlichem Haß frei gewesen zu sein und bereut nur das eine, daß er die Rottengeister nicht noch ernster gestraft

habe. Es ist begreiflich, daß ein so streitbarer Theologe wie H. viel gehaßt wurde; man verdrehte seinen Namen in Tolemann Geckhus. Die Philippisten behaupteten (C. R. IX, 995), er habe nur um der Ehre und des Gewinnes willen der milderen Richtung den Rücken gekehrt; diese Anklage läßt sich jedoch nicht aufrecht halten, wenn man bedenkt, wie viele glänzende Stellungen er um seiner Überzeugung willen in die Schanze schlug. Es liegt in seinen sieben „exiliis“ unleugbar etwas Heroisches. Hart und ungerecht ist Heppes Urteil: einer der widerwärtigsten lutherischen Pfaffen seiner Zeit, stolz und kriecherisch, zelotisch und wetterwendisch. Er war der Sohn einer Zeit, die das reine Evangelium, welches Luther der Christenheit wiedergeschenkt hatte, in ein System scholastischer Sätze kleidete und so dem Polizeischutze der bürgerlichen Regierung empfahl, oder die den rechtfertigenden Glauben mit Lehrkorrektheit gleichstellte und diese wiederum zur Unterthanenpflicht machte. Die Maßlosigkeit in der Abwehr fremder Ansichten hatte er von einem Größeren gelernt, und die Konflikte, die er ausfocht, waren oft sein Schicksal, nicht seine Schuld. Daß er, kaum von einer Stelle entfernt, zu einer anderen, oft sehr ehrenvollen, berufen wurde, ist ein Zeichen, wie hoch seine Wissenschaft und seine praktische Tüchtigkeit geschätzt wurden. Die Weise, wie er die Gunst des Herzogs von Braunschweig gewann und gegen das Konkordienwerk ausspielte, und sein schroffes Verhalten gegen Chemnitz, dem er so viel zu verdanken hatte, werfen freilich ein schlimmes Licht auf seinen Charakter. Für seine Theologie ist bezeichnend, daß er die Bibelübersetzung Luthers für ein Werk des heiligen Geistes ansah, und den christologischen Aussprüchen der griechischen Väter dieselbe Beweiskraft zuschrieb wie der hl. Schrift. Außer den an den betreffenden Stellen angeführten Streitschriften hat H. noch Kommentare (zu den Psalmen, zu den paulinischen Briefen), sechs Bücher de justificatione (1687) und mehrere Predigtsammlungen veröffentlicht (zehn Predigten von der Rechtfertigung, acht von der Erkenntnis Gottes, vier vom Abendmahl, Postilla über die Festevangelien u. s. w.). Als Prediger ist er nicht ohne Volkstümlichkeit und Schwung, aber ohne Originalität und Tiefe. D. **Hackenschmidt.**

Hesychasten. — Litteratur: Die Uebersicht über die Quellen am besten von Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der Byz. Litt. ²1897. Darstellungen: Engelhardt, Die Arsenianer und Hesychasten in Illgens ZhTh Bd VIII; Stein, Studien über die Hesychasten des XIV. Jahrh., Wien 1874; Gaß, De Claustris in monte Atho sitis commentatio historica (Gießener Universitätsprogramm) 1865; Ph. Meyer, ZKG XI; ders., Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster 1894; Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt bei dem griech. Mönchtum, 1898.

Bekanntlich gehört dieser Name in die Geschichte des Mönchstums und der Mystik des vierzehnten Jahrhunderts und bezeichnet die letzte größere Streitbewegung der griechischen Kirche innerhalb des byzantinischen Zeitalters. Wir geben zuerst einen kurzen quellenmäßigen Bericht der Angelegenheit und werden dann auf den Inhalt und Entwickelung der Sache, die dogmen-historische Bedeutung des geführten Streites, sowie auf die weitere Entwickelung der Angelegenheit genauer eingehen. — Seit der Erhebung der Paläologen auf den Kaiserthron befand sich die griechische Kirche in dauernder Unruhe und Uneinigkeit. Die arsenianische Partei, hervorgegangen aus dem Konflikt zwischen dem Patriarchen Arsenius und dem Usurpator Michael Paläologus, hatte große Verbreitung gefunden, und besonders die Mönche und die Gegner jeder Annäherung an die lateinische Kirche für sich gewonnen. In der Regierung herrschten schwankende Grundsätze, bald der Union, bald der Feindschaft gegen die Lateiner, und die Patriarchen der Hauptstadt folgten diesem Wechsel. In der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts brach der heftigste Bürgerzwist aus, infolgedessen der jüngere Andronikus den Thron bestieg, nach seinem Tode aber der kräftige Johannes Cantacuzenus sich der Regierung bemächtigte und den Kampf gegen die Kaiserin Anna, die Witwe des älteren Andronikus, fortsetzte. In diese Zeit fällt das Auftreten der Hesychasten, und da die politischen Gegensätze auch mit kirchlichen verbunden waren: so dürfen wir uns nicht wundern, daß das auffallende Phänomen des Mönchlebens sehr verschieden beurteilt wurde und den vorhandenen Parteibestrebungen neue Nahrung gab. Es sind die Mönche des Berges Athos (s. d. A. Bd II S. 209), die mit der damals ungewohnten Form der Mystik hervortraten. Sie sprachen von einem ewigen ungeschaffenen und doch mitteilbaren göttlichen Licht, welches auf dem Berge der Verklärung geleuchtet und das auch ihnen aufgegangen sei. Der Führer dieser Hesychasten (*ἡσυχασταί, ἡσυχάζοντες*) und Verteidiger ihres Lichtprinzips wurde Gregorios Palamas, nachmaliger Erzbischof von Thessalonich. Doch sahen sie sich bald angegriffen von dem gelehrten und scharfsinnigen Mönch Barlaam, der unter Andronicus III. aus Calabrien

nach Konstantinopel gekommen war. Dieser erklärte die Lehre jener Quietisten für irrig und häretisch und begründete seinen Widerspruch in Unterredungen und Schriftstücken. Er behauptete, ein so beschriebenes Licht würde das Wesen Gottes selber sein müssen, welches aber alsdann gegen allen Kirchenglauben in den Kreis menschlicher Wahrnehmung herabgezogen werde. Und als ihm nun Palamas vorhielt, jenes ungeschaffene Göttliche sei in seiner Mitteilbarkeit nur eine göttliche Wirksamkeit und Gnade, keineswegs die absolute Wesenheit: entgegnete er, daß durch diese Unterscheidung ein doppeltes Göttliche, ein Nahbares und Unnahbares anerkannt, also eine Art von Zweigötterei eingeführt werde, und er ließ sich auch nicht überzeugen durch die sinnliche Analogie der Sonne, an welcher man die Strahlen von der Scheibe unterscheiden müsse, ohne einen doppelten Sonnenkörper anzunehmen (vgl. die Urkunde in Engelhardts Abhandlung S. 74). Bei der Autorität der Mönche und ihres am Hofe hochgeachteten Gegners konnte die Sache nicht verborgen bleiben; Barlaam selbst trug auf kirchliche Vernehmung der Meinungen bei dem Patriarchen Johannes an. Diese erfolgte 1341 auf der ersten Synode zu Konstantinopel unter Vorsitz des Kaisers Andronicus und des Patriarchen; Barlaam ließ sich einschüchtern, widerrief und ging nach Italien zurück. Eine zweite Synode verurteilte seinen Anhänger Gregorius Acindynus, der dieselbe Polemik gegen die Hesychasten fortsetzte. Die Ansicht der Majorität wurde nicht wenig dadurch beeinflußt, daß Barlaam als Zögling der lateinischen Theologie im Verdacht stand und das Interesse der Orthodoxie, welcher auch die Mönche meist angehörten, gegen sich hatte. Allgemeinere Gunst oder Abgunst sprachen auf beiden Seiten mit und haben auch eingewirkt auf die uns vorliegenden Berichte teils des Cantacuzenus, teils des Nicephorus Gregoras. Der erstere, obgleich anfangs dem Barlaam zugethan, ergab sich doch nachher der politisch ihm unentbehrlichen Mönchspartei und stellte ihre Sache in günstiges Licht (Joh. Cantac. Hist. lib. II, 39. IV, 23. 24). Ihm steht im Interesse des Barlaam mit scharfer hochmütiger Kritik Gregoras gegenüber, er behandelt die Hesychasten äußerst geringschätzig und erzählt den Hergang von diesem Standpunkt mit manchen abweichenden Nebenumständen (Niceph. Greg. Hist. lib. XV XVIII. XIX. XXII. an vielen Stellen). Der ungünstigen Stimmung ungeachtet vermehrte sich inzwischen der Anhang der Barlaamiten, und da Andronicus schon 1341 gestorben war, hätten sie unter dem Einfluß der Kaiserin Anna, welche in der sogenannten dritten Synode den Patriarchen Johannes absetzen ließ, leicht obsiegen können, wenn nicht in dem folgenden Kriege Cantacuzenus die Oberhand gewonnen hätte. Dieser als Herr des Reichs drang auf Entscheidung; Acindynus wich jeder Vorladung aus, doch kam 1351 die vierte Synode zu stande, wo statt seiner ein Erzbischof von Ephesus und neben ihm Nicephorus Gregoras die Gegenpartei vertraten (s. die Urkunde in Harduin, Acta Concil. XI, p. 283 sqq.). Diesmal wurde in mehreren Sitzungen gründlich auf die Kontroverse über Wesen und Wirksamkeit eingegangen, und die Stimmenmehrheit erklärte sich nach Herbeiziehung älterer kirchlicher Aussprüche, zumal des sechsten ökumenischen Konzils und zahlreicher patristischer Belegstellen, in allen vier aufgestellten Fragpunkten für die Auffassung der Mönche. Die Lehre der Hesychasten ward demnach genehmigt, der Erzbischof von Ephesus nebst anderen abgesetzt, über Barlaam und Acindynus die Exkommunikation gesprochen. Nach der Darstellung des Gregoras sollen Unrechtmäßigkeiten diesen Ausgang erleichtert haben, denn er bemerkt, daß die Palamiten die ihnen ungünstigen Stellen aus den Schriften der Väter ausgemerzt, der Kaiser aber während der Verhandlungen sich parteiisch und herrisch betragen habe (Greg. XVIII, 3—, XIX, 1—3). Das letztere scheint die Sachlage nach sehr glaublich, wenn gleich Cantacuzenus selbst (lib. IV, 23. 24) das Gegenteil versichert. Auch nach der Synode sollen Nicephorus und die Seinigen nach dessen Bericht (XXI, 3. XXII, 1—3) Beleidigungen und Mißhandlungen ausgesetzt gewesen sein.

Fragen wir ferner nach dem Sinn und der Geschichte dieser Lehre sowie der durch sie angeregten Streitigkeit. Was die Hesychasten wollten, war eine neue Blüte desselben mystischen Triebes, der sich von alters her in der griechischen Theologie fortgepflanzt hatte. Seit Clemens von Alexandrien steht es fest, daß man durch Reinigung zur Erleuchtung kommen kann. Pseudo-Dionysius suchte nach einem Organ der Annäherung an Gott, welches über die gewöhnlichen Mittel der Erkenntnis und Andacht hinausgehe; er beschrieb ein Helldunkel, ein verborgenes Licht, in das derjenige eintrete, der Gott zu schauen gewürdigt wird; ähnliche Äußerungen unter ähnlichem Namen kehren bei Maximus wieder. Derjenige unter den Älteren aber, der am meisten dazu beigetragen hat, die Theorie von dem Schauen des göttlichen Lichts zu einer prinzipiellen Ansicht in der griechischen Theologie zu erheben, war Symeon, der neue Theologe, der um das Jahr

1000 blühte (vgl. Holl a. a. O.). Er faßte das Schauen Gottes und die dadurch hergestellte Verbindung mit dem lebendigen Gott in origineller und tiefreligiöser Weise als das allgemeine Ziel jedes Christen auf. Um das Ziel zu erreichen, fordert er für jeden eine planmäßige Erziehung, die an die Taufe, als das Bad der Wiedergeburt anknüpfend unter der speziellen Leitung eines „geistlichen Vaters“ in Übungen der Buße und der Askese und mit Anwendung von sakramentalen Handlungen sich vollziehen sollte. Die Gedanken Symeons liegen auch der Theorie der Hesychasten auf dem Athos zu Grunde. Doch ist das Neue bei diesen, daß sie eine künstliche Methode anwendeten, um der Schauungen teilhaftig zu werden. Diese Neuerung ist wahrscheinlich von Sinai her durch den Mönch Gregorios Sinaites im 13. Jahrhundert eingeführt (Vgl. Byz. Zeitschr. IV, S. 200 und Meyer, Die Haupturkunden, S. 74, Anmerk. 2). Außerdem aber wurde damals die Lichttheorie unter eine dogmatische Beleuchtung gestellt, die ihr ursprünglich fremd war; dazu führten die Angriffe des Barlaam. Das Licht sollte ein überirdisches und göttliches sein, durfte aber nicht mit Gott identifiziert werden, weil sonst die behauptete Wahrnehmbarkeit blasphemisch gewesen wäre; zur Erklärung diente daher der Unterschied von Wesen und Wirksamkeit. Palamas, der vornehmste Verteidiger der Mönche, versichert nachdrücklich, daß das Wesen Gottes als schlechthin unerreichbar rechtgläubig von ihnen anerkannt werde. „Aus Gott zu sein, gelte von allem Geschaffenen, aus der Substanz Gottes zu sein, von keinem.“ Aber näher stehe uns die Wirksamkeit, der Inbegriff aller göttlichen Zuflüsse und Kraftäußerungen (*ἐνέργεια γάρ ἐστιν ἡ φυσικὴ ἑκάστης οὐσίας δύναμίς τε καὶ κίνησις*, Harduin, l. c. p. 303), und wie diese nach oben in eine allumfassende Gesamtwirksamkeit zusammenlaufen, so teilen sie sich nach unten in eine unbestimmbare Anzahl einzelner Energien der Weißheit, Kraft, des Rats, der Erleuchtung, des Lebens. Es sind die von Gott ausgehenden und doch unlöslich mit ihm verbundenen Gottheiten (*θεότητες*), die Ausstrahlungen der in sich geschlossenen Trinität, und da in ihnen das heiligste Gnadengut gespendet wird, müssen sie in den Bereich der menschlichen Sinne eindringend gedacht werden. In diese Reihe gehört auch das Thaborlicht, überirdisch und sichtbar zugleich, es ist ewig und ungeschaffen, es hat aber auch die Eigenschaft, das von ihm Durchdrungene zu vergöttlichen und in die Region des Ungeschaffenen zu erheben (Niceph. Greg. XI, 10). Das Prädikat *ἄκτιστον* war also absichtlich gewählt und sollte gleichsam die Mittelstufe des Göttlichen bezeichnen, welches aus dem Absoluten stammend, doch eine Berührung mit dem Endlichen möglich macht und diesem seine höhere Natur einbilden kann. — Auf diese Verteidigung hatten die Freunde des Barlaam und Acindynus, besonders der kritische Nicephorus Gregoras, folgendes zu antworten. Die Behauptungen der Palamiten sind widersprechend. Das ungeschaffene Licht müßte entweder substantiell oder als bloße Eigenschaft gedacht werden; in jenem Falle wäre es eine besondere, außerhalb stehende Wesenheit, eine vierte Hypostase, in diesem könnte es nicht ohne Subjekt existieren. Der Unterschied von Wesen und Wirksamkeit fällt zusammen, weil er entweder zu der Fiktion neuer Hypostasen, oder zu der Annahme subjektloser Qualitäten hintreibt. Damit werden in anstößiger Weise zwei Götter eingeführt, ein jenseitiger (*ὑπερκείμενος*) und ein untergeordneter (*ὑφειμένος*), dessen man durch sinnliche Anschauung teilhaftig werden kann. Von dem, was Gott ist, darf man nicht das eine ins Absolute emporrücken und das andere als bloße Wirksamkeit niedriger stellen, sonst käme das eine erst zum anderen hinzu, und wir hätten ein an sich wirkungsloses Wesen. Gerade die Wirksamkeit bedingt und erfüllt den Begriff der göttlichen Substanz, sie läßt sich nicht als ein zweites daneben oder darunter setzen. Die beiden notwendigsten Attribute Gottes sind die der Einheit und des Guten. Das erstere schließt jede Zusammensetzung aus, das zweite wird gar nicht gedacht, wenn man es nicht im innigsten Zusammensein von Wesen und Wirken denken will. Nein, beide sint in Gott, eben weil er Gott ist, nicht verschieden; er hat nicht, sondern ist selber die *αὐτοενέργεια*, nur das mannigfaltige Gewirkte muß von ihm dem Allwirksamen unterschieden werden. Diese Gründe hat Gregoras (XXII—XXIV, p. 1050 sqq. ed. Bonn.) in einer Disputation mit dem Kabasilas, der ebenfalls zu den Mystikern gehörte, mit Beziehung auf Sätze des Aristoteles, Proklus und Maximus ausführlich dargelegt und den Palamiten einen starken Mangel an Dialektik vorgeworfen, weshalb sie durch Mißverstand platonischer Ideen irregeleitet worden.

So verhielten sich die Ansichten, zwischen denen die Synode zu wählen hatte, und warum hat sie so gewählt? Man sieht leicht, daß die Kontroverse ein doppeltes Moment enthält; das eine ist die Unterscheidung von Wesen und Wirksamkeit überhaupt, das andere lag in der besonderen Art, wie die Hesychasten ihre ungeschaffenen Energien als *θεότητες*

verselbstständigten und zum Prinzip einer geheimnisvollen Vergöttlichung erhoben. Hätte das letztere allein in Frage gestanden: so würde trotz aller Vorliebe für die Mönchspartei deren Sache schwerlich zu halten gewesen sein. Allein die Synode stellte das allgemeine spekulative Problem voran, ohne den eigentümlichen Standpunkt, von dem es ausgegangen war, für sich zu prüfen. Die Distinktion von *οὐσία* und *ἐνέργεια* war bekannt und in relativem Sinne zulässig, sie aufzugeben schien gefährlicher als sie unter der Voraussetzung, daß beides untrennbar sei, zu bestätigen. Die theologische Sprache der griechischen Väter kam den Beurteilern zu Hilfe, und andere Mittel als die der Autorität hatte eine damalige kirchliche Verhandlung wenig in Händen. Daher wurden zahlreiche Stellen der älteren Gewährsmänner, eines Athanasius, Gregorius, Basilius, Chrysostomus, Sophronius, Dionysius zusammengehäuft, nicht gerade mit sorglicher Auswahl noch mit Beachtung, ob sie für den fraglichen Zweck ausreichten. Von jeher hatten die griechischen Väter die Spitze der göttlichen Transcendenz, als das Absolute, das Unnennbare und Unzugängliche bezeichnet, an das kein Name und kein Auge des Geistes oder des Leibes reicht. Um so mehr wurden sie bewogen, andererseits die Anerkennung des von dem Absoluten ausgehenden Lebens und Wirkens zu pflegen; dieser göttlichen Effektivität gelten alle Namen sowie alle Teilungen göttlicher Kräfte und übernatürlicher Gnaden, sie darf nicht fehlen, wenn nicht das Endliche aus der lebendigen Verbindung mit Gott herausfallen soll. Die schlechthin abstrakte Definition des Gottwesens hatte die Folge, daß alle konkreten Anschauungen in eine zweite Kategorie der Wirksamkeit verlegt und in dieser eine Mannigfaltigkeit von Potenzen nachgewiesen wurde, für welche das Ureinfache selber keinen Raum bot. Es war nicht schwer, für diese noch sehr flüssige Unterscheidung, die aber auch der Mystik einen Anknüpfungspunkt bot, Zeugnisse zu finden. Logisch wurde die Differenz daraus gerechtfertigt, daß das Habende mit dem, was es hat, nicht zusammenfällt, jenes also in gewisser Beziehung über diesem stehen muß. Die Schriften des Areopagiten lieferten Belegstellen genug, nach welchen das Wesen Gottes in eine prädikatlose Spitze der Einheit auslaufen sollte, an die sich kein Verhältnis zum anderen anknüpfen ließ; solche Sätze dienten dazu, alles Mitteilbare in eine zweite Stufe des göttlichen Wirkens, das nicht dem Wesen als solchem zufällt, zu verlegen. Auf diese Anleitungen gründete die Synode ihren dogmatischen Beschluß (Harduin l. c. p. 302. 331). Es war ein Urteil in Bausch und Bogen, ohne Rücksicht auf den in den mystischen Konsequenzen der Hesychasten enthaltenen philosophischen Fehlgriff. Mit welchem Recht die Hesychasten ihrer besonderen Entdeckung des Thaborlichtes sich rühmten, was von gnostisierenden Beschreibung der Energien zu halten und wie der Widerspruch eines ungeschaffenen Sichtbaren zu lösen sei, blieb unerörtert. Und ebenso gelangte die Frage über das Verhältnis von Sein und Wirken nicht zu einer klaren Fassung. Gregoras hatte jede Differenz zwar fallen lassen, doch aber eingeräumt, daß zwischen dem Ansichsein Gottes und seinem Verhältnis auf das andere unterschieden werden müsse; er hatte im Wesen selber, welches immer zugleich ein Wirken sei, doch eine Duplizität des Teilhaften und Unteilhaften, des Mitteilsamen und Nichtmitteilsamen anerkannt und damit die dem Irrtum der Palamiten unterliegende Wahrheit aussprechen wollen. Es fehlte nicht an Anlaß, die Kontroverse schärfer zu verfolgen, aber in den Verhandlungen selbst wird der schwierige Punkt, ob etwa der ganze Unterschied nur im menschlichen Denken begründet sei, zwar gelegentlich berührt, aber nicht gewürdigt (Harduin l. c. p. 310). Endlich war man dabei auch über mancherlei logische Ungenauigkeiten nicht hinausgekommen. Der Begriff der Wirksamkeit schwankte, Wirkendes und Gewirktes wurden verwechselt, und wenn gefragt wurde, ob die göttliche Vorsehung geschaffen oder ungeschaffen heißen solle, so setzte schon dies eine Unklarheit des Denkens voraus. Dessenungeachtet ist die griechische Kirche mit diesem ungenügenden Resultat, weil es der Richtung ihrer Theologie großenteils entsprach, zufrieden gewesen, und gleichzeitige wie spätere Schriftsteller, Philotheus, Marcus Eugenicus, haben es in Schutz genommen, die Lehre des Barlaam aber als Folge einer Verirrung der Lateiner zurückgewiesen. Der letztgenannte z. B. führt in „syllogistischen Kapiteln" weitläufig aus, daß wenn man keinen Unterschied zwischen Wesen und Wirksamkeit mehr bestehen lasse, die Trinitätslehre verwirrt und die schlimmsten origenistischen Konsequenzen herbeigeführt werden. Nur einige Griechen blieben in der Opposition, wie Manuel Kalekas, welcher nachweist, daß die Differenz von *οὐσία* und *ἐνέργεια*, wenn sie überhaupt Bestand habe, doch von den Palamiten jedenfalls verkannt worden sei. Denn wenn sich beide verhalten wie Primäres und Sekundäres, Ursache und Wirkung, Unteilbares und Teilbares, Unbewegliches und Bewegliches, Unsichtbares und Sichtbares, so treten Eigenschaften in den Begriff der Wirksamkeit, die teils Gott gar nicht zukommen, teils gerade

eine Wesensbedeutung haben (Engelhardts Abhandlung S. 131). Ebenso hat später die lateinische Kirche die Kritik des Barlaam gegen Palamas gebilligt, ja sie hat in ihr den Ausdruck eines wirklichen Streitsatzes zwischen beiden Kirchen ausgedrückt gefunden, welcher darauf hinauslaufe, daß nach der einen Lehrweise die genannte Differenz nur eine gedachte sein, nach der anderen aber an sich giltige und objektive Wahrheit haben solle. In Wirklichkeit hat aber die griechische Kirche, indem sie für die Hesychasten Partei nahm, ihre Eigenart prinzipiell gegen die der römischen Kirche verteidigt. Der Kampf für den Hesychasmus ist der Kampf für die echt griechische Anschauung, daß der Geist Gottes wie in der apostolischen Zeit auch jetzt noch neuschöpferisch in der Kirche thätig ist (Holl a. a. O. S. 221). Zugleich ist der Kampf des Hesychasmus ein Kampf gegen die abendländische Scholastik geworden, die damals grundsätzlich und für immer von der griechischen Kirche abgelehnt ist (Ehrhard bei Krumbacher a. a. O. S. 43).

Aus dieser prinzipiellen Bedeutung des Hesychasmus erklärt es sich, daß die Lehre vom Schauen des göttlichen Lichts noch immer in der griechischen Theologie aufrecht erhalten wird. Namentlich hat die Sache im vorigen Jahrhundert, als die griechische Kirche sich wieder auf sich selbst besann, einen neuen Aufschwung genommen. Vor allem ist da der Athosmönch Nikodemos zu nennen, der in verschiedenen Schriften, namentlich in seinem *Ἐγχειρίδιον συμβουλευτικόν* 1801 die Hesychasten vertreten hat. Aber auch Dogmatiker wie Eugenios Bulg. (s. d. A. Bd V, 588) in seinem *Θεολογικόν* Ed. Lontopulos 1872 und Athanasios Par. (s. d. A. Bd II, 205) in seiner *Ἐπιτομή* von 1806 haben die Lehre von dem Schauen des Lichts in alter Weise unterstützt. Das letzte Werk über die *νοερὰ προσευχή*, die zur Lichtvision führt, ist, so viel ich weiß, die Schrift des Archimandriten Sophoronios vom Athoskloster Hagiu Pawlu: *Νοερὰ σύνοψις — τῆς νοερᾶς προσευχῆς*, Athen 1854.

(Gaß †) **Ph. Meyer.**

Hesychius, Bibelkritiker. — Litteratur: Bardenhewer, Patrologia, 1894, S. 163 f.; Schürer, Gesch. des Jüd. Volks im Zeitalter Jesu Christi 1898, Bd III, S. 314 ff. dazu die größeren Einleitungen in das A. und NT.

Neben Lucian, dem bekannten Presbyter von Antiochien und standhaften Märtyrer (s. den Artikel) wird ein Hesychius als Verbesserer des Textes der LXX und des NTs genannt. Eusebius bezeichnet ihn VIII, cap. 13 neben Phileas, Pachymius, Theodorus als ägyptischen Bischof, der unter Maximinus gelitten habe, und das Martyrologium verlegt seinen Tod auf den 26. November; auf Ägypten und die dort gebrauchten Bibelhandschriften soll daher die von ihm ausgegangene sogenannte Rezension des griechischen Textes eingewirkt haben. Leider aber erfahren wir nichts über das dabei eingeschlagene Verfahren, daher haben immer nur Vermutungen, nicht bestimmte Resultate auf diese Notiz gebaut werden können. Die einzigen Zeugen sind Hieronymus und das Decretum Gelasii. Der erstere sagt Praef. in Paralip.: Alexandria et Aegyptus in LXX suis Hesychium laudat autorem, Constantinopolis usque Antiochiam Luciani exemplaria probat. Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat. In Bezug auf die Septuaginta mögen also diese verbesserten Texte zu bedeutendem Ansehen gelangt sein, so daß in Ägypten und Alexandrien die von Hesychius herrührende Bearbeitung ebenso herrschte, wie die des Lucian von Konstantinopel bis Antiochien (vgl. Hieron. ad Rufin. II, 26. De vir. illustr. 77). Aber auch auf das NT, mindestens die Evangelien, müssen sich diese Rezensionen erstreckt haben nach den oft citierten Worten des Hieron. ad Damas. praef. in Evv.: Praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus utique nec in V Instr. post. LXX interpretes emendare quid licuit, nec in Novo profuit emendasse, quum multarum gentium linguis scriptura antea translata doceat falsa esse quae addita sunt, dazu Decr. Gelas. cp. 6. n. 14. 15: Evangelia quae falsavit Lucianus apocripha, evangelia quae falsavit Hesychius apocrypha. Hiernach kannte Hieronymus eine Ausgabe auch des neutestamentlichen Textes nach Hesychius, welche von einigen, aber wenigen sehr eifrig bevorzugt wurde, aber er verwarf sie, da nach seinem Urteil ihre Emendationen und Zusätze die Auktorität der älteren Übersetzungen gegen sich hatten. Damit wird die Existenz einer solchen hesychianischen Bearbeitung auch des NTs ebenso außer Zweifel gestellt, wie wir über deren Charakter völlig in Ungewißheit bleiben.

(Gaß †) **Ph. Meyer.**

Hesychius, Presbyter, gest. um das Jahr 430. — Litteratur: Cave, Hist. lit. script. eccl. Ed. Oxon. 1740, I, 570 ff.; Lange in Ersch und Gruber, Allgem. Encykl.

der Wissenschaften und Künste, Sektion II, Bd VII, S. 222; Bardenhewer, Patrologia 1894, S. 351 und 353; Krumbacher ²Byzantinische Litteraturgeschichte, namentlich S. 147.

Das unter dem Namen des Hesychius gehende und von MSG Bd 93 zuletzt gesammelte litterarische Material ist noch zu sichten. Einem Presbyter H., dessen Tod um 430 anzusetzen ist, darf zugeschrieben werden eine verloren gegangene Kirchengeschichte, aus der auf dem 5. allgemeinen Konzil 555 vorgelesen wurde (Mansi IX, 248—249). Die bei Migne abgedruckten Stücke sind unsicherer Herkunft. Die Explanationes in Leviticum (a. a. O. 787—1180) gehören überhaupt keinem Griechen an, da ihnen der Vulgatatext zu Grunde liegt. Die zwei Centurien asketischer Aussprüche (1480—1544) gehen nach Angabe einiger Codices auf einen Sinaimönch Hesychius zurück. Die übrigen Schriften bedürfen nach ihrem Ursprung noch der Aufklärung. Namentlich Cave vertritt die Ansicht, daß als Verfasser dieser Schriften der Presbyter Hesychius anzusehen ist, der um 600 in Jerusalem lebte und dann dort Bischof wurde. Viele andere ganz obskure Hesychii nennt Fabr. Harl. Bibl. Gr. VII, S. 544. (Gaß †) **Ph. Meyer.**

Heterius s. d. A. Adoptianimus Bd I S. 181, 8.

Hetzer s. Bd VII S. 325.

Hetiter s. Kanaaniter.

Heubner, Heinrich Leonhard, gest. 1853. — H. Schmieder, Nekrolog in d. Ev. KZ. 1883, S. 289 ff. (auch separat erschienen); Zum Gedächtnis Dr. L. H.s, zum Besten der Heubnerstiftung herausg. von den Mitgliedern des Kgl. Predigerseminars, Wittenb. 1853; G. Rietschel, H. L. H., ein brennend und scheinend Licht auf dem Leuchter Wittenberg. Gedächtnispredigt beim 100jährigen Geburtstag (mit biogr. Notizen), Wittenb. 1880; A. Koch, D. H. L. H. in Wittenberg. Züge und Zeugnisse aus und zu seinem Leben und Wirken, Wittenberg 1885; Nippold, Richard Rothes Leben in Briefen Register s. v. H.; Wangemann, Die kirchl. Kabinettspolitik des Königs Friedr. Wilh. III. ꝛc. S. 171 ff. 182 ff.

Heubner war eine jener kirchlichen Größen der neueren Zeit, welche mehr wärmte, als leuchtete, weniger in der Ferne bekannt, als in der Nähe verehrt war, weniger durch die Schrift zeugte, als durch das lebendige Wort, und weniger durch dieses als durch das Vorbild des Lebens. Er war am 2. Juni 1780 im Flecken Lauterbach im Erzgebirge geboren. Nachdem schon im dritten Jahre der Vater, ein Prediger, gestorben war, wurde durch die Mutter der Same der Frömmigkeit in das Herz des Knaben gepflanzt, und bis ins späteste Alter leuchtete das Auge von dankbarer Liebe, so oft er ihrer gedachte. 1793 kam der unter sehr dürftigen Verhältnissen aufgewachsene Knabe nach Schulpforte mit einer Blödigkeit, die ihn auch als Mann nicht verlassen, aber geistig geweckt und durch das zarteste Gewissen für religiöse Eindrücke empfänglich. Im Jahre 1799 bezog er die Universität Wittenberg, wo Schröckh als gelehrter, Karl Ludwig Nitzsch als dogmatischer und praktischer Theologe am stärksten auf ihn wirkten. Sehnsüchtig streckte der innig fromme Jüngling in jener frostigen und dürren Zeit seine Fühlfäden nach Nahrung aus: keine andere als die einer kantischen Moral und einer darauf begründeten Apologetik wurde ihm dargeboten. Dem Schreiber dieses hat der Verewigte das Vertrauen geschenkt, ihm seine Tagebücher aus jenen Studienjahren mitzuteilen: wie auch aus dem saftlosesten Holz ein sehnsüchtiges religiöses Gemüt sich Nahrung zu saugen weiß, dafür geben sie einen rührenden Beweis. Die trockene, der eigentlich religiösen Sphäre so abgewendete kantische Moral, aufgefaßt von dem religiös bewegten Gemüte, übte eine religiös erbauende und befruchtende Kraft, daneben gewährte der Reinhardsche Supranaturalismus einen Anhalt für die dogmatische Überzeugung. Im Jahre 1805 habilitierte sich Heubner als akademischer Dozent und eröffnete seine Vorlesungen mit bedeutendem Beifall; 1808 erhielt er das dritte Diakonat an der Wittenberger Stadtkirche und wirkte nun von dieser Zeit an mit jenem ihm eigentümlichen zarten Amtsgewissen in beiderlei Beruf, mit einer manchem fast unverständlichen, rastlosen, oft peinlichen Treue. Erst im Jahre 1811 wurde er außerordentlicher Professor und bewährte hier seine seltene Amtstreue, indem er im Sommer 1813, als während des Kriegsgetümmels und der Belagerung der Stadt alle übrigen Kollegia geschlossen waren, noch vor einem kleinem Reste Studierender akademische Vorlesungen hielt und auch die Gottesdienste, als die Kirche für militärische Zwecke in Beschlag genommen war, vor einem kleinen Häuflein Andächtiger in einem Hörsale der Superintendentur mit Eifer fortsetzte.

Als bei der Säkularfeier der Reformation 1817 die Wittenberger Universität mit der Halleschen verbunden und statt dessen von der preußischen Regierung das Wittenberger Predigerseminar gegründet worden war, erhielt Heubner anfangs als dritter Direktor eine Stellung an demselben, nach dem Tode von Schleusner und Nitzsch 1832 als erster, womit er zugleich in die von Nitzsch erledigte Superintendentur einrückte. In dieser Stellung hat er bis an das Ende seines Lebens beharrt und, von pietätsvoller Liebe zu seinem Wittenberg beseelt, alle Anträge auf Berufungen nach außen ausgeschlagen.

Als Theologe nimmt er bis etwa 1817 den Reinhardschen Standpunkt ein; wo irgend sich ihm Gelegenheit bot, denselben zu befestigen, wurde sie von ihm mit Angelegenheit ergriffen. Ein mütterlicher Oheim in Wien hatte ihm einen Aufenthalt daselbst für einige Zeit vergönnt; er bereicherte sich hier mit der Kenntnis und später mit dem Studium derjenigen apologetischen Schriften von Frint, Galura, Sailer, welche auch zur Stärkung und zum Frommen mancher dem Glauben treugebliebener Protestanten am Anfange des Jahrhunderts die katholische Theologie hatte ausgehen lassen. Noch in späterer Zeit gedachte er dankbar der Nährung seines Glaubens aus diesen Quellen. Mit Sailer (Bischof von Regensburg) stand Heubner in engem freundschaftlichen Briefwechsel, obgleich beide sich persönlich nie kennen lernten. Diesen supranaturalistisch-apologetischen Standpunkt hat Heubner in der Theologie auch in der späteren Periode seines Lebens nicht verlassen. Als bekannter Vertreter der Apologetik ist er veranlaßt worden, den Artikel über diese Wissenschaft in der Ersch- und Gruberschen Encyklopädie zu verfassen und die neue fünfte Ausgabe von Reinhards Plan Jesu 1830 mit eigenen Anhängen vermehrt zu besorgen, auch ruht die Steinsche historische Apologetik großenteils auf seinen Vorlesungen. Wie ihm die neueren philosophischen Zeitbewegungen fern blieben, so wurde auch die Schleiermachersche und die Hegelsche Theologie von ihm nur mit Mißtrauen, beziehungsweise mit Abscheu betrachtet. So trug denn seine Theologie einen etwas veralteten Charakter, wie dies auch der erste Band seiner praktischen Auslegung des NTs zeigt, aber unter diesem abgetragenen theologischen Gewande schlug das christliche Herz seit der Zeit des religiösen Erwachens in der Periode der Befreiungskriege immer wärmer und lebendiger. Schon vorher hatte eine Freundschaft mit einem oberlausitzischen Prediger Heubnern in Verbindung mit der Brüdergemeinde gebracht und das Studium der Zinzendorfschen Schriften war ihm besonders teuer und wert geworden. Damit hatte sich das seit dem Reformationsjubiläum wieder in Aufnahme gekommene Studium der Lutherschen Schriften verbunden; es kam die Befreundung mit Persönlichkeiten aus den neu erweckten Berliner Kreisen hinzu. Durch alles dieses hatte sich die Herzensfrömmigkeit zu einer Innigkeit und Wärme gesteigert, welche über die Formen des erlernten Schulsystems weit hinausging.

Die wirkende Kraft des Verewigten lag überhaupt nicht in seinem Kathedervortrag, selbst nicht in den Predigten. Seine Predigten waren zwar warm, eindringlich, volksmäßig, aber doch trugen sie noch zuviel von der Schule an sich, als daß eine tief eingreifende Wirkung von denselben hätte ausgehen können. Heubners nährende und zeugende Kraft lag ganz in der Persönlichkeit des Mannes. Keine theologische Persönlichkeit haben wir in dem beschränkten Umkreise unserer Lebenserfahrung kennen gelernt, welcher eine so allgemeine und so unbedingte Verehrung von allen Altern und Ständen, von den Freunden und selbst von den Gegnern, die ihn fürchteten, zu teil geworden wäre, als die Heubnersche. Bürger, Beamte und Militärs, Kandidaten und Prediger, Kinder, Männer und Frauen, wenn sie auf den Straßen Wittenbergs oder auf seinen häufigen Spaziergängen ihm begegneten, keinen sah man an dem „Vater Heubner“, wie er allgemein genannt wurde, vorübergehen, in dessen Begrüßung nicht schon der Ausdruck der Ehrerbietung zu erkennen gewesen wäre. Und dieses Gefühl der Ehrerbietung war es, das bis zu den Spitzen der Behörden hinaufreichte. Unter allen Schwankungen der religiösen Tendenzen der kirchlichen Behörden Preußens, von dem Ministerium Altenstein bis zu dem Ministerium Ladenberg, galt Heubner, selbst als er nur noch Diakonus an der Wittenberger Kirche war, gleichsam als eine geheiligte Persönlichkeit, welcher niemand zu nahe zu treten, niemand wehe zu thun wagte. Als Mann des Vertrauens wurde er im Anfang der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts nach Pommern gesandt, um die religiösen Bewegungen, die die Gefahr der Sektenbildung und Separation in sich schlossen, zu untersuchen und in besonnene Bahnen zu leiten. Und doch war dieser Allverehrte mit augenfälligen Schwachheiten behaftet: seinem theologischen Standpunkt nach erschien er dem jüngeren Geschlecht als ein Zurückgebliebener, seine Unfähigkeit, sich auf fremde Standpunkte zu versetzen, ließ ihn — zumal bei der Hitze seines Charakters — gegen manche Persönlichkeiten ungerecht werden; die Beschränkung auf sein Wittenberg, wovon er sich nur etwa bei Badereisen entfernte, und

in Wittenberg wiederum auf den engsten Familienkreis gab ihm für viele Erscheinungen und Verhältnisse einen viel zu engen und spießbürgerlichen Standpunkt der Betrachtung. Aber der Verewigte war ein Mann des Gebetes, ein Mann rücksichtslosester Selbstverleugnung, der in keiner Hinsicht sich selbst, sondern allein die Sache seines Gottes suchte. Ist jemals einer gewesen, bei dem die Stimme des Gewissens den unbedingtesten Gehorsam fand, so war es der Verewigte. Wie unverrückt ihm selbst die Gegenwart Gottes vor Augen stand, so kam ein Gefühl derselben über jeden, der sich in seiner Nähe befand. Kein Wunder, wenn ein solcher Mann auch unter seinen Kandidaten, unter seinen Mitbürgern als ein wandelndes Gewissen umherging. Der Eindruck, was es heiße, in der Gegenwart Gottes leben, sein geistliches Amt in der Furcht des Herrn führen, ist der Gewinn gewesen, den gewiß die große Mehrzahl der vielen, welche dem Wittenberger Seminar angehört, als die köstlichste Frucht davongetragen haben. Als im Jahre 1845 Uhlich auf seinen lichtfreundlichen Missionsreisen auch in Wittenberg sich Anhang zu erwerben versuchte, befand sich Heubner gerade in Teplitz; von dort her wurde von ihm ein in heiligem Gotteseifer flammendes Schreiben an seine Gemeinde erlassen, nach seiner Rückkehr trat er in einer erschütternden Predigt über Jo 6, 66 f. wieder auf seiner Kanzel auf und allen wühlerischen Versuchen war der Boden entzogen, so daß bei einem nochmaligen Versuche der Lichtprediger vor den erzürnten Bürgern sein Heil in der Flucht suchen mußte.

Was Heubners konfessionelle Stellung betrifft, so wollte er, wie Reinhard, auch auf seinem supranaturalistischen Standpunkte nichts anderes sein, als ein der Kirche, in der er geboren war, getreuer lutherischer Theologe. Er hat selbst bezeugt, daß er niemals in seinem Leben Zweifel an der Lehre der Schrift und der lutherischen Kirche gehabt habe. Pietät war ein Grundzug seines Charakters. Manche unserer Zeit unverständliche Züge derselben liegen aus seinem Leben vor: so hat er bis ans Ende seiner Tage aus Pietät für den verstorbenen Vater einen ererbten schwarzen Leibrock desselben stets auf der Kanzel unter seinem Talar getragen. Diese Pietät war es, welche es ihm auch unmöglich gemacht hätte, einen Fingerbreit von dem angestammten Bekenntnisse seiner Kirche zu weichen. Er hatte sich geweigert, der Union beizutreten, die neue Agende anzunehmen: die ehrerbietige Scheu der kirchlichen Behörden, welche sich nicht getraute ihn anzutasten, hatte ihn gewähren lassen. Solange indes die konfessionellen Wirren in Preußen noch nicht eingetreten, war auch bei ihm dieser Konfessionalismus nur im Hintergrunde geblieben. Nachdem jedoch die lutherische Reaktion begonnen, trat auch bei ihm in dieser Hinsicht eine größere Schärfe ein. Die Versammlungen des lutherischen Vereins in Wittenberg hatten in den letzten Jahren ihn zu ihrem Präses erwählt. Heubner starb am 12. Febr. 1853. Alljährlich wird noch jetzt an seinem Sterbetage eine kirchliche Gedächtnisfeier in der Wittenberger Pfarrkirche gehalten.

In die gelehrte Welt ist er wenig hinausgetreten; unabläßig studierte er und sammelte eine umfangreiche Bibliothek, welche bei seinem Tode von dem Könige angekauft und dem Seminar zum Geschenk gemacht worden, aber ausdrücklich lag in seinen Grundsätzen, nicht sowohl durch Bücher, als durch das lebendige Wort zu wirken. So beschränken sich denn seine gelehrten Werke auf zwei Abhandlungen vom Jahre 1805 und 1807: historia antiquior dogmatis de modo salutis tenendae und miraculorum ab evangelistis narratorum interpretatio grammatico-historica asserta, wozu noch die erwähnte neue Ausgabe von Reinhards Plan Jesu kommt und eine von ihm mit Zusätzen vermehrte Ausgabe von Büchners Handkonkordanz, 7. A. 1845. Auch mit Herausgabe seiner Predigten hielt er zurück, und nur zwei Predigtsammlungen sind von ihm erschienen. Aus seinem litterarischen Nachlaß und aus Heften seiner Zuhörer wurden die von ihm im Predigerseminar gehaltenen Vorlesungen „Praktische Erklärung des Neuen Testaments“ 1856 und „Christliche Topik oder Darstellung der christlichen Glaubenslehre für den homiletischen Gebrauch“ 1863 herausgegeben. **Tholuck † (G. Rietschel).**

Heuchelei. Bei den Attikern heißt ὑποκρίνεσθαι im Schauspiel etwas darstellen, eine Rolle spielen; ὑποκριτής ist ein Schauspieler, der eine Person darstellt, die er nicht ist. Aus der Vorstellung einer fremden Person ging ὑπόκρισις über in den Begriff der Heuchelei. Mit dem Worte Heuchelei wird jeder Scheinzustand bezeichnet, in dem man vor der Gesellschaft als etwas gelten will, was man thatsächlich nicht ist. Es ist ein Mißverständnis, wenn Heuchelei nur da gesehen wird, wo man sich „mit Bewußtsein“ als Vertreter von Gesinnungen oder Überzeugungen gebärdet, die man nur vorspiegelt, aber im Innersten nicht hat: diese Auffassung, die wesentlich das Auffallendste beachtet, gehört einer oberflächlichen Psychologie an. Vielmehr liegt Heuchelei überall da vor, wo der

Zwiespalt zwischen dem beanspruchten Schein und dem thatsächlichen Sein das Personleben der Einheitlichkeit des geschlossenen Charakters beraubt. Unser Kultur-, Gesellschafts- und politisches Leben ist voll Heuchelei. Mehr beachtet wird sie auf sittlichem, am meisten auf religiösem Gebiet (Scheinheiligkeit).

Der Grund des Zwiespalts zwischen Sein und Schein im Menschenleben liegt in dem Zwiespalt zwischen Sein und Seinsollendem in der Beschaffenheit und Bestimmung des ethischen Personlebens. Indem das sittliche und religiöse Bewußtsein kraft der seelischen Organisation der ursprünglichen Anlage dem Individuum ein geistiges Bild gottgewollter Normalität vor Augen stellt, die Selbstsucht aber (mit Einschluß der Sinnlichkeit) der Verwirklichung desselben sich entzieht oder widerstrebt, wird Wille und Einbildungskraft vielfach veranlaßt, trotz des thatsächlichen Beharrens in der sündhaften Lebensbestimmtheit sich ein gewisses Scheinbild gottgewollter Normalität in der Ausprägung des Lebens vorzuspiegeln und danach sich so zu gebärden, als wenn dieses Scheinbild Wirklichkeit wäre. Diese psychologische Grundform der Heuchelei ist ungemein weit verbreitet. Und da es sittliche Aufgabe des Menschen ist, sich in das sittliche Ideal hineinzudenken und zu versetzen, aber es nicht sittliche Forderung ist, jedem das eigene Innere bloßzulegen, so bedarf es Nüchternheit, Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe, um sich nicht vor sich selbst, vor Gott und vor Menschen in täuschendem Lichte darzustellen, ohne sich selbst wegzuwerfen, sich Herzensblößen zu geben oder die Selbstachtung zu gefährden. Diese Gefahr der Heuchelei lauert also neben dem notwendigen Prozeß des moralischen Werdens, wie er aus dem sittlichen Triebe erwächst. Und wie im sittlichen Bewußtsein neben dem sittlichen Triebe der sittliche Sinn in Betracht kommt, so kann der letztere dem ersteren in seiner Bildung so vorauseilen, daß das sittliche Urteil ein sehr entwickeltes ist bei zurückbleibender Lebensgestaltung, und ein Zwiespalt zwischen Schein und Sein so entsteht, daß der Mensch sich entsprechend seinem Urteil als moralische Persönlichkeit giebt, während diese hinsichtlich der Kräftigkeit des sittlichen Triebes viel zu wünschen übrig läßt (Mt 7, 3—5; Rö 2, 21 ff.). Indem ferner die Gesellschaft für die Geltung in ihr bestimmte Anforderungen stellt, verleitet sie solche, deren sittliche Gesinnung nicht kräftig genug ist, eine ihr entsprechende Lebensgestaltung zu erzeugen, sich wenigstens vor der Öffentlichkeit als jenen Anforderungen entsprechend darzustellen, um die notwendige Stellung in der Gesellschaft zu behaupten. Unter solcher Verhüllung werden nicht nur zahllose Laster versteckt, sondern auch unendlich viel innere Barbarei und Roheit den Augen der Menschen so entzogen, daß sie sich wegen des Nichthervortretens dem Selbstbewußtsein verbirgt oder verhüllt oder wenigstens beschönigt. Auf religiösem Gebiet entwächst die Heuchelei (abgesehen von den mit in Betracht kommenden schon berührten Gesichtspunkten) am meisten dem sozialen Charakter der Religion. Je individualistischer die Religiosität ist, desto weniger Anlaß zur Heuchelei giebt sie. Aber je ausgebildeter die Organisation einer Religionsgemeinschaft ist, und je gesetzlicher ihre Forderungen sind, desto mehr Anlaß giebt sie, ohne inneres Durchdrungensein mit der von ihr geforderten Gesinnung die Lebensverfassung in äußere Übereinstimmung mit der Durchschnittsnormalität und, wenn es die Rücksicht auf den eigenen Vorteil gebietet, mit der höchsten Normalität zu setzen. Und auch abgesehen von dem sozialen Zwang oder Druck, kann jedes religiöse Ideal in dem Kreise, in dem es gilt, das Bemühen erzeugen (2 Ti 3, 5), den Nimbus desselben ohne seinen Inhalt sich anzueignen (AG 5, 3 ff.). Ja, im Lichte wahrhafter Religiosität liegen überall da religiöse Scheinzustände vor, wo das Motiv des religiösen Handelns dadurch verunreinigt ist, daß dieses nicht lediglich dem religiösen Bewußtsein, sondern egoistischen, also der wahren Religiosität entgegengesetzten Triebfedern entspringt (Mt 6, 2. 5. 16; 7, 15. 20; 15, 7 ff.; Tit 1, 16). Jeder Fanatismus ist also insofern heuchlerisch, als er eifriges religiöses Handeln aus der Verbindung der Herrschsucht mit der Religiosität erzeugt, also religiöses Handeln hat, das der Religiosität nach ihrem inneren Begriff widerspricht (Jo 5, 42 ff.; 16, 2 f.). Und insofern wahrhafte Religiosität und Selbstsucht in Widerspruch zu einander stehen, die Selbstsucht aber vollkommen nur in der christlichen, evangelischen Frömmigkeit aus der Religion ausgeschieden ist, ist keine außerchristliche Religiosität frei von Heuchelei (Mt 24, 51; 15, 7 ff.), der spezifisch satanischen Sünde (4 Ko 11, 14).

Wenn in dieser Hinsicht das Verwerfungsurteil des Herrn die Pharisäer derartig getroffen hat (Lc 12, 1), daß Pharisäismus und Heuchelei unter uns fast gleichbedeutende Begriffe geworden sind, so darf man nicht vergessen, daß es den Pharisäern mit der Erfüllung des Willens Gottes heiliger Ernst war, daß also der biblische Begriff der Heuchelei ein ungleich tieferer ist, als der gewöhnliche der scheinheiligen Frömmelei, wie ihn Molière in seinem berühmten Tartüffe gezeichnet hat, so daß, was Molière der Tartüfferie

als echte Frömmigkeit entgegenstellt, zum größten Teil auch unter den neutestamentlichen Begriff der Heuchelei fallen würde. (Beck, Ethik II, 101: „In der Schrift heißt Heuchelei alles Benehmen, bei welchem der Sinn nicht auf das Wesen des Guten und auf die entsprechende Stellung des eigenen Inneren dazu gerichtet ist, sondern nur auf die Form, auf Außenwerk, Nebensächliches u. s. w. Bei solcher Richtung wird dann auch das äußere Verhalten nicht vom Wesen der Wahrheit und nicht gemäß demselben bestimmt, sondern es akkommodiert sich nur formell und accidentiell. Vgl. Martensens Ethik II, 96 ff.) Der Grund, weshalb der Herr die Pharisäer als Heuchler brandmarkt, liegt nicht darin, daß sie sich nur fromm angestellt hätten — sie waren wirklich fromm —, Gott und Menschen nur mit einem Schein hätten betrügen wollen — sie suchten ernstlich die Gerechtigkeit —, sondern hauptsächlich darin, daß sie sich selbst betrogen durch die Verbindung der Frömmigkeit mit weltlich-irdisch-egoistischem Sinn (Mc 12, 15) zu einer Selbstsuchtsreligion, die zu der wahren Liebe zu Gott in ausschließendem Gegensatze stand (Jo 5, 42), sich also trotz alles Eifers als Scheinreligiosität erwies (Mt 23, 27—33), und so auch andere in die Irre führten. Kennzeichen, die sonst als Merkmale der Heuchelei angeführt werden, die Prahlerei in den jüdischen „guten Werken" (Beten, Fasten, Almosen Mt 6), die auch das Gebet wie das ganze Verhältnis zu Gott verkehrende Selbstgerechtigkeit (Lc 18, 11 f.), die mit Selbstverzärtelung verbundene Strenge gegen andere (Mt 23, 3 f.), der Fanatismus der Herrschsucht (22, 18) und der Propaganda (23, 13 f.), das Verlieren des Maßstabs für Hauptsachen und Nebendinge (23, 23) und damit das zeremonialgesetzliche Aufbauschen von Kleinigkeiten und Geltendmachen von Menschensatzungen (15, 7; 23, 25; Mc 6, 6 ff.; Lc 13, 15), der Verlust des gesunden religiösen Urteilssinns (Lc 12, 56), sind Auswüchse aus jener Wurzel, der die Unbußfertigkeit und die Ablehnung des Reichs Gottes entsprang (Mt 23, 13). Biblisch kommt in dem Begriff vorwiegend der Gegensatz der Frömmigkeit des Reichs Gottes, in dem die Selbstsucht aufgehoben wird durch die Wiedergeburt, gegen die egoistisch verunreinigte Frömmigkeit zum Ausdruck, die vor Gott Wert beansprucht, aber nicht hat, vor den Menschen Schein hat und in Gottes Augen nichts ist (Mt 23, 27 ff.). Daß dann im christlichen Gemeindeleben jede widerspruchsvolle Verleugnung der Überzeugung (Ga 2, 13), jede falsche Selbstdarstellung (1 Pt 2, 1), jeder hohle Geltungsanspruch (Mt 7, 15), jede trügerische Scheinheiligkeit (1 Ti 4, 2) mit dem Worte gestraft wird, ergiebt sich aus der Verwerfung aller Scheinzustände, alles Unechten, Nachgeäfften und Gemachten (2 Ti 3, 5), die im Reiche Gottes ebenso der Wahrheit wie der Liebe entspricht.

Feine Heuchelei religiösen Scheinwesens giebts überall. Grobe Heuchelei gedeiht am meisten, wo die Geltung der Frömmigkeit Gewinn verspricht. Da die Macht- und Zwangsmittel des römischen Katholizismus die Heuchelei geradezu großzüchten, entbehrt man in ihm jedes tieferen Verständnisses derselben, noch abgesehen davon, daß die katholische Verbindung der Frömmigkeit mit politischer und klerikaler Herrschsucht und mit Werkgerechtigkeit und selbsterwählter Heiligkeit durch diesen Begriff in ihrer Wurzel getroffen wird (Apol. 11, 46. 13, 4. 16. 25 f.; Schmalk. A. 3, 3, 18. 27).

In der protestantischen Dogmatik ist die Heuchelei seit Baumgarten in den Stufen des sündigen Zustands (status servitutis, securitatis, hypocriseos, indurationis) an dritter Stelle behandelt (Reinhards Moral. I, § 171), und diese Behandlungsweise ist in der Form von Graden der Heilsablehnung bis in die Gegenwart mit Modifikationen beibehalten. Martensen hat in den „Entwickelungsstufen und Zuständen des Sündenlebens" die Reihenfolge: 1. Sicherheit, Selbstbewußte Knechtschaft. 2. Selbstbetrug. 3. Heuchelei. 4. Verhärtung und teuflischer Egoismus (Ethik II, Gotha 1879, S. 119 ff.). Bei der unsicheren Abgrenzung von Dogmatik und Ethik wird der Punkt teils in der Dogmatik, teils in der Ethik behandelt. Die sachgemäße Eingliederung ist mit der Ponerologie in die erstere Disziplin. Doch läßt sich hinsichtlich der falschen Abwege christlicher Frömmigkeit die Berührung des Punktes in der Ethik nicht ganz vermeiden. In dieser Beziehung hat Beck ihn im Gegensatz zur wahren Frömmigkeit neben der falschen Frömmigkeit unter dem Titel der Scheinfrömmigkeit behandelt; er sieht sie darin (II, 100), daß „nach innen und außen auf die Beziehung zum Göttlichen nur die formelle Thätigkeit verwandt wird" („Nach innen sinkt das noch beibehaltene Göttliche unter solcher Behandlung herab zum Objekt vereinzelter psychischer Funktionen; die Frömmigkeit gestaltet sich da nicht als inneres Personleben oder als Herzensgemeinschaft mit Gott, sondern teils nur als totes Wissen, teils als Phantasieleben, als Enthusiasterei, als Erkünsteln von frommen Gefühlen und Gedanken: lauter Momente, die am Ende zur absichtlichen Heuchelei führen. Nach außen setzt sich die fromme Selbstbethätigung ebenfalls immer mehr um in verein-

zelte praktische Funktionen; — den natürlichen Herzensausdruck und Charakterausdruck der Frömmigkeit verdrängt eine Profession und Mechanik der Frömmigkeit, eine gewohnheitsmäßige und erkünstelte Nachahmung von Formen, ein Aggregat äußerer Übungen und Werke der Frömmigkeit; es giebt nach und nach eine geistliche Plusmacherei, wo der Mensch mehr vorstellen will, als er ist, und mehr ins Werk setzen, als er vermag, wo Reden und Thun über das materielle Verhältnis hinausgesteigert wird und der innere Mangel nur mit der äußeren Thätigkeit verdeckt wird".) Ein ähnlich lebendiges Verständnis der Frömmigkeit, in der „eine äußere Kirchlichkeit an die Stelle der wahren innerlichen Gerechtigkeit tritt", zeigt Martensen an (II, 95 ff.), der dem Pharisäismus sein Spiegelbild in der Gegenwart zeigt. Seine Unterscheidung zwischen partieller Heuchelei, die er in den verschiedenen Lebensverhältnissen aufweist („partielle Heuchelei findet sich im Grunde überall im Leben"), und Heuchelei als persönlicher Existenzform oder als Grundzug des Charakters berührt sich mit der Unterscheidung der Heuchelei als That und als Zustand, greift aber über sie hinaus. Der Unterschied zwischen grober und feiner Heuchelei ist auf protestantischem Boden stets gemacht; aber die Einsicht in die mannigfachen Formen der letzteren (vgl. Buddeus, theol. mor. c. 1 §§ 30. 34) ist sehr verschieden nach dem Maße der Fähigkeit der Unterscheidung zwischen Talmi und Gold in Religion und Sittlichkeit. Daß heuchlerische Frömmigkeit einen viel glänzenderen Schein hat und darum von vielen höher geschätzt wird als echte, hat Luther oft hervorgehoben.

In der Litteratur, namentlich der erzählenden, ist der Heuchler eine beliebte Figur. Der moderne Realismus liebt es, der gesellschaftlichen Heuchelei in allen ihren Formen die Maske vom Gesicht zu nehmen. Die Polemik gegen Gestaltungen der Frömmigkeit, die man für ungesund oder übertrieben hält, kleidet sich gern in das Gewand der Bekämpfung der Heuchelei.

Daß es nicht bloß eine Heuchelei der Sittlichkeit und Frömmigkeit, sondern in Zeiten und Verhältnissen, wo das Gegenteil als Zeichen starker Geister gilt, auch eine Heuchelei der Leichtfertigkeit, Zuchtlosigkeit und Frivolität giebt, bedarf kaum der Erwähnung. Der Sozialismus ist mindestens zu neun Zehnteln Heuchelei. **L. Lemme.**

Heumann, Christoph August, gest. 1764. — Quellen für sein Leben und seine litterarische Wirksamkeit sind vor allem seine eigenen Aufzeichnungen, seine Briefe und Göttinger Universitätsakten; ferner: J. J. Mosers Lexikon der jetzt lebenden Theologen, S. 275 ff.; Göttens Gel. Europa I, 488 ff.; Schmersahl, Geschichte jetzt lebender Gottesgel., II, 146 ff.; Zeit- und Geschichtsbeschreibung der Stadt Göttingen, Gött. und Hannover 1734 ff., deren dritter Teil, die Schulgeschichte Göttingens, von H. selbst verfaßt ist, und S. 126—300 das Leben H.s als Göttinger Schulrektor enthält. Heyne, Memoria Heumanni, Göttingen 1764; G. A. Cassius, Ausführl. Lebensbeschr. Heumanns, Kassel 1768 (mit vollst. Schriftenverzeichnis); Meusel, Lexikon, t. V; G. H. Hoffmann in der Allg. Encykl., Sect. II, T l 7, S. 412 ff. G. H. Klippel, Deutsche Lebens- und Charakterbilder, I, 276 ff.; G. Frank, Geschichte der prot. Theol. III, 120 ff.; Halms Art. Heumann in der AdB 12, 327 ff.

Christoph August Heumann, protestantischer Theolog, Schulmann und Polyhistor des 18. Jahrh. durch Vielseitigkeit des Wissens und kolossale litterarische Produktivität ebenso bekannt wie durch Mangel an Charakterfestigkeit und theologischer Lehrbestimmtheit. Er wurde den 3. August 1681 zu Alstädt im Thüringischen geboren, wo sein Vater Diakonus und zugleich Prediger des benachbarten Dorfes Mönchpföffel war. Schon in frühester Jugend von schweren Schicksalen betroffen, geriet er nicht nur selbst mehrmals in Lebensgefahr, sondern verlor auch wenige Wochen nach seiner Geburt seinen Vater und sechs Geschwister an einer pestartigen Krankheit. Seine erste Erziehung und Bildung verdankte er dem Nachfolger seines Vaters, M. Andreas Rose, der seit dem Jahre 1683 als Stiefvater gewissenhaft für ihn sorgte. 1684 raubte ihm der Tod auch diese Stütze, worauf sich sein älterer Bruder Johann Samuel, der nun in die erledigte Pfarrstelle des Vaters einrückte, nach Kräften seiner annahm. Lebhaften Geistes und von glücklichen Anlagen unterstützt, hatte er es in der Schule seiner Vaterstadt so weit gebracht, daß er, kaum 15 Jahre alt, das Gymnasium zu Saalfeld, seit 1697 die unter dem Rektor Gleitsmann blühende Schule zu Zeitz besuchen konnte, wobei er sich die Mittel zu seinem Lebensunterhalte und die nötigen Bücher teilweise durch Privatunterricht und Singen im Chor verdienen mußte. Mit dem Zeugnisse eines sehr gelehrten Jünglings (literatissimi juvenis) ging er um Michaelis 1699 zur Universität Jena ab, um daselbst Theologie und Philosophie zu studieren. Je weiter er bei seinem rastlosen Fleiß in den Wissenschaften fortschritt, aber auch je mehr es ihm zum Bewußtsein kam, daß er nicht alles simpliciter glauben könne, was die Kirche glaubt: desto entschiedener ging sein Streben auf ein aka-

demisches Lehramt. Nach einer vor der philosophischen Fakultät erstandenen Prüfung und nach öffentlicher Verteidigung seiner Dissertation de duellis principum erlangte er 1702 die Magisterwürde, und begann im folgenden Jahre als Privatdozent philosophische Vorlesungen zu halten, die er mit steigendem Beifall bis Ostern 1705 fortsetzte, während er gleichzeitig als Theolog in der akademischen Kirche in 24 Kanzelvorträgen die Bergpredigt Jesu erklärte. Indessen überzeugte er sich, zugleich lehrend und lernend, daß wissenschaftlicher Fleiß allein zu einer gediegenen Ausbildung noch nicht genüge. Er unterbrach daher seine glücklich begonnene akademische Laufbahn auf einige Zeit, um (April bis Oktober 1705) zu seiner Weiterbildung mit einem befreundeten M. Ehrenberger eine Reise durch einen Teil von Deutschland und Holland zu machen, auf welcher er nicht nur die berühmtesten Gelehrten seiner Zeit, namentlich P. Bayle, Basnage, Jurieu, Breckling, Poiret, Witsius, Roëll, Gronov, Burmann, Cox, van Dale, le Clerc, Limborch, Vitringa, Braunius, Edzard, Petersen, den Litterarhistoriker Joh. Albert Fabricius, den Philosophen Leibnitz, sondern auch die Gemeinschaften der Quäker, Mennoniten, Labadisten ꝛc. persönlich kennen lernte, und seine Beobachtungen und Wahrnehmungen in einem genau geführten Tagebuche (Auszüge daraus bei Cassius S. 34 ff.) ausführlich aufzeichnete. An Körper und Geist gestärkt und mit mannigfachen Erfahrungen bereichert, kehrte er Oktober 1705 nach Jena zurück, wo er mit neuem Eifer seine akademische Thätigkeit wieder begann und den Kreis seiner Vorlesungen nun auch auf einige Zweige der Theologie und auf den lateinischen Stil ausdehnte. Da er aber durch seine freisinnigen Ansichten, besonders durch seine Dissertation de facto uxoris Loti non miraculoso (Jena 1706 und 1708) bei der Jenenser Orthodoxie Anstoß erregte (siehe Cassius S. 298) und bei seiner Bewerbung um die Adjunktur der philosophischen Fakultät einem anderen Bewerber nachgesetzt wurde: übernahm er im Jahre 1709 die seinen Wünschen und gelehrten Beschäftigungen entsprechende Stelle eines Inspektors des theologischen Seminars und Kollaborators des Gymnasiums in Eisenach. Am Seminarium theologicum hatte er auch Kollegia über Philosophie, Exegese und de stilo zu lesen und fand so täglich Gelegenheit, seine drei summa bona, wie er sich ausdrückte, das Studium theologicum, philosophicum und philologicum zu treiben. Trotzdem folgte er gern acht Jahre später (Mai 1717) dem Rufe des Göttinger Magistrates als Inspektor und Professor an das dortige Gymnasium an die Stelle des bekannten Pädagogiarchen Justus von Dransfeld (siehe über ihn Klippel, Deutsche Lebens- und Charakterbilder I, 258). In diesem erwünschten Wirkungskreise durch ein reichliches Einkommen gegen Nahrungssorgen gesichert, erwarb er sich bis zur Gründung der Universität mit ausgezeichneter Umsicht und unermüdeter Thätigkeit als Rektor, Lehrer und Schriftsteller große Verdienste. Er führte (1728) eine neue, den Zeiterfordernissen angemessene Schulordnung ein und brachte durch eigenen Eifer im Unterrichten und durch seinen fördernden Einfluß auf die übrigen Lehrer die Schule bald so in Aufnahme, daß die Räume kaum ausreichten, alle Schüler zu fassen und eine classis selecta eingerichtet werden mußte. Da er bei diesem wachsenden Rufe oft von angesehenen Eltern aus der Ferne gebeten wurde, ihre Söhne in Pension zu nehmen, so verheiratete er sich 1719 mit der 19jährigen Tochter des Stadtsyndikus Winicker. Die Ehe blieb kinderlos, und schwere Leiden trübten viele Jahre das Glück derselben; denn die kräftige und von Natur lebensfrohe Frau wurde nicht lange nach ihrer Verheiratung von einem unheilbaren Gichtübel befallen, welches sie an Händen und Füßen lähmte. H. ertrug das schwere Geschick mit großer Geduld, viele Stunden brach er seinen Studien ab, um die Leidende zu trösten oder ihr durch fromme Gespräche und Gebete die ihr versagte Kirche zu ersetzen. Sie litt bis an ihren Tod 1750. Die Ehe war kinderlos geblieben.

Siebenzehn Jahre hatte Heumann mit bestem Erfolg seiner Schule vorgestanden, als er im April 1734 von dem kgl. hannoverschen Großvogt Gerlach Adolf von Münchhausen den Befehl erhielt, das im Paulinerkloster befindliche Gymnasium zu exaugurieren, damit die Gebäude desselben bei der bevorstehenden Eröffnung der Georgia Augusta zu akademischen Zwecken benutzt werden könnten (s. seine Primitiae Goettingae academicae 1738, und Rößler, Gründung der Universität Göttingen 1855). Bestimmt hatte H. erwartet, bei der Ernennung der ordentlichen Professoren der Theologie berücksichtigt zu werden, da er schon im Anfange des Jahres 1728 zu Helmstedt nach rühmlich bestandener Prüfung (öffentlich gleichzeitig mit Mosheim) die Würde eines theologischen Doktors erlangt, sich als theologischen Schriftsteller in der gelehrten Welt rühmlich bekannt gemacht und mehrere Berufungen (nach Helmstedt, Jena, Ansbach) aus Liebe zu Göttingen abgelehnt hatte. Dennoch sah er sich in seiner Erwartung getäuscht; denn er wurde durch kgl. Reskript vom 12. Oktober 1734 zum ordentlichen Professor der Litterarhistorie in der

philosophischen und daneben zum außerordentlichen Professor in der theologischen Fakultät mit Beibehaltung seines bisherigen Gehaltes ernannt. Man wollte ihn für keinen rechten Theologen gelten lassen und traute ihm, weil er bisher mit so verschiedenen Dingen sich beschäftigt, nicht zu, daß er den theologischen Wissenschaften genugsam gewachsen sei (MS. Gött.). Gleichwohl ließ er sich durch diese Zurücksetzung, so sehr sie auch seinen Ehrgeiz schmerzen mochte, in seiner rastlosen Thätigkeit nicht hemmen; er zeichnete sich vielmehr sowohl durch die Zahl seiner Vorlesungen und Zuhörer, als durch die Abfassung von Programmen und durch den Vorsitz bei öffentlichen theologischen Disputationen, ohne dazu verpflichtet zu sein, selbst vor den von auswärts her berufenen ordentlichen Professoren der Theologie (Feuerlin, Crusius, Oporin) so sehr aus, daß ihm die Regierung durch freiwillige Gehaltszulage und manche andere Beweise des Wohlwollens ihre Zufriedenheit zu erkennen gab. Außer einigen philosophischen Vorlesungen, mit denen er abwechselte, las er regelmäßig über die Exegese des A und NTs, sowie über Litteratur- und Kirchengeschichte. Die anregende Lebendigkeit seines Vortrages, verbunden mit seiner gründlichen und umfassenden Gelehrsamkeit, führte ihm mit jedem Jahre eine größere Anzahl von Zuhörern zu, und in demselben Grade, in welchem sein Beifall auf der Universität zunahm, verbreitete sich auch sein Ruhm unter den auswärtigen Gelehrten durch seine Schriften. Im Jahre 1745 zum ordentlichen Professor der Theologie ernannt, sah er endlich das Ziel erreicht, nach dem er so lange gestrebt hatte. Aber schon im Jahre 1758 sah er sich genötigt, vom akademischen Lehramt zurückzutreten, weil er die nach seiner eigenen Angabe schon von mehr als fünfzig Jahren gewonnene aber bisher aus äußeren Gründen zurückgehaltene Überzeugung, daß die Lehre der reformierten Kirche über das Abendmahl richtig, Luthers aus dem Papsttum behaltene Lehre dagegen falsch sei, aus Anlaß seiner Erklärung des 1. Korintherbriefes (zu 1 Ko 10, 16. 17 und 11, 23—25) öffentlich auszusprechen sich bewogen fand. — Die Absicht Heumanns wurde kurz vor dem Erscheinen des Werkes der Regierung in Hannover bekannt, weshalb er es für geraten hielt, in einem ausführlichen Schreiben an den Kurator der Universität, den Reichsfreiherrn von Münchhausen, seine Abweichung vom Lehrbegriff der lutherischen Kirche selbst offen darzulegen — mit der Bitte, ihn gleichwohl in seinem theologischen Lehramt zu belassen, eventuell ihm seine frühere Stelle in der philosophischen Fakultät wieder zu geben (den 31. August 1758). Die Versuche, ihn zum Aufgeben seiner Ansicht zu bewegen, blieben erfolglos. Dagegen verstand er sich dazu, die anstößigen Stellen auf drei noch nicht edierten Druckbogen seines Werkes zu kassieren und umdrucken zu lassen. Nachdem aber inzwischen auch eine Klage der theologischen Fakultät wegen Verletzung des Amtsgeheimnisses gegen ihn beim Kuratorium eingelaufen war, wurde H. veranlaßt, um seine Emeritierung zu bitten, die ihm denn auch unter rühmlicher Anerkennung seiner Leistungen und Verdienste mit Belassung seines Ranges, Gehaltes und anderer Vergünstigungen huldvollst erteilt wurde, nachdem er „heiliglich und unterthänigst versprochen, daß er seine Ansicht künftighin weder öffentlich noch heimlich lehren und verteidigen, — auch sonst in theologicis nichts publizieren wolle, was der sanae et in ecclesia Luth. receptae doctrinae im mindesten entgegen zu sein auch nur scheinen möchte" (nach Göttinger Akten von August bis Oktober 1758). Seitdem beschäftigte er sich in ungestörter Muße teils mit der Vollendung einiger litterarischer Arbeiten, teils mit Ordnung seines Nachlasses. Seine früher äußerst kräftige, durch strenge Diät und regelmäßige Bewegung konservierte Gesundheit erlitt zuletzt mehrfache Störungen durch schlagähnliche Anfälle; er starb nach kurzer Krankheit, fast 83 Jahre alt, am 1. Mai 1764.

Heumanns litterarische Thätigkeit war so umfassend, daß die Aufzählung seiner Schriften bei seinem Biographen Cassius nicht weniger als 134 Seiten einnimmt; sie erstreckte sich auf Theologie, auf die Kritik (Parerga critica, Jena 1712, 8°), auf die philologische Bearbeitung einiger Schriftsteller aus der römischen Litteratur, auf die Geschichte der Philosophie (Acta philosophorum, d. i. gründliche Nachrichten aus der historia philosophica (Halle 1715—1727, 18 Stücke in 3 Bänden, 8°), und vorzüglich auf die Litterärgeschichte, um die er sich durch das Schediasma de anonymis et pseudonymis in 2 Büchern (Jena 1711, 8°), die Epistola de circulatoria litteratorum vanitate (Amstel. 1716, 8°), die Bibliotheca historica academ. (1738), die Herausgabe der Biographien einiger Gelehrten und vor allem durch seinen sehr geschätzten und wiederholt neu aufgelegten Conspectus reipublicae litterariae s. via ad historiam litterariam (Hannov. 1718, ed. 7, ibid. 1763, 8°, und zuletzt noch von Eyring in 2 Bänden, 1791—1797) große Verdienste erworben hat. Von seinen theologischen Schriften, welche hier hauptsächlich in Betracht kommen, verdient zunächst seine Übersetzung des NTs

(Hannover 1748, 2. Ausgabe 1750, 2 Bde 8°), hervorgehoben zu werden, weil er mit derselben nicht nur in einer Zeit auftrat, in welcher die Bedenklichkeit, ob es überhaupt erlaubt sei, der Übersetzung Luthers eine neue an die Seite zu stellen, noch keineswegs überwunden war, sondern auch bestimmt den Grundsatz aussprach, daß der Übersetzer neben der treuen Übertragung des Sinnes zugleich der möglichsten Deutlichkeit, sowie einer nicht nur reinen, sondern auch feinen und zierlichen Schreibart sich befleißigen müsse. Dieser verdienstlichen und trotz mancher tadelnden Angriffe (worüber vgl. Cassius S. 414 ff.) im ganzen mit Beifall aufgenommenen Arbeit (vgl. Acta hist. eccl. 73, S. 103; Schröckh 7, S. 603 f.; Meyer, Geschichte der Schrifterkl., IV, 389) ließ er die Erklärung des NTs folgen, welche von 1750 bis 1763 zu Hannover in 12 Oktavbänden erschien und seine Übersetzung im einzelnen begründen und rechtfertigen sollte. Ausgehend von den Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation, wie er sich dieselben gebildet hatte, beurteilt er die Meinungen früherer Exegeten, erörtert den Wortsinn und zeigt Vertrautheit mit dem Sprachgebrauche der Bibel und eine gründliche Kenntnis der Geschichte und der Altertümer. Doch hat er sich keineswegs von aller dogmatischen Befangenheit frei erhalten und giebt nicht selten paradoxe und gesuchte, zum teil unhaltbare Deutungen. Als Nachtrag und Ergänzung zu diesem Werke sind die nach seinem Tode erschienenen „Anmerkungen über seine Erklärungen des NTs“ (Göttingen 1764) und die „succincta interpretatio apocalypseos Joannis“ (Francof. et Lips. 1764, 8°), zu betrachten. Viele einzelne Fragen aus dem Gebiete der alt- und neutestamentlichen Exegese und der biblischen Altertümer hat Heumann in seinen Programmen, Dissertationen und Abhandlungen behandelt, s. Cassius und die unten zu nennenden Sammlungen. Neben der Exegese hat er sich auch mit kirchenhistorischen Studien fleißig beschäftigt und viele dunkle und zweifelhafte Punkte (aus der Patristik, Reformations-, Papstgeschichte, theol. Litteraturgeschichte u. s. w.) durch einzelne seiner zahlreichen, teils in Zeitschriften oder Gelegenheitsschriften zerstreuten, teils in Sammlungen vereinigten Programme und Abhandlungen aus dem Schatz seiner immensen Belesenheit, und nicht selten mit glücklichem Erfolg, aufzuhellen versucht. Im ganzen wird die Zahl seiner Disputationen auf 71, seiner Programme auf 117, seiner gelehrten Abhandlungen in Zeitschriften auf 153 angegeben: das meiste davon ist enthalten in den drei von ihm selbst veranstalteten Sammelwerken: Poecile, 3 t., Halle 1722—1731; Sylloge diss. 4 Partes, Göttingen 1743—1750; Nova sylloge diss. p. I und II, Rostock und Wismar 1752 und 1754. — Von bleibendem Werte ist seine Göttinger Schulgeschichte, die oben in den Quellen citiert wurde.

Dogmatik hat H. in Göttingen niemals gelesen „außer im Anfang, da kein anderer da war“, und zwar nach dem Kompendium des Buddeus; auch unter seinen Schriften befindet sich fast keine, worin er eine dogmatische Materie ausgeführt hätte. Desto größeres Aufsehen erregte die kurz nach seinem Tode erschienene Schrift: D. C. A. Heumanns Erweiß, daß die Lehre der Reformierten Kirche von dem heil. Abendmahle die rechte und wahre sei, Eisleben und Wittenberg 1764, 8°, 80 S. Daß die beiden Druckorte simuliert seien, um „durch diesen witzlosen Mutwillen mit dem Andenken Luthers Spott zu treiben“, erkannte man sofort; aber auch der ungenannte Herausgeber wurde bald bekannt — der Berliner Hofprediger und Kons.-Rat A. Fr. W. Sack, dem H. sein Manuskript schon 1762 mit dem Verlangen zugeschickt hatte, dasselbe drucken zu lassen, und der nun nach des Verfassers Tod sich für verpflichtet hielt, „den ausdrücklichen letzten Willen des seligen Mannes zu erfüllen“ Dieser selbst hatte zwar, wie er S. 27 seiner Schrift bekennt, im Jahre 1758 bei seiner Emeritierung seinen Obern die Zusage gegeben, „seine Meinung nicht anderen zu sagen und nicht fortzupflanzen“; aber er ist so naiv, hinzuzusetzen: id tamen ut perpetuo facerem, a me impetrare non potui. Vielmehr publiziert er jetzt nicht bloß die früher auf Befehl des Kuratoriums kassierten Abschnitte seiner Erklärung des 1. Korintherbriefs, sondern sucht auch seine Behauptung, daß die lutherische Abendmahlslehre eine im höchsten Grade absurde, die reformierte aber die vernünftige und zugleich schriftmäßige sei, noch weiter zu erweisen — freilich nicht sowohl durch exegetische oder dogmatische Gründe, als vielmehr durch eine höchst oberflächliche und leichtfertige Zusammenstellung von angeblichen Auktoritäten, von alten und neuen Theologen und Laien, die teils öffentlich, teils heimlich für die reformierte oder gegen die lutherische Abendmahlslehre sich ausgesprochen oder auch nur durch ihr Schweigen ihre Hinneigung zu ersterer verraten haben sollen. Zum Schluß macht H. den praktischen Vorschlag, das Schisma zwischen Reformierten und Lutheranern dadurch zu heben, daß jene ihr decretum absolutum, diese die lutherische Abendmahlslehre aufgeben. Kein Wunder, daß diese Schrift — nicht durch die Neuheit oder Schärfe ihrer Beweisführung, wohl aber

durch die Keckheit ihrer Behauptungen, durch die Schwäche ihrer Logik, die Unzartheit ihrer Form, besonders aber durch die geradezu malitiöse Verdächtigung angesehener lutherischer Theologen ungeheures Aufsehen erregte und eine Flut von Entgegnungen und Widerlegungsschriften hervorrief — vor allem eine öffentliche Erklärung der Göttinger Theologenfakultät in den GgA vom 5. Juli 1764 (Stück 80), worin die Heumannsche Schrift als eine der Universität wie deren Kuratorium zugefügte Beleidigung aufs tiefste beklagt und höchstens aus der bei dem Verfasser in seinem hohen Alter eingetretenen Schwäche der Verstandeskräfte entschuldigt wird. Unter den weiteren Streitschriften, die der Heumannsche Erweis hervorrief (von A. B. Grulich, C. G. Hofmann, C. L. Albani, J. D. Cube, S. G. Lange, J. J. Plitt, C. A. Friderici, Chr. Bauer, nebst verschiedenen anonymen, vgl. Ernesti, Theol. Bibl., Bd 5 u. 6) sind wohl die beiden bedeutendsten die von dem Jenenser J. G. Walch, Jena 1765, und die von J. A. Ernesti, Brevis repetitio et assertio sententiae Lutheranae etc., Leipzig 1765, 4°, und in dessen Opusc. theol. p. 135 ff. Je geringer des Buches wissenschaftlicher Wert, desto mehr war es durch die Art seines Erscheinens, durch den Widerspruch, den es hervorrief, aber auch die teilweise Zustimmung, die es fand, ein Zeichen der Zeit und ein Vorzeichen der jetzt (seit 1765 ff.) über die beiden evangelischen Kirchen gleichmäßig hereinbrechenden, alle konfessionellen Unterscheidungslehren hinwegreißenden Flut der Aufklärung. — Von Heumanns übrigem litterarischen Nachlaß, über den er verschiedene testamentarische Verfügungen traf, hat sich nur sein gehaltreicher, mehrere tausend Briefe aus ganz Deutschland umfassender Briefwechsel erhalten, der auf der kgl. Bibliothek zu Hannover aufbewahrt wird. Briefe von ihm selbst sind gedruckt in dem Thesaurus epist. Gesnerianus ed. Klotz und a. a. O., andere handschriftlich auf der Göttinger Bibliothek. **(Klippel †) P. Tschackert.**

Heuschrecke. Litteratur: Bochart, Hierozoicon II, 4, 1; Credner, Der Prophet Joel, Beilage S. 161 ff.; Rosenmüller, Altes und neues Morgenland IV. S. 370 ff., VI, S. 289 ff.; ders., Altertumskunde IV, S. 386 ff.; Burkhardt, Bemerkungen über die Beduinen, S. 375 ff.; ders., Arabien, S. 162; Seetzen, Reisen I, S. 346; Wetzstein, Reisebericht über den Hauran ꝛc., S. 43; ders. in Delitzsch Kommentar zu Hohelied und Prediger, S. 446; Tobler, Nazareth, S. 23 f.; Tristram, Natural history of the bible, S. 306 ff.; Dillmann, Kommentar zu Lev. 11, 22; Nowack, Hebr. Archäologie I, S. 85 und 115; die Art. der Bibelwörterbücher von Schenkel, Winer, Riehm. — Für weitere Litteratur vgl. Dillmann zu Lev. 11, 22.

Die Heuschrecken werden von dem Systematiker der Tierwelt in Lev. 11, 22 gerechnet zu den Vögeln, genauer im Unterschied von anderen Vögeln zu den „kleinen geflügelten Tieren, die auf vier Füßen gehen". Diese ganze Gruppe von Tieren ist unrein mit Ausnahme derer, „welche zwei über ihre Füße emporragende Hinterbeine haben, um damit auf der Erde zu hüpfen"; vier Arten dieser Tiere (s. u.) sind den Israeliten zu essen erlaubt. Damit hat der Verfasser das am meisten in die Augen springende charakteristische Merkmal der Heuschrecken richtig angegeben: das hintere Paar ihrer sechs Füße, die Springfüße, ist bedeutend länger als die anderen. Sonst ist für die Heuschrecke noch charakteristisch der senkrecht niedergebogene Kopf mit starken Freßwerkzeugen und zwei Fühlhörnern, die großen Augen, der Halsschild und der aus neun Ringeln gebildete Leib. Die vier Flügel sind ziemlich gleich lang, die hinteren sind bedeutend breiter als die vorderen (s. Abb. bei Riehm, Handwörterbuch S. 624 f.).

Nach der Begattung legt das Weibchen mit dem Legestachel seine Eier in die lockere Erde. Im Frühjahr, wenn die Sonne den Boden durchwärmt hat (in Syrien nach Wetzstein bei Delitzsch Hohelied S. 446 schon Mitte März), schlüpfen die weißen oder schwarzen oder grünlich gefärbten Jungen aus in der Größe wie Fliegen, in der Gestalt schon ganz wie die ausgewachsenen Heuschrecken, nur ohne die äußeren Geschlechtsteile; auch die Flügel fehlen ihnen noch, und nur ein Paar Knöpfchen bezeichnen ihre zukünftige Stelle. Bis zu ihrer vollkommenen Ausbildung müssen sie vier Häutungen durchmachen, nach der dritten treten die äußerlichen Geschlechtsteile, namentlich beim Weibchen der Legestachel, hervor; auch die Flügel erheben sich senkrecht auf dem Rücken der Heuschrecke, aber sie sind noch in zwei lederartige Scheiden gehüllt. Erst nach der vierten Häutung können sie fliegen. Nach Wetzstein (a. a. O.) vollzieht sich dieser vierfache Häutungsprozeß in Syrien so rasch, daß die Heuschrecken schon von Mitte April an zur Begattung schreiten können; in heißeren Ländern, z. B. Ägypten, geht diese Entwickelung noch etwas rascher vor sich.

Von den verschiedenen Arten der Heuschrecke kommen für Palästina und Syrien gerade die gefährlichsten, die beiden Hauptarten der Zug- oder Wanderheuschrecken vorzugs-

weise in Betracht: Acridium peregrinum, die tartarische Wanderheuschrecke, und Oedipoda migratoria (s. Abb. bei Riehm, Handwörterbuch 625). Was diese Tiere zur gefährlichen Plage macht, ist ihre große Gefräßigkeit, die in allen Stadien ihrer Entwickelung gleich ist, und die Massenhaftigkeit ihres Auftretens. Wenn der aus der Wüste kommende Wind (Ex 10, 13) den nach Millionen zählenden geschlossenen Schwarm (Spr 30, 27) durch die Luft führt, verfinstern sie die Sonne wie schwere Wolken (Joel 2, 2). Das laut schnarrende Getöse, welches das Zusammenschlagen der Flügel hervorbringt, tönt wie Wagengerassel oder Hagelgeprassel (Joel 2, 5; Offenb. 9, 9). Wo sich ein solcher Schwarm niederläßt, da ist, wie ich selbst schon zu beobachten Gelegenheit hatte, in kürzester Frist alles Grün der Gärten und Saaten, der Bäume und Sträucher aber auch ganz vollständig verschwunden, sogar die noch zarte Rinde der Bäume wird abgenagt. „Vor ihm (dem Heuschreckenheere) ist das Land ein Paradiesesgarten, hinter ihm eine öde Wüste" (Joel 2, 3). Die jungen Generationen aber, die noch ungeflügelt sind, marschieren in dichten Zügen am Boden weiter. Sie bedecken die Erde vollständig, oft noch übereinander kriechend; nicht einmal für den Huf des Pferdes ist freier Platz. Kein Hindernis vermag ihr Vordringen aufzuhalten: in Gräben werden die vorderen einfach hinuntergedrängt so lange, bis sie ausgefüllt sind und die nachfolgenden ebenen Fußes über die hineingestürzten hinwegziehen können; Mauern und Gehege werden überstiegen; durch Ortschaften geht es in gerader Linie hindurch, in die Häuser dringen sie durch Thüren und Fenster ein (Exod 10, 6; Joel 2, 9); nichts bringt sie von der einmal eingeschlagenen Richtung ihres Zuges ab (Joel 2, 7).

Unter diesen Umständen richten auch die mancherlei Mittel, mit denen die Bauern ihre Pflanzungen zu schützen versuchen, auf die Dauer nichts aus. Große Gräben, die man zieht, und mächtige Feuer, die man anzündet, vermögen am ehesten den Schwarm, wenn er nicht zu mächtig ist, abzuhalten. Auch die natürlichen Feinde der Heuschrecken, besonders der Röthelfalk und die Rosendrossel (Turdus roseus), die den Zügen folgen und eine große Menge Heuschrecken verschlingen, richten der Masse gegenüber nicht viel aus. Am gefährlichsten wird ihnen der Regen; die Nässe vernichtet die Eier und tötet die ausgewachsenen Tiere. Aber die verwesenden Leichname verpesten dann die Luft und es entstehen Krankheiten (vgl. Joel 2, 20). Am gründlichsten werden sie beseitigt, wenn der Wind sie packt, dem gegenüber sie wehrlos sind (vgl. Ps. 109, 23) und ins Meer oder in Seen wirft (vgl. Exod 10, 19; Joel 2, 20).

Die Heuschrecken sind, wie erwähnt, in Lev 11, 22 als reine eßbare Tiere bezeichnet; ebenso werden sie dann im NT als Speise Johannes des Täufers erwähnt (Mt 3, 4; Mc 1, 6). Noch jetzt werden im Orient in Mißjahren aus Armut Heuschrecken gegessen; man brät sie in Butter, oder kocht sie in Salzwasser, oder dörrt sie, macht sie zu Mehl und verbackt dieses zu Kuchen. Gewöhnlich werden Kopf, Flügel, Füße und Eingeweide entfernt. Bei den Assyrern wurden sie als Leckerbissen geschätzt, wie eine Abbildung im Palast Sanheribs zu Kujundschik zeigt, wo neben Früchten, Wildpret u. a. auch getrocknete, an Stäben aufgereihte Heuschrecken zur königlichen Tafel gebracht werden (Layard, Ninive und Babylon, deutsche Ausg. von Zenker S. 259 u. Tafel XIV). Geröstete Heuschrecken schmecken auch wirklich gar nicht so übel.

Bei dem häufigen Auftreten der Heuschrecken in Palästina ist es selbstverständlich, daß sie im AT häufig genannt und zu bildlichen Ausdrücken verwendet werden, namentlich in den Propheten. So sind sie ein Bild der zahllosen Menge (Ri 6, 5; 7, 12; Jer 46, 23; Neh 3, 15; Sir 43, 17; Judith 2, 20), der Kleinheit, Unbedeutendheit und Vergänglichkeit (Nu 13, 34; Jes 40, 22; Ps 109, 23; Neh 3, 17), der Gier (Jes 33, 14; Deut 28, 38), des Verderbens (Ri 6, 5; Jer 26, 43; Am 7, 1 u. a.). Ihr Einherziehen in geschlossenen Scharen wird Prov 30, 27 beschrieben, ihr Springen Hi 39, 20; wie im Springen, so in der Gestalt verglich man sie mit Pferden (Joel 2, 4; Apok 9, 7). Die Heuschreckenplage gehört stehend zu den angedrohten göttlichen Strafgerichten (Deut 28, 38; 1 Kg 8, 37; Am 4, 9 u. o.). Eine hochpoetische Schilderung eines Heuschreckenschwarmes und der von ihm angerichteten Verwüstung giebt der Prophet Joel (Kap. 1 u. 2).

Das AT hat zur Bezeichnung der Heuschrecken eine ganze Menge Namen. Der häufigste ist אַרְבֶּה, das als Bezeichnung der Heuschrecke überhaupt (z. B. Ex 10, 4 ff.), wie als Bezeichnung einer einzelnen Art steht. Dann ist damit wahrscheinlich die fliegende Zugheuschrecke (gryllus migratorius) gemeint, welche nach Niebuhr (Arabien XXXVII) noch jetzt diesen Namen in Bagdad und Maskat führen soll. Lev 11, 22 werden daneben סָלְעָם, חַרְגֹּל und חָגָב genannt. Der Zusatz לְמִינֵהוּ „nach seiner Art" zeigt deutlich, daß nicht die verschiedenen Entwickelungsstadien der Heuschrecke gemeint sind, sondern ver-

schiedene Arten von solchen. Übrigens kommt auch חָגָב als Allgemeinbezeichnung der Heuschrecke vor (Nu 13, 34 u. a.). Die Namen in Joel גָּזָם, אַרְבֶּה, יֶלֶק, חָסִיל (1, 4; 2,25) darf man weder auf die verschiedenen Entwickelungsphasen (wie die verschiedene Anordnung in beiden Stellen zeigt), noch auch auf verschiedene Arten der Heuschrecke deuten. Nach Deut 28, 38 ist חָסִיל ein von der Gefräßigkeit des Tieres hergenommener volkstümlicher Ausdruck für die Heuschrecke: „der Fresser" (vgl. 1 Kg 8, 37; Ps 78, 46). Dasselbe wird auch von den beiden anderen Ausdrücken gelten, die ebenfalls sonst als Bezeichnung der Heuschrecken überhaupt dienen (Am 4, 9; Nah 3, 16; Jer 51, 27). So prosaisch hier eine naturwissenschaftlich korrekte Aufzählung der Heuschreckenarten oder Entwickelungsstadien wäre, so wirksam ist die Häufung von solchen volkstümlichen Ausdrücken, um durch sie den allgemeinen Begriff Heuschrecken zu erschöpfen. Nehmen wir dazu noch גֵּב und גֹּב (Jes 33, 4; Am 7, 1; Nah 3, 17 und vielleicht auch צְלָצַל „der Schwarm" (Dt 28, 42, vielleicht Bezeichnung einer Käferart), so sehen wir in diesem Stück einen außerordentlichen Reichtum von Synonymen in der Sprache, wie bei wenig anderen Begriffen. Dasselbe erklärt sich aber leicht aus der Rolle, welche gerade die Heuschrecke für alle Landesteile spielte. Die Vermutung legt sich übrigens nahe, daß diese Namen zur Zeit ursprünglich verschiedenen Dialekten resp. verschiedenen Gegenden angehörten, und man wird sich fragen, ob nicht auch die Namen in Lev 11, 22 ähnlichen Ursprungs sind und erst später von dem Systematiker und Gelehrten zu Artbezeichnungen gestempelt wurden.

Benzinger.

Hevila s. Bd I S. 765, 52.

Heviter s. Kanaaniter.

Hexapla s. Origenes.

Hexen und Hexenprozesse. — 1. Allgm. Litteratur: Eberh. David Hauber. Bibliotheca, acta et scripta magica, oder Nachrichten von solchen Büchern und Handlungen, welche die Macht des Teufels in leiblichen Dingen betreffen, Lemgo 1738—1741, 3 Bde 8°; Ge. Konr. Horst, Dämonomagie oder Geschichte des Glaubens an Zauberei und dämonische Wunder, mit bes. Berücksichtigung des Hexenprozesses seit Innocenz VIII., Frankf. 1818, 2 Bde; desselben Zauberbibliothek, 6 Bde, Mainz 1821—1826, und: Deuteroskopie (Beilage zu den beiden vorigen), Frankf. 1830, 2 Bde; W. Gl. Soldan, Geschichte der Hexenprozesse, Stuttgart u. Tübingen 1843; neue Bearbeitung von H. Heppe, 2 Bde 1880; C. G. v. Wächter, Die gerichtl. Verfolgungen der Hexen und Zauberer in Deutschland, in seinen Beiträgen zur Gesch. des deutschen Strafrechts, Tüb. 1845; Gustav Roskoff, Gesch. des Teufels, Leipz. 1869, Bd II, S. 206—364; Buchmann, Unfreie und freie Kirche in ihren Beziehungen zur Sklaverei, zur Glaubens- und Gewissenstyrannei und zum Dämonismus, Breslau 1873; F. Nippold, Die gegenwärtige Wiederbelebung des Hexenglaubens; mit einem litterarisch-krit. Anhang über die Quellen und Bearbeitungen der Hexenprozesse, Berlin 1875 (in Holtzendorffs und Onckens Deutsche Zeit- und Streitfragen, Bd IV, Heft 57 f.); G. Diefenbach, Hexenwahn vor und nach der Glaubensspaltung, Frankft. 1886, — eine giftige ultramontane Tendenzschrift, Luthern und der Reformation alle Schuld an den Greueln der Hexenprozesse aufbürdend. Gegen sie: Georg Längin, Religion und Hexenprozeß. Zur Würdigung des 400jähr. Jubiläums der Hexenbulle und des Hexenhammers sowie der neuesten kath. Geschichtschreibung auf diesem Gebiete, Leipzig 1888 (vgl. den Auszug aus diesem Werke: Christl. Welt 1890, S. 794—798. 805—810). — Als mehr oder weniger reichhaltig (obschon nicht den ganzen Stoff erschöpfend) gehören ferner hieher: W. v. Waldbrühl, Naturforschung und Hexenglaube, in Virchow und Holtzendorffs „Sammlung gemeinverständl. wissenschaftlicher Vorträge." Nr. 46, Berlin 1863; Kirchhof, Beziehungen des Dämonen- und Hexenwesens zur deutschen Irrenpflege, in der Allg. Zeitschr. f. Psychiatrie, Berl. 1888; J. Hansen, Inquisition und Hexenverfolgung im Mittelalter: HZ, Bd 81 (1898), H. III, 385—432 (die reichhaltigste neuere Monographie, insbes. fürs 14. bis 16. Jahrhundert). Vgl. auch Riezler (unten Nr. 2), sowie die Sammelschrift: „Zur Gesch. der Hexenprozesse", Weimar 1898 [aus G. Steinhausens Beiträgen z. Kulturgeschichte, II]. — Von nicht-deutschen Verfassern: Hartpole Lecky, Gesch. des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa, a. d. Engl. von Jolowicz. 2. Aufl. 1873 (insbes. Kap. I: „Magier und Hexerei"); H. Ch. Lea, History of the Inquisition in the Middle Age, New-York 1888, vol. II, p. 379—549; Andr. Dickson White (nordamerik. Botschafter in Berlin); The Warfare of Science, London 1876, später in erweiterter Neubearbeitung unt. d. Titel: A history of the warfare of science with theology in Christendom, 2 vols., London, Macmillan, 1896 (darin bes. die Kapitel: Witchcraft; Demoniacal possession and insanity; Diabolism and hysteria — präziser und reichhalt. als Lecky, dessen Angaben bes. in Bezug auf Deutschland an Unvollständigkeit leiden).

2. *Territorial- und lokalgeschichtliche Litteratur.* Aus der fast unermeßlichen Fülle hieher gehöriger Spezialschriften (— s. den Ueberblick wenigstens über einen Teil der auf Deutschland und die Schweiz bezüglichen bei Nippold a. a. O., S. 76—80) sei hier einiges hauptsächlich Wichtige hervorgehoben.

Für *Österreich*: Hormayrs Taschenb. f. vaterländ. Geschichte 1831; L. Kopp, Die Hexenprozesse und ihre Gegner in Tyrol, Innsbruck 1874; Soldan-Heppe I, 493—498; II, 90 bis 93. 133—137. 269—278. Ferner Holzinger, Zur Naturgeschichte der Hexen (mit bes. Bez. auf Steiermark), Graz 1883; W. Ruland, Steirische Hexenprozesse, in G. Steinhausens „Beiträge z. Kulturgeschichte" a. a. O. 1898 (besonders über den großen Hexenprozeß in der Herrschaft Gleichenberg, dem gegen 90 Personen auf einmal erlagen).

Für die *Schweiz*: Fischer, Die Basler Hexenprozesse, Basel 1840; Trechsel, Das Hexenwesen im Kanton Bern (im „Berner Taschenbuch" 1870) u. a. m. (siehe Nippold S. 78 f.). Ferner Soldan-Heppe I, 498—511; II, 137—144; 315—327.

Für *Bayern*: Riezler, Gesch. der Hexenprozesse in Bayern, im Lichte der allgem. Entwickelung dargestellt, Stuttgart 1896 (ein bes. reichhaltiges Werk; vgl. die Rec. v. Chroust: DZG 1897, Monatsh. 7/8).

Für den *Schwarzwald* und *Breisgau*: Schreiber, im Taschenb. für Geschichte und Altertum in Süddeutschland 1846.

Für *Würzburg, Bamberg, Fulda*: Gropp, v. Bamberg u. a. ält. Quellen, verarbeitet bei Soldan-Heppe, bes. II, 37 ff.; vgl. Roskoff, l. c.).

Für *Pommern*: M. v. Stojentin, Aktenmäßige Nachrichten von Hexenprozessen und Zaubereien im ehemaligen Herzogt. Pommern, in Steinhausens „Beiträgen ꝛc. a. a. O. (1898).

Für *Kurtrier*: Linden, Gesta Trevirorum III; Marx, Gesch. des Erzstifts Trier u. a. ältere Werke; Soldan-H. II, 23 ff.); A. Richel, Zwei Hexenprozesse aus dem 16. Jahrhundert (speziell aus den J. 1581—89), in Steinhausens Beitr. l. c.

Für den *Niederrhein*: E. Pauls, Ueber Zauberwesen und Hexenwahn am Niederrhein, in den Beiträgen z. Gesch. des Niederrheins, Bd XIII, 1898; desgleichen C. Binz in der unten anzuführenden Monographie über Wier.

Für die *Niederlande*: Moll, Die vorreformator. Kirchengesch. der Niederlande, deutsch v. Zuppke, Lpz. 1895, S. 681 ff.; Soldan-Herp. I, 511—514.

Für *Frankreich*: Esquirol, Des maladies mentales, 2 vols. Paris 1838; Calmeil, De la Folie, ibid. 1845; Soldan-H. I, 223—258. 522—524; II, 163—174.

Für *Spanien*: Llorente, Gesch. der span. Inquisition II, c. 15; III, c. 37; IV, c. 46; Soldan-Heppe, I, 517 f.; II, 162 f. 314 f.

Für *Italien*: Daru, Hist. de Venise, I, 463; Soldan-H. I, 514—517; II, 328 f.

Für *Schweden* (insb. betr. den berüchtigten Prozeß von Mora u. Elfdale vom Jahre 1669): Horst, Zauberbiblioth. I, 212 ff.; Soldan-H. II, 175—178.

Für *England*: H. Tuke, History of Insanity in the British Isles, Lond. 1882; Soldan-Heppe I, 518—522; II, 144—152.

Für *Nordamerika*: Drake, The witchcraft delusion in New England, 3 vols., und Upham, History of Salem witchcraft, 2 vols. (beide vielfach benutzt von White l. c.); vgl. Soldan-Heppe II, 152—160.

Das Wort Hexe (althd. hazes, hazus; mhd. hecse, hexse; vgl. engl. hag und niederl. heks) ist wohl von hac „Gebüsch, Haag" herzuleiten, bedeutet also „ein Busch- oder Waldweib" (so Weigand, Deutsches Wörterb., 2. A., s. v.; ähnlich M. Heyne in Grimms Wörterbuch IV, 2, 1299: „die das Landgut, Feld und Flur Schädigende"). Im uralten Volksglauben erscheint die Hexe stets nur als eine Person, die durch übernatürliche Mittel das Besitztum der Nachbarn und Einwohner eines Bezirkes schädigt und namentlich ihre zerstörende Thätigkeit auf Korn und Wein, auf das Vieh, seine Weide und seine Mast, die Eicheln richtet. — Zauberei ist ein Handeln, in welchem der Handelnde es versucht, durch die Hilfe übernatürlicher Kräfte, insbesondere untergeordneter Geisterwesen, etwas zu bewirken, und darum mit diesen irgend eine Gemeinschaft einzugehen. So schließt sie den Glauben ein, nicht nur, daß solche untergeordnete Mächte existieren, sondern auch daß sie sich finden lassen, daß es Mittel und Wege gebe in ein solches Gemeinschaftsverhältnis zu ihnen zu treten, und eine Wissenschaft der Magie (s. d.), wie man ihre Unterstützung sich dienstbar machen könne. Was nun auf dem Grunde solcher Voraussetzungen geschieht, das kann auch aus anderen Gründen strafbar sein, z. B. Beschädigung eines andern, Unzucht u. s. f., und es kann darum, auch abgesehen von jenen Voraussetzungen, vom weltlichen Richter bestraft werden. Es kann aber auch allein um jener Voraussetzungen willen strafbar gefunden werden; dies letztere aber wohl nur von den Vertretern der Offenbarungsreligion, wenn von deren eigenen Bekennern die Zauberei versucht wird. Und hier kann dann entweder nur der Abfall von Gott und der Ungehorsam, die Abgötterei, welche in der Zauberei liegt, strafbar gefunden, aber Dasein und Macht der Wesen, welchen sie vertraut, geleugnet oder dahingestellt gelassen

werden; oder das Dasein derselben zwar zugegeben, aber ein solcher Verkehr mit ihnen und ein Dienstverhältnis zu ihnen verworfen werden. So verwarf schon die mosaische Gesetzgebung die Zauberei, 5 Mos. 18, 10 ff. u. a. Ebenso that von Alters her die christliche Kirche, und zwar in jener zwiefachen, nicht immer trennbaren Weise, daß sie entweder die Voraussetzungen derer, welche Zauberei versuchten, als irrig und ihre Künste als nichtig ansah, oder positive Gottlosigkeit, Abkehr von Gott und Hingabe an den Teufel darin erblickte. Die erstere Vorstellungsweise und damit eine mildere Praxis gegen Zauberei herrscht im früheren Mittelalter (bis zum 13. Jahrhundert) entschieden noch vor. Die Synode zu Reisbach 799 fordert zwar Maßregeln der Kirchenbuße gegen der Zauberei überführte Weiber, setzt aber ausdrücklich hinzu: am Leben dürfe ihnen nichts geschehen (Synod. Reispac. c. 15, vgl. Hefele III, 730). Auf ähnlichem Standpunkt steht noch Johannes Damascenus, dessen Schrift „Über Drachen und Hexen" (*Περὶ δρακόντων, περὶ στριγγῶν*, MSG t. 94, p. 1599—1604) sich gegen den bei Juden und Sarazenen verbreiteten Aberglauben wendet, wonach Drachen sich in Menschen verwandeln könnten und durch die Luft fahrende Weiber allerlei Greuel des Blutsaugens, Leberverschlingens, des Erwürgens von Knaben ꝛc. zu vollbringen vermöchten; steht desgleichen Agobard von Lyon (gest. 840) als Bekämpfer des Aberglaubens seiner Zeit; steht jener in die Rechtsbücher eines Burkard und Ivo, ja ins Decret. Gratiani (c. 26, qu. 5) übergegangene pseudo-ancyranische Kanon, welcher das Volk über die Nichtigkeit des Hexenwesens, als auf leeren Wahn hinauslaufend, zu belehren gebietet (vgl. Döllinger, Das Papsttum [Neubearbeitung des „Janus" von J. Friedrich, München 1892], S. 123 f. 424), steht Joh. von Salisbury, gest. 1180, dessen Policraticus (I, c. 9—13) von teuflischer Magie noch nichts weiß, vielmehr die verschiedenen Arten des Zauberglaubens zu den Fabeln und Illusionen rechnet (Döllinger ebd.). — Erst als seit dem Beginne des 13. Jahrhunderts das verschärfte Vorgehen der Kirchenzucht gegen Häresie und Auflehnung zur Einrichtung der Inquisition führte, erstreckte diese stets ihre Aufmerksamkeit auch mit auf Zauberei. Und vorzüglich wirksam wurde die hierdurch bewirkte Verbindung von Magie und Häresie dadurch, daß nun die eine zugleich als der andern wesensverwandt und als Zeichen der andern, beide als Abfall von Gott zu bösen Geistern, und beide als zwiefach strafbar betrachtet werden konnten. Gerade die Inquisition war es, welche diesen Aberglauben im Volke ausbreitete und befestigte. Sie und ihre Herren, die Päpste, tragen eine Hauptschuld an der dadurch bewirkten Vergiftung des Volkes (vgl. überhaupt Döllinger-Friedrich l. c., S. 125—131 und Soldan-Heppe I, 189—223). Schon Gregor IX. fordert in einer Bulle von 1231 (bei Mansi XXIII, 323) das weltliche Schwert zur Ausrottung von ketzerischen Teufelsbündnern auf, in deren Versammlungen der Teufel bald als Kröte, bald als bleiches Gespenst, bald als schwarzer Kater zu erscheinen pflege (welche Bulle fälschlich auf die Stedinger bezogen worden ist, s. Döll. S. 444). Er verdankte diese Information vorzugsweise dem Konrad von Marburg — ähnlich wie später Clemens V. bei seinem Vorgehen gegen die Templer durch seine Inquisitoren von Nimes derartige ungeheuerliche Teufelsgeschichten (vom Teufel als schwarzen Kater, von weiblichen Inkubus-Dämonen ꝛc.) erfuhr. Dominikanische Theologen wurden die hauptsächlichen Förderer dieses Aberglaubens an Teufelsbündnisse und an Buhlerei der Hexen und Zauberer mit Inkubi und Sukkubi — wofür sie bes. Augustin De Civ. Dei XV, 23 als Autorität geltend machten. Im Jahre 1376 schrieb der Dominikaner und Inquisitor Nikolaus Eymerikus sein Directorium inquisitorum, welches für die erste ausführlichere Anweisung der Inquisitoren zu ihrem Geschäfte gilt, und worin bereits fast jede magische Übung ohne weiteres als ketzerisch betrachtet und schon darum vor das Forum der Inquisition gezogen ist. Alle Zauberer sind nach diesem „Goldenen Buch der Glaubenswächter" (vgl. Hansen, a. a. O., S. 400) infideles, superstitiosi, apostatae, fallen also als ächte Häretiker unter die Kompetenz der Inquisitoren. Dann nach vorübergehendem Verfall der Praxis und nach einem Beschluß von 1398, durch welchen das Pariser Parlament den Hexenprozeß vom geistlichen Richter an den weltlichen verwies, gab Innocenz VIII. 1484 in seiner Bulle Summis desiderantes affectibus zwar nicht eine erste Begründung des Hexenprozesses, aber doch eine nachdrückliche Erneuerung der schon älteren Überweisung desselben an die Inquisition. Die Bulle bestätigt die Theorie, wonach Magie und Häresie als eng verwandt gelten sollten, und sie verschärft die Aufforderung, die außerordentlichen Befugnisse der Inquisitoren anzuerkennen und ihr Einschreiten gegen Zauberei aller Art in den Diöcesen Nord- und Süddeutschlands (insbes. der ausdrücklich hervorgehobenen Diöcese Straßburg) zu unterstützen. Die Gegner dieser Maßregeln, welchen Standes oder welcher Würde sie auch seien, werden mit Bann, Suspension, Interdikt u. a. furchtbaren

Strafen bedroht; nötigenfalls soll der weltliche Arm gegen sie angerufen werden (s. den vollständigen Text der Bulle bei Roskoff, S. 222—225, bezw. die Auszüge bei Soldan, Buchmann, Längin ꝛc.). Diese päpstliche Nachhilfe war besonders den damals in Deutschland als Inquisitoren angestellten Dominikanern Jakob Sprenger und Heinrich Krämer (Institoris) zugedacht, welche denn auch der Bulle alsbald ein größeres Werk zur Rechtfertigung eines solchen Inquirierens auf Zauberei, verbunden mit Anleitung zum richtigen Verfahren dabei, folgen ließen. Dies ist der Malleus maleficarum, zuerst gedruckt in Köln 1489, dann bis ins 17. Jahrhundert hinein öfters neu aufgelegt (Köln und Nürnberg 1494, Köln 1496. 1511. 1520; Lyon 1599. 1620; — vgl. auch die Sammlung Malleorum quorundam maleficorum, tomi duo, Frankfurt 1582). Im Titel steht nicht maleficorum, obwohl männliche Zauberer nicht ausgeschlossen und geleugnet sind, sondern nach der größeren Menge der Fälle und der im Buche selbst lib. I, quaest. VI ausführlich behaupteten, überwiegenden Neigung des weiblichen Geschlechtes zur Gemeinschaft mit dem Teufel, maleficarum (s. p. 95 der letzterwähnten Ausg. „dicitur enim femina a fe et minus, quia semper minorem habet et servat fidem, et hoc ex natura"). Das Werk giebt in seinem ersten Buche (tria continens, quae ad maleficium concurrunt, ut sunt daemon, maleficus et divina permissio, welcher letzte Begriff der göttlichen Zulassung dann den Dualismus, der mit so ausgedehnter Wirksamkeit des Teufels aufgerichtet wird, verdecken muß), den Nachweis des Vorkommens des Verbrechens und seiner Verwerflichkeit nach 5 Mos. 18; 3 Mos. 19 u. 20, desgl. nach Stellen des Augustin und des Thomas und nach der Erfahrung. Solcher Erfahrungen führt das zweite Buch weitere an, fügt aber auch schon Verhaltungsregeln bei, untersucht zuerst quibus maleficus nocere non potest (die Inquisitoren oder alle, welche sonst „officio aliquo publico contra maleficos insistunt", sind nach S. 212 schon durch ihr Amt geschützt), und dann die modos tollendi et curandi maleficia. Zu dem eigentlichen Prozeßverfahren wird erst im dritten Buche Anleitung gegeben. Wenn auch die Kompetenz der ordentlichen geistlichen und weltlichen Richter zum Verfahren gegen maleficas et earum fautores zugegeben wird, so wird doch andererseits durch die Nachweisung des Zusammenhanges zwischen Zauberei und Häresie den Inquisitoren, welche gegen die letztere zu verfahren verpflichtet sind, auch zum Einschreiten gegen die erstere wieder mehr Zuständigkeit vindiziert. Sie sollen dann nicht erst auf einen Ankläger warten müssen, sondern auf Anzeigen sogleich von Amtswegen verfahren; die Zeugen brauchen nicht genannt zu werden; ein Defensor ist nicht immer nötig, ein zu eifriger Defensor aber ist selbst als des Verbrechens verdächtig anzusehen, welches er entschuldigt. Schon werden auch für den Gebrauch der Folter, fürs Abschneiden aller Haare vom Körper der Hexe u. s. f. so gründliche Vorschriften gegeben, daß selbst hierin der spätern Zeit nicht viel hinzuzuthun geblieben wäre, wäre sie nicht gerade in dieser Hinsicht besonders erfinderisch gewesen. — Die am reichlichsten in dem Werke als gelehrte Autorität zitierte Schrift ist der Formicarius des Dominikaners Joh. Nider (gest. 1438), worin, anknüpfend an Spr. Sa 6, 6, in Form eines Gesprächs zwischen einem Faulen und einem Theologen zahlreiche anekdotenhafte Mitteilungen über Verbrechen der Hexen mit Dämonen ꝛc., sowie über das inquisitorische Vorgehen dagegen geboten sind. Wie dieses Ameisenbuch verschiedenen Ausgaben des Hexenhammers in vollständigem Texte als Anhang beigegeben ist, so steht demselben ein empfehlendes Gutachten der Kölner theol. Fakultät regelmäßig voran (welche Kölner Approbationsschrift übrigens neuerdings durch J. Hansen [in der Westdeutschen Ztschr. f. Geschichte und Kunst, Bd 17, S. 119—168] als eine Fälschung erwiesen worden ist). Vgl. noch Soldan-Heppe I, 267—289, sowie betreffs Niders die Monographie von Schieler, Mag. Joh. Nieder, Mainz 1885, S. 226 ff.

So wurde wenige Jahrzehnte vor der Reformationsepoche eine unheimliche Steigerung des Hexenwahns und der grausamen Behandlung der angeblichen Hexen bewirkt, und zwar teils unmittelbar von Rom aus, teils unter Zustimmung und Begünstigung der Päpste. Vergebens haben neuere Apologeten des Papsttums die unheilvolle Bedeutung jener Hexenbulle Innocenz' VIII. möglichst abzuschwächen versucht (Sauter, Die Hexenbulle, Ulm 1884; Haller, Kath. Schweizerblätter VIII, 1892; Finke im HJG XIV, 341 f.; vgl. Pastor in Janssens Geschichte des deutschen Volks VIII, 495. 507 und in Gesch. der Päpste III, 250 ff.). Daß in dem Sprenger-Krämerschen Werke der richtige Kommentar zu jener Bulle geliefert worden war, zeigt nicht nur die wesentliche Übereinstimmung des in der Folge von päpstlichen Hoftheologen wie Silvester Mazzolini Prierias (De strigimagarum daemonumque mirandis l. III, Rom 1521), Bartholom. Spina (Quaestio de strigibus, 1523 u. a., über das Zauber- und Hexenwesen Gelehrten, sondern oben-

drein der Umstand, daß schon Alexander VI., Julius II., Leo X. und Hadrian VI, also vier der nächsten päpstlichen Nachfolger jenes Innocenz, gegen die Magie gerichtete Bullen von wesentlich gleicher Haltung wie die seinige erlassen haben (s. die Texte derselben nebst noch anderen derartigen bei Peter Binsfeld, Tractat. de confess. maleficarum et sagarum, Trier 1596, p. 762ss., und vgl. überhaupt Döll.-Friedrich, S. 128 ff.). — Daß von den Vorkämpfern der reformatorischen Bewegung keine prinzipielle Opposition gegen den in Rede stehenden Wahn erhoben wurde und so das Wüten der Hexenprozeß-Epidemie die Länder der Evangelischen ziemlich ebenso heftig und anhaltend wie die des Katholicismus heimgesucht hat, beruhte darauf, daß überhaupt der geistige Horizont der abendländisch-christlichen Welt seinen während der letzten Jahrhunderte des MAs erlangten Charakter nur sehr langsam zu ändern vermochte (s. u.) und daß namentlich in Bezug auf das Rechtswesen die überlieferten Zustände und Bestrebungen aufs Festeste eingewurzelt waren. Die fürstlichen Schirmherrn der Reformation samt ihren weltlichen Räten tragen in viel höherem Grade als ihre Theologen die Verantwortung für die betreffenden Greuel. Sie wollen, angesichts des strengen Vorgehens der Bischöfe gegen das Hexen- und Zauberwesen, ihrerseits nicht unthätig bleiben und treten so in der Grausamkeit der Maßregeln zu diesem Zwecke mit denselben in Konkurrenz.

Kurfürst August von Sachsen setzt in seiner Kriminalordnung vom Jahre 1572 den Feuertod darauf, „so Jemand in Vergessung seines christlichen Glaubens mit dem Teufel ein Verbündnis aufrichtet, umgehet oder zu schaffen hat“ „Bis in das 15. Jahrhundert“, sagt Wächter (s. ob. 1) „kamen in Deutschland wohl da und dort Prozesse wegen Zauberei vor und wurden Zauberer und Zauberinnen verurteilt; aber wenn wir die Fälle ausnehmen, in welchen die Angeschuldigten nebenbei wirkliche Verbrechen begingen, wie Giftmischerei, Kindsmord, Betrug u. a., so waren solche Verurteilungen durch wirkliche Gerichte selten. Nun aber, vom Ende des 15. Jahrhunderts an, scheint Deutschland von einer wahren Hexenepidemie ergriffen worden zu sein; die Hexenprozesse kamen wahrhaft an die Tagesordnung; tausende von Unglücklichen wurden von da an bis in den Anfang des 18. Jahrhunderts verbrannt und alle — auf ihr Geständnis hin“ Die nur allzu zahlreichen unglücklichen Opfer dieses Verfahrens (nach mäßigster Schätzung gegen 100 000, nach höher greifenden Annahmen mehrere Millionen), nicht nur aus der katholischen, sondern auch aus der protestantischen Kirche, nicht nur aus Deutschland, sondern auch aus Frankreich, Italien, Spanien, den Niederlanden, England &c, können hier nicht einmal in einer Auswahl gegeben werden (s. o. d. Litt., Nr. 2). Die Hauptschuld am Zunehmen der Menge der Fälle, besonders seit den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts, trägt, wie schon angedeutet, die „Säkularisierung“ des Hexenprozesses, d. h. seine Übertragung an weltliche Richter, wie dies vornehmlich in den protestantischen Ländern geschah, und die hier zugleich seit dem 15. Jahrhundert eingetretene Änderung im Verfahren, daß man nun auch hier „das alte, rein formelle Beweissystem zu verlassen, alles vom Geständnisse der Angeschuldigten abhängig zu machen, dieses auf alle Weise herbeizuführen“, und darum „nach dem Vorgange der geistlichen Gerichte und der italienischen Praxis und Doktrin“ auch in Deutschland durch die Folter herbeizuschaffen anfing. In gleicher Richtung wirkten seit dem Verfall philosophischer und humanistischer Bildung in Deutschland die vermehrte Leichtgläubigkeit und die Vorliebe für möglichst roh und phantastisch ausgeschmückte Doktrinen. Die erleuchtetsten Theologen der verschiedensten Konfessionen hingen mit Überzeugung an einem derben Hexenglauben und verteidigten ihn als ein Stück der aufrecht zu erhaltenden Orthodoxie. Luther — in dessen hierher gehörigen Aussprüchen übrigens auch manche Warnung vor Leichtgläubigkeit gegenüber den Gerüchten über Zauberei u. dgl. anzutreffen ist und die Beziehung aufs Hexenwesen überhaupt hinter die Äußerungen über den Teufel und sein Reich im allgemeinen stark zurücktritt — stand in dieser Hinsicht keineswegs allein. Er wurde vielmehr an Härte der betr. Anschauungen und Urteile durch die Theologen des Reformiertentums durchschnittlich übertroffen; — gegenüber Lecky I, 47 ff., der dies verkennt und die Vorurteile lutherfeindlicher Ultramontanen mehr oder weniger teilt, s. sogar White [in dem cit. Kap. über Demoniacal possession, geg. E.] und besonders Längin a. a. O. (vgl. Christl. Welt, S. 798). Seitens der Naturforschung ging noch keine durch wirkliche Erkenntnis gestützte Gegenwirkung aus und der im Volke, besonders seit dem 30jährigen Kriege zunehmenden sittlichen Verwilderung und Roheit entsprach jener Glaube nur zu sehr. Die Volksmasse unterstützte den Vollzug der von allgemeinem Vorurteil diktierten Urteilssprüche und die Furcht vor diesem herrschenden Vorurteil schloß lange auch den Wenigen den Mund, welche die greuliche Verirrung als solche erkannten. Nur in seltenen Fällen scheint den unglücklichen Opfern der Blutrichter der sich regende

Volksunwille oder die bessere Einsicht einzelner Behörden zu Hilfe gekommen zu sein (wie dies 1594 zu Nördlingen geschah, als die Standhaftigkeit einer Unschuldigen, die trotz 56maliger Folterung kein Geständnis abgelegt hatte, zur Ursache der Einstellung der seit vier Jahren hier wütenden Prozeßgreuel wurde; vgl. Weng, Die Hexenprozesse in Nördl., 1838, sowie Ch. Welt, S. 794). — Unter den Theoretikern, welche das Verfahren in den Hexenprozessen mit seinen Voraussetzungen noch im 16. Jahrhundert zu rechtfertigen versuchten, waren unter den Katholiken die vornehmsten Jean Bodin (Magorum Daemonomania 1579), der schon erwähnte Trierer Weihbischof Peter Binsfeld aus Luxemburg (gest. 1598) und vornehmlich die Jesuiten Martin Delrio aus Antwerpen, gest. 1608 (Disquisitiones magicae 1599) und Georg Stengel zu Ingolstadt (gest. 1651), (De Judiciis divinis u. a.) — von welchen beiden namentlich der erstere auf diesem Gebiete eine traurige Berühmtheit erlangt hat. Aus dem protestantischen Lager gehören hierher: der Heidelberger Arzt Thomas Erastus (s. d. A. Bd V S. 444f.), Verfasser einer Repetitio disputationis de lamiis seu strigibus (Basel 1578), König Jakob I. von England (Daemonologia), sowie aus dem 17. Jahrhundert vor allem Benedikt Carpzov (geb. 1595, gest. 1666), der sich der Fällung von nicht weniger als 20000 Todesurteilen rühmen konnte und zur hierher gehörigen Litteratur namentlich eine Practica nova rerum criminalium (1635) beigesteuert hat.

An die Spitze der neueren Bestreiter des Unwesens der Hexenprozesse pflegten bis vor kurzem protestantische wie katholische Darsteller (z. B. Jungmann im Kathol. Magazin, Münster 1847, Bd 3; Hergenröther, Lehrb. der KG III², 382f.) mit Vorliebe die Jesuiten Tanner und Spee — mit Nennung etwa noch einiger katholischen Vorläufer derselben (wie Cornelius Loos ꝛc.), zu stellen. Es ist das Verdienst des Bonner Medizinprofessors C. Binz, dieser Einseitigkeit durch den Nachweis einer Reihe protestantischer Hexenprozeßgegner aus noch früherer Zeit als diese Katholiken entgegengetreten zu sein. Dem Lutheraner Johann Weier (Wierus), herzogl. Cleveschem Leibarzt, gest. 1588, Verfasser der ältesten lateinischen Gegenschrift: De praestigiis daemonum (1563; 2. Aufl. 1564; 7. Aufl. 1567), sind — wie Binz in der auf ihn bezüglichen Monographie: Dr. Joh. Weier, ein rheinischer Arzt, der erste Bekämpfer des Hexenwahns (2. A. Berlin 1896) nachweist — noch im Laufe des 16. Jahrhunderts mehrere tüchtige Mitstreiter gegen ebendenselben Wahn gefolgt. So die deutschen Protestanten Joh. Ewich, Arzt zu Bremen (1584), Joh. Geo. Gödelmann, Prof. juris in Rostock (1584 bezw. 1590) und Augustin Lercheimer (eigentl. Hermann Witekind), Professor in Heidelberg, Verfasser von „Christlich Bedencken und Erinnerung von Zauberei ꝛc., Heidelberg 1585 (— der ersten deutsch abgefaßten Kontroversschrift für die in Rede stehende Sache, neu herausgeg. von A. Birlinger und C. Binz, Straßburg 1888); ferner der englische Gutsbesitzer Reginald Scot (gest. 1599), Verfasser des auf Weier sich stützenden Buches The discovery of witchcraft, 1584, das mit besonderer Energie gegen die Hexenverbrenner zu Felde zieht und im folgenden Jahrhundert zwei weitere Auflagen (1651 und 1655) erlebte. Auch der arminianisch gerichtete reformierte Pfarrer Joh. Greve zu Arnheim in Holland, dessen Tribunal reformatum 1622 in erster Aufl. ans Licht trat (s. darüber Binz, Weier ꝛc. S. 117—119), gehört zu diesen protestantischen Vorgängern der Jesuiten Tanner und Spee. Denn des ersteren Theologia scholastica erschien erst vier Jahre nach dem Greveschen Buche (Ingolstadt 1626, 4 voll. f.), und sowohl in diesem Werke, wie in dem nach weiteren fünf Jahren erschienenen Speeschen wird nicht sowohl der Hexenwahn als nur das grausame Prozeßverfahren gegen die Hexen bekämpft. Was die Schrift des edlen Friedrich von Spee (gest. 1635) betrifft, die Cautio criminalis seu de processibus contra sagas (zuerst anonym zu Rinteln 1631 gedruckt, in 2. Aufl. schon 1632 zu Frankfurt und dann noch öfter), so besteht ihre hervorragende Bedeutung in der kühnen Energie, womit sie gegen die Hauptverteidiger des bisherigen Hexenprozeßverfahrens (namentlich Binsfeld und Delrio) zu Felde zieht, sowie in ihrem glücklichen schriftstellerischen Erfolge, kraft dessen sie zuerst „auch den Fürsten die Augen über den wahren Stand der Sache geöffnet hat" Am Ende des 17 Jahrhunderts folgte dann Balthasar Bekker (s. d. A. Bd II S. 545f.), der Verfasser der „Bezauberten Welt" (1691 u. ö.), sowie zu Anfang des 18. Christian Thomasius (Theses de crimine magiae 1701). Auch diese beiden stießen noch auf heftigen Widerspruch und Widerstand. Bekker, welcher den Teufel nach der hl. Schrift höchstens als einen machtlosen gefallenen Geist anerkennen wollte, wurde wegen seines Buches noch abgesetzt, und auch gegen Thomasius, welcher hier viel mehr eingeräumt hatte, erhoben sich noch Juristen und Theologen. Aber durch das, was sie erreicht hatten, um den Voraussetzungen des Hexenprozesses ihren Grund zu entziehen,

ist doch seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts die Praxis desselben allmählich überall gelinder geworden bis zum endlichen Erlöschen.

Allerdings hat auch das Jahrhundert der Aufklärung noch einzelne amtliche Hexenmorde, selbst auf deutschem und deutsch-schweizerischem Boden erlebt. So 1749 in Würzburg die Verbrennung der Nonne Marie Renate Singer (s. J. Friedrich, Jgn. v. Döllinger, Bd I, München 1899, S. 10); 1775 in Memmingen die Enthauptung der Taglöhnerin Anna Maria Schwägelin und noch 1782 die der Dienstmagd Anna Göldi zu Glarus (s. überhaupt Binz, Dr. J. Weier ꝛc. S. 128 f. und Soldan-Heppe II, 281 ff. 315 ff.). Seitdem ist die unheimliche Epidemie, wie es scheint wenigstens aus dem europäischen Kulturbereiche verschwunden. Etwaigen auf ihre Zurückrufung hinzielenden Bestrebungen des Ultramontanismus würde der moderne Staat sein brachium saeculare versagen. Daß aber im katholischen Mittel- und Südamerika noch in der 2. Hälfte unseres Jahrhunderts verschiedene der Hexerei angeklagte Personen lebendig verbrannt worden sind — 1860 eine Frau zu Camargo in Mexiko; 1874 eine Frau und ihr Sohn zu S. Juan de Jacobo im mexikanischen Staat Sinaloa; 1888 eine Frau nach mehrmaliger Geißelung auf dem Marktplatz einer Stadt in Peru — scheint glaubwürdig überliefert zu sein (vgl. Nippold S. 11 f.; Chr. Welt a. a. O., S. 813). Und ein Fortleben des solchen Greueln ursprünglich zu Grunde liegenden Wahns findet hier und da im heutigen Romanismus sicherlich noch statt. Mögen Versuche zur Repristination des Hexenglaubens mit historischen Mitteln, wie u. a. J. Görres (in Bd III und IV seiner „Christl. Mystik") sie seinerzeit angestrengt hat, seitens der deutschen katholischen Wissenschaft abgelehnt werden, und mag desgleichen diese Wissenschaft in der Mehrzahl ihrer Vertreter vielleicht nicht auf dem Standpunkt solcher Autoren stehen wie z. B. Bischofsberger, der Verfasser des berüchtigten Buchs über die „Verwaltung des Exorcistats nach Maßgabe des römischen Benediktionale" (vgl. darüber R. Weitbrecht in den deutsch-ev. Blättern, Nov. 1884; auch schon Nippold a. a. O., S. 18 ff.): für die theoretischen Grundlagen des in Rede stehenden Wahnglaubens bildet das thomistische System, die offizielle Normaltheologie und -philosophie der heutigen Kirche Roms, eine Basis von bis jetzt durch nichts erschütterter Festigkeit. Und daß zum Festhalten selbst an den bedenklichsten Sätzen dieses Systems fortwährend die stärkste Neigung in Rom vorhanden ist, hat erst jüngst wieder das Verhalten Leos XIII. und seiner Umgebung bei dem berüchtigten Taxil-Handel mit erschreckender Deutlichkeit zu tage treten lassen. Nur der glaubensfeste Anschluß an die reine, unverfälschte und unverkürzte Wahrheit des Evangeliums vermag, wie von aller Geistesknechtschaft sonstiger Art, so auch von dieser traurigen Form des Aberglaubens frei zu machen. (**Plitt** †) **Zöckler.**

Heynlin, Johannes, de Lapide, gest. 1496. — Biographisches: Trithemius, Liber de scriptoribus ecclesiasticis 1494, mit einer Vorrede von Heynlin, zeitgenössische Quelle; Athenae Rauricae 1778 (fehlerhaft); Fr. Fischer: Johannes Heynlin, Basel 1851 (ungenau); Wilh. Vischer, Gesch. der Universität Basel, Basel 1860, S. 157—166 (nur biographische Skizze, aber grundlegend). „Eine gründliche Monographie über Heynlin wäre eine sehr wünschenswerte und belohnende Arbeit" (Vischer). — Einzeltexte und Studien: Ueber Heynlins Anteil an den logischen Streitigkeiten: Prantl, Geschichte der Logik, Bd 4, S. 186 ff. und 299; vgl. dessen Artikel: „Heynlin" in ADB. Ueber Heynlins Beziehungen zur Universität Paris: Denifle und Châtelain, Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis. Liber receptarum nationis Alemanniae, T. II, col. 903. 907. 913. 916 917. 921). Ueber Heynlins Verdienste um die Buchdruckerkunst: A. Claudin, The first Pais Press, an account of the books printed for G. Fichet and J. Heynlin in the Sorbonne 1470—1472 (Illustrated Monographs issued by the Bibliographical Society Nr. VI), London 1898 p. 35—37, und Not. 2. 3. 8. 9. Ueber Heynlin als Bücherfreund: Carl Christoph Bernoulli, Basels Klosterbibliotheken. Ueber Heynlins Stellung als Prediger: Johannes Bernoulli, Die Kirchengemeinden Basels vor der Reformation. (Beides in: Basler Jahrbuch 1895.) Das Britische Museum besitzt eine Sammlung von etwa 16 verschiedenen Drucken von Heynlins Traktat gegen den Mißbrauch der Messe.

Von Johannes Heynlin de Lapide sind von vornherein zwei oder drei gleichnamige und gleichzeitige Gelehrte deutlich zu sondern: 1. ein Engländer Johannes de Lapide, der 1418 in Paris studierte (Denifle und Châtelain, Auctarium Chartularii universitatis Parisiensis, Liber procurationis nationis Anglicanae, Paris 1897, tom. II, col. 242); 2. ein Johannes de Lapide, der 1422 als lic. leg. und bacc. jur. canon. in Köln immatrikuliert war (Keussen, Matrikel der Universität Köln I, 189) und 1430 als magister artium das Rektorat der Universität Leipzig bekleidete (Friedberg, Das Collegium juridicum, ein Beitrag zur Geschichte der Leipziger Juristenfakultät, S. 98); 3. ein Jo-

hannes de Lapide, adeliger Geburt aus der Diöcese Konstanz, vielleicht von Stein am Rhein, der 1461 der Artistenfakultät von Freiburg i. Br. angehört und 1463 mit Geiler von Kaisersberg daselbst promovierte (Schreiber, Geschichte der Albrecht-Ludwigs-Universität zu Freiburg, Tl. I, S. 234).

Die Heimat des Johannes Heynlin ist nach mehr als einem urkundlichen Beleg die Diöcese Speyer. de Lapide wird daher am besten auf die badische Ortschaft Stein, zwischen Pforzheim, Durlach und Bretten, als den Geburtsort Heynlins bezogen. Sein Geburtsjahr können wir nur durch Vermutung zwischen 1425 und 1430 ansetzen. 1452 studierte er in Leipzig und schrieb damals seine Abhandlung zu den drei Büchern des Aristoteles von der Seele. Als Baccalaureus siedelt er dann 1454 nach Paris über, ist 1455 Licentiat, 1456 Magister, 1457 Prokurator und 1458 Rezeptor der Alamannennation und wird 1462 Socius der Sorbonne und vor 1463 Baccalaureus der Theologie. Dann kam er im Sommer 1464 nach Basel, wurde dort unter Rektor Johann Blicherod von Gotha immatrikuliert und wußte alsobald durch Energie und organisatorisches Geschick dem Realismus, den er sich in Paris angeeignet hatte, in der Artistenfakultät zum Durchbruch zu verhelfen. Er stand damals einer Burse vor und wurde bei der Fakultätsspaltung der Parteidekan der Realisten. 1466 jedoch kehrte er wieder nach Paris zurück und wurde am 28. März 1467 ein erstes Mal Prior der Sorbonne, trat dann aber bereits einen Monat später wegen Augenschwäche zurück. Am 24. März 1469 wurde er Rektor der Universität Paris, am 25. März 1470 zum zweitenmal Prior der Sorbonne und erwarb sich die ihm noch fehlenden theologischen Grade, 1471 den Licentiaten und 1472 den Doktor. Er hat neben seiner akademischen Wirksamkeit noch das große Verdienst, die Buchdruckerkunst in Paris eingeführt zu haben, und zwar durchaus als Privatunternehmen, gemeinsam mit Guillaume Fichet, hinter dem ein zahlungsfähiger Gönner stand; Heynlin dagegen, der in Basel die Druckerpresse kennen gelernt hatte, beschaffte zum Betrieb von Basel die Setzer, seinen Freund Michael Freyburger und zu dessen Assistenten zwei jüngere Gelehrte, Ulrich Gering von Konstanz und Martin Crantz von Stein; es waren die sogenannten alamannischen Brüder; auch Johannes Amerbach, der berühmte Basler Drucker, hat unter Heynlin in Paris studiert und sich noch später stets seines Beistandes erfreut. An dem großen Schlage, den bald darauf der Realismus gegen den Nominalismus führte, war Heynlin beteiligt; denn in dem Edikte vom 1. März 1473, womit Ludwig XI. den Nominalismus in ganz Frankreich unterdrückte, ist unter den Doktoren der theologischen Fakultät, die sich zu Gunsten des Realismus gegen den Nominalismus ausgesprochen hatten, auch Johannes de Lapide genannt. Aus unbekannten Beweggründen siedelte Heynlin 1474 abermals nach Basel über, diesmal jedoch wirkte er nicht im Dienst der Universität, sondern im Dienst der Kirche. Am ersten Adventsonntag 1474 in der Kirche zu Sankt Leonhard begann er seine hervorragende Thätigkeit als Prediger und setzte sie in verschiedenen Kirchen der Stadt fort bis zum Jahre 1478, wo er als Professor der Theologie an die das Jahr vorher gestiftete Universität Tübingen übersiedelte und schon im Herbste deren Rektor wurde. Doch verleidete ihm der Widerstand der Nominalisten Gabriel Biel und Paul Skriptoris den Aufenthalt, 1579 ist er Rektor des Stifts in Baden-Baden und 1580 entfaltete er eine strenge sittenreformatorische und pädagogische Thätigkeit in Bern. Da er aber dort nicht den gewünschten Erfolg fand, zog er sich erst wieder nach Baden und 1484 bleibend nach Basel zurück; hier war er Chorherr und Prediger am Münster, nahm aber dann, da gerade damals der Nominalistenstreit den höchsten Grad der Bitterkeit erreicht hatte, des Treibens müde, am Tage vor Mariä Himmelfahrt 1487 von seinen Zuhörern Abschied, um der Welt für immer Lebewohl zu sagen. Er that Profeß und verbrachte nun seine letzten Lebensjahre mit Gebet und einsamer litterarischer Thätigkeit in der Karthause von Kleinbasel. Der strenge Prior, Jakob Lauber erließ dem berühmten Untergebenen nicht das geringste von der harten Ordenszucht, nicht einmal in der Stadt predigen durfte er mehr, zum großen Bedauern seiner Verehrer, die da meinten, „er hätte nützer mit Predigen mögen syn" Aber Heynlin erwiderte, er habe nur eine Seele und für ihr Heil zu sorgen. Als er am 12. März 1496 starb, durfte ihm auch die Universität nicht das Grabmal errichten, dessen Stiftung namentlich Sebastian Brant nach Kräften betrieb. Seine ansehnliche Bibliothek kam aus der Karthause nach deren Entvölkerung durch die Reformation auf die Universitätsbibliothek. Sie bestand aus 233 gebundenen und 59 ungebundenen Büchern, darunter sind seine eigenen Schriften.

Heynlin war ungemein vielseitig. Das zeigt sich auch in seinen Schriften. Der Traktat zu Aristoteles, sein Leipziger Jugendwerk, blieb seine philosophische Hauptleistung.

Er hielt streng an Aristoteles fest und wollte weder von der diesseitigen noch von der jenseitigen Wirklichkeit der Ideen etwas wissen. Über den Meteorstein von Ensisheim schrieb er eine naturwissenschaftliche Abhandlung. Theologisch war er ein eifriger Vertreter der unbefleckten Empfängnis gegenüber dem Dominikaner Meffret. Liturgisch wirkte er für Reinigung des Meßformulars von den Auswüchsen; seine 1492 verfaßte Schrift gegen diese Mißbräuche fand jahrzehntelang die größte Verbreitung. 1492 leitete er die Ambrosiusausgabe des Johannes Amerbach. Seine handschriftlichen Predigten sind auf die genauere Bestimmung seiner kirchlichen und theologischen Gesinnung hin noch unerforscht. Im allgemeinen zeigt er eine merkwürdige Vereinigung von Konservatismus in theoretischen Dingen mit radikaler Energie für Fortschritt und Reform auf praktischem Gebiet. Er verzehrte sich vor Arbeitseifer und konnte der großen Unruhe seines Lebens schließlich nur dadurch steuern, daß er Mönch wurde. Nirgends war seines Bleibens lange; und doch hat er überall, wo er war und Hand anlegte, bedeutende Spuren hinterlassen. „Er war," sagt Vischer, „eine jener fast tragischen Erscheinungen, die noch kurz vor der Reformation einen besseren Zustand innerhalb der Schranken der römischen Kirche erstrebten, zuletzt aber resigniert sich zurückzogen, ohne deshalb umsonst gearbeitet zu haben."

(Herzog †) **Carl Alb. Bernoulli.**

Hierakas und die Hierakiten. — Litteratur: Walch, Hist. d. Ketzereien I, S. 815 bis 823; Neander KG I, 2, S. 1231—1236; meine Altchristl. Litt.-Gesch. I, S. 467f.

Hauptquelle für H., dessen Erscheinung für die Vorgeschichte des Mönchtums von Interesse ist, ist Epiph., haer. 67 (vgl. 55, 5 und 69, 7, sowie Ancorat. 82 und die Abschreiber Augustin, h. 47 und Praedest. 47). Aber schon Arius in dem von Nikomedien an Alexander v. Alex. geschriebenen Brief (Epiph., h. 67, 7; Athanas., de synod. Arimin. 16) erwähnt neben den Christologien des Valentin, Mani, Sabellius die eines Hierakas, die er nicht für die richtige hält (*οὐδ' ὡς Ἱέρακας λύχνον ἀπὸ λύχνου, ἢ ὡς λαμπάδα εἰς δύο*). Also muß schon damals der Mann und seine Lehre bekannt geworden sein. Es ist kein Grund vorhanden, in jenem Hierakas einen anderen als den von Epiphanius h. 67 bekämpften zu erblicken, zumal da dieser c. 3 unter Berufung auf Gewährsmänner erzählt, H. sei über 90 Jahre alt geworden. Also wird er spätestens um 275 geboren sein. Was Epiphanius von ihm zu erzählen weiß, ist folgendes: Hierakas lebte in Leontopolis, ein Mann von der ausgebreitetsten und vielseitigsten Gelehrsamkeit, gleichbewandert in der griechischen wie in der ägyptischen Litteratur, in der Medizin und den anderen exakten Wissenschaften (vielleicht auch in der Astronomie und Magie, fügt Epiphanius boshaft hinzu): *ὀξὺν κατὰ πάντα τρόπον* nennt ihn Epiphanius. Das A und NT konnte er fast auswendig und seine glänzende Gelehrsamkeit bekundete eine Reihe von Kommentaren in griechischer und ägyptischer Sprache (also wohl koptisch — eines der ältesten Zeugnisse für diese Sprache). So hat er ein größeres Werk über das Sechstagewerk geschrieben, auch Psalmen gedichtet u. s. w. Den Lebensunterhalt erwarb er sich durch Kalligraphie, welcher Kunst er auch noch im höchsten Alter obliegen konnte. Seine Lebensweise war streng asketisch: Epiphanius vermag sie nicht genug zu rühmen. Vom Wein enthielt er sich ganz, genoß überhaupt nur das Notwendigste, ebenso blieb er ehelos. Auf ähnlich gestimmte Gemüter übte er einen großen Einfluß (*δυνάμενος πεῖσαι ψυχάς*), und so sammelte sich um ihn ein Asketenverein; aber *οὐδεὶς μετ' αὐτῶν συνάγεται ἀλλὰ εἰ εἴη παρθένος ἢ μονάζων ἢ ἐγκρατὴς ἢ χήρα* (Frauen im Asketenverein c. 8). Einige seiner Schüler — Epiphanius wirft ihnen, nicht dem Lehrer, Heuchelei vor — steigerten noch die Asketik. Dieselbe ruhte auf einer theoretisch spekulativen Grundlage. H. erkannte in dem Gebot der *ἁγνεία, ἐγκράτεια,* vor allem der Ehelosigkeit den wesentlichen Unterschied zwischen dem A und NT. „Was hat denn der Logos neues gebracht?" so fragte er, „oder was ist denn das Neue, was der Eingeborene verkündet und eingesetzt hat? Etwa über die Furcht Gottes? das hatte schon das Gesetz. Oder über die Ehe? von ihr haben schon die Schriften (= das AT) gekündet. Oder über Neid, Habsucht und Ungerechtigkeit? das alles enthielt schon das AT, *ἓν δὲ μόνον τοῦτο κατορθῶσαι ἦλθε, τὸ τὴν ἐγκράτειαν κηρύξαι ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ ἑαυτῷ ἀναλέξασθαι ἁγνείαν κ. ἐγκράτειαν. Ἄνευ δὲ τούτου μὴ δύνασθαι ζῆν*". Er berief sich hierfür auf 1 Ko 7; Hbr 12, 14; Mt 19, 12; 25, 21. Die Auferstehung faßte er geistlich (*πνευματικὴ μυθολογία* sagt Epiphanius) und lehnte die restitutio carnis ausdrücklich ab; hierfür suchte er einen umfassenden Schriftbeweis zu geben, den er auch für andere dogmatische Fündlein, um mit Epiphanius zu reden, beizubringen unternahm. Von einem sinnlichen Paradies wollte er nichts wissen; noch wichtiger ist, daß er auf Grund von 1 Ti 2, 5

die Seligkeit auch der getauft sterbenden Kinder in Abrede stellte; denn ohne „Erkenntnis kein Kampf, ohne Kampf kein Lohn". Seine Orthodoxie in der Trinitätslehre bescheinigt ihm Epiphanius ausdrücklich. Dies steht mit der Notiz des Arius nicht in Widerspruch; denn aus des Arius Brief ist zu schließen, daß Hierakas einer gemildert-modalistischen Denkweise huldigte, die bekanntlich in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts von den Trägern der Orthodoxie nicht immer beanstandet wurde. Doch teilt Epiphanius mit, Hierakas habe sich besonderen Spekulationen über den hl. Geist hingegeben und, wie es scheint in einer besonderen Schrift, auf Grund von Hbr 7, 3 kombiniert mit Rö 8, 26 und Ascens. Isaiae 9 (vgl. Dillmann, Asc. Isaiae 1877 z. d. St.), gelehrt, d. h. Geist sei in Melchisedek erschienen.

(Hiezu vgl. Kunze: Marcus Eremita, 1895, S. 76 ff. 82 ff.). Daß es einen Kreis von „Hierakiten" mindestens bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts gegeben hat, bezeugt uns Macarius Aegyptius (Preuschen, Palladius und Rufinus, 1897, S. 124), der sie auch charakterisiert: Ein Asket im arsinoitischen Gau verführte gegen 300 Gläubige zur Lehre *τῶν λεγομένων Ἱερακιτῶν, οἵτινες λέγουσι μήτε τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀνθρώπινον ἀνειληφέναι σῶμα, μήτε μὴν τὸ ἡμέτερον ἀνίστασθαι σῶμα. καὶ πάλιν λέγουσι τρεῖς εἶναι ἀρχάς· θεὸν καὶ ὕλην καὶ κακίαν. καὶ πολλὰ ἕτερα ἐστὶ τὰ τῆς δυσσεβείας αὐτῶν ἀριστεύματα.* Vgl. dazu Kattenbusch, Apost. Symbol. II, 1, S. 242 ff.; Kunze i. d. NKlichen Zeitschr. VIII, 7, 1897, S. 550 ff.).

Hierakas ist ein alexandrinischer, christlich kirchlicher Gelehrter gewesen, der den von Origenes ausgegangenen Impulsen gefolgt ist. Sowohl sein strenger Biblicismus, der ihn zu Auslegungen wie der von Hbr 7, 3 geführt hat, als seine theoretisch-weltflüchtigen Neigungen und Spekulationen, lassen sich von dorther erklären. Ebendaher stammt sein Spiritualismus und Intellektualismus; letzterer tritt in der Leugnung der Seligkeit der Kinder besonders stark zu Tage. Auch sein gemäßigter Modalismus braucht nicht als Abfall von Origenes gedeutet zu werden. Denkwürdig aber ist, daß derselbe Mann sich nicht nur wie Origenes unausgesetzt mit den gesamten Wissenschaften, auch den exakten, beschäftigt, sondern auch einen Mönchsverein gegründet hat. Darf man annehmen, daß seine Mönche zugleich seine Schüler waren, so haben wir hier auf ägyptischen Boden eines der ersten Beispiele eines auch wissenschaftlich gerichteten Asketenvereins. Die nur teilweisen Übereinstimmungen des Hierakas mit den sog. Theodotianern (Beschäftigung mit den exakten Wissenschaften, Melchisedekspekulation) sind als zufällige zu beurteilen; die Benutzung der Asc. Isaiae als heiliger und authentischer Schrift ist für die Geschichte dieses Buches von Wichtigkeit. **Adolf Harnack.**

Hierarchie s. Kirche.

Hierokles, gest. nicht vor 306, Christenverfolger und litterarischer Bestreiter des Christentums, wahrscheinlich identisch mit dem Sossianus Hierocles einer palmyrenischen Inschrift C. I. L. III 133 = III 1661 aus der Zeit zwischen dem 1. März 293 und dem 1. Mai 305, dem Statthalter, dem praeses der Provinz, zu der Palmyra damals gehörte, nach Mommsen Arabia Libanensis, nach Marquardt Phoenice Libanesia. Nach Lactanz de mort. pers. 16, 4 ist H., ehe er praeses wurde, vicarius gewesen, womit das Vikariat einer mehrere Provinzen umfassenden Diözese nicht gemeint sein kann; man hat an die aus C. I. L. VI 1704 bekannte Stellung eines vicarius a consiliis sacris gedacht, über die Mommsen, Memorie dell' inst. arch. II, 1865, p. 327 sq. und Cuq, Mémoires présentés à l'acad. des inscr. I. série t. IX p. 474—479 gehandelt haben. Die Verantwortung für den Ausbruch der diokletianischen Verfolgung wird dem H. in hervorragendem Maße zugeschrieben; de mort. pers. a. a. O. wird er auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem genannt, Lact. div. inst. 5, 2, 12 sogar auctor in primis faciendae persecutionis. Eben als Statthalter von Bithynien war er in Nicomedien am Ausgangspunkte und im Mittelpunkte der Verfolgung; er befand sich in diesem Amte, als am 23. Februar 303 die Kirche in Nicomedien zerstört und am folgenden Tage das erste Edikt gegen die Christen angeschlagen wurde. Die Ansicht, damals sei Flaccinus Statthalter von Bithynien und Hierocles erst sein Nachfolger gewesen, ruht auf einem Mißverständnis von Lact. de mort. pers. 16, 3; der praefectus Flaccinus war nicht Statthalter, sondern praefectus praetorio, vgl. Borghesi, Oeuvres complètes X, Paris 1897, p. 154. H. war tum e numero iudicum (Lact. inst. 5, 2, 12), und Donatus, an den die Schrift de mort. pers. sich wendet, fiel in seine Hände. Als Nachfolger in der Statthalterschaft von Bithynien erhielt H. den Priscillianus (de mort. pers. 16, 4), während er selber zum Oberstatthalter von ganz Ägypten, zum

praefectus Aegypti, emporstieg; Euseb. mart. Pal. der ausführlichen Fassung TU XIV, 4 S. 44 f.; Epiph. haer. 68, 1. Auch hier verfolgte er die Christen und schritt bis zur Verweisung christlicher Frauen und asketischer Jungfrauen in Bordelle. Daß Beamte, die dergleichen thaten, nicht auf Grund allgemeiner Anordnungen, sondern aus Übereifer handelten, hat Mommsen, Röm. Strafrecht S. 955 mit Recht bemerkt; Eusebius bezeichnet das Verfahren des H. als πέραν τῶν προσηκόντων. Der Christ Ädesius konnte zu Alexandria dem H. „auf Grund der Gesetze nachweisen, daß er sie überschritten hatte"; er ohrfeigte den Präfekten, warf ihn zu Boden und prügelte ihn. Ädesius wird gefoltert und ins Meer geworfen (Euseb. mart. Pal. 5, 3; TU XIV 4 S. 44 ff.); sein Martyrium erfolgte kurze Zeit nach dem seines Bruders Amphianus vom 2. April des 3. Jahres der Verfolgung (Euseb. mart. Pal. 4, 15; 5, 2. 3; TU a. a. O. S. 28. 42 f. Martyrol. Hieronym. 4 non. Apr.). Von diesem Datum hat die zeitliche Bestimmung auch der ägyptischen Präfektur des H. auszugehen. Über H. und das Martyrium des Apollonius vgl. vorläufig Allard, La persécution de Dioclétian II p. 56—58.

H. ist einer der beiden litterarischen Bestreiter des Christentums, die nach Lact. inst. 5, 2, 2 im Frühjahr 303 auftraten, zur Zeit der Zerstörung der nicomedischen Kirche und der beginnenden Verfolgung. Er schrieb damals zwei libelli non contra Christianos, sed ad Christianos (Lact. inst. 5, 2, 13); zu dem ἀληθὴς λόγος des Celsus verhält sein πρὸς Χριστιανοὺς φιλαλήθης λόγος α΄ β΄ sich im Titel wie die φιλοσοφία des Sokrates zu der älteren σοφία. Die wenigen erhaltenen Fragmente der Schrift finden sich bei Lact. inst. 5, 2. 3 und bei Eusebius gegen Hierocles Kap. 2 H. erscheint hier als Vertreter eines philosophischen Monotheismus (Lact. inst. 5, 3, 25), der ja den polytheistischen Kult nicht ausschloß. Trotz seiner Erinnerung an Celsus war H. in erster Linie von Porphyrius abhängig. Nach dem Abschlusse des neutestamentlichen Kanons geht die heidnische Polemik systematisch darauf aus, Widersprüche in der heiligen Schrift zu finden, deren Ermittelung sich vor allem Porphyrius angelegen sein ließ; hierin (Lact. inst. 5, 2, 14) ist H. ihm gefolgt. Neu war bei ihm nur die genauere Ausführung einer Gegenüberstellung des Apollonius von Tyana und Jesu und einer Überordnung des Apollonius, mit der bereits Porphyrius begonnen hatte (bei Macarius Magnes 3, 1 p. 52 ed. Blondel). Die Vergleichung dieser Stelle mit Lact. inst. 5, 3, 9 ergiebt Benutzung des Philosophen bei Macarius durch H., nicht Identität mit ihm, wie Duchesne, De Macario Magnete, Paris 1877, p. 17 sqq. angenommen hatte. Die Stücke bei Macarius stammen vielmehr aus Porphyrius; Wagenmann, JDTh 23, 1878, S. 287; Neumann, Prolegomena in Julianum p. 21. — Mit H. wird die bisher nur theoretische Kritik der Neuplatoniker praktisch und gewinnt Einfluß auf die Regierung. Die Würdigung der Person des H. ergiebt sich aus dem Scheine des Wohlwollens gegen die Christen im Titel seines Werkes, konfrontiert mit der Maßlosigkeit seiner Handlungen zu Alexandria. Das 2. Heft der Scriptores Graeci qui Christianam impugnaverunt religionem wird auch die Fragmente des H. ordnen und erläutern und in den Zusammenhang der neuplatonischen Polemik gegen das Christentum einreihen.

K. J. Neumann.

Hieronymiten (Hieronymitani; Eremitae s. Hieronymi). — 1. Petr. de la Vega, Chronicon Fratrum Hieronymitani Ordinis, Compluti 1539. Constituciones y extravagantes de la orden de san Geronimo, con annotaciones y avertancias, Madrid 1613; Helyot, Hist. des ordres III, 423—447. — 2. Eusebio Cremonese, ò vero della e progressi de' Monaci Gieronimiani etc., Cremona 1645. Regula d. Augustini cum statutis et ordinario monachorum d. Hieronymi, Pavia 1614; Helyot, III, 447 ff. — 3. Bonnacioli, Pisana Eremus, s. vitae et gesta Eremitarum d. Hieronymi, qui in religione b. Petri de Pisis floruerunt, Venedig 1692; Ant. Mar. Bonucci, Istoria della vita e miracoli del b. Pietro Gambacorti, fondatore della congreg. de' Romiti di s. Girolamo, Rom 1716. Constitutioni delle Frati Eremitani di s. Girolamo, congregazione del b. Pietro di Pisa, Viterbo 1614 (auch lat., ebd. 1642); Helyot, IV. 1—17. — 4. Vita b. Caroli de Romena, comitis de Monte Granello, ASB 7. Sept.; Pétin, Diction. hagiographique s. Car. de Montegranelli; Helyot, IV, 18 ff. — Zusammenfassende Berichte bei Sachs s. v. im KKL², V, 2014—2017 und bei Heimbucher, Orden u. Kongreg. I, 481—486.

Hieronymiten oder Eremiten des hl. Hieronymus heißen mehrere nicht näher mit einander zusammenhängende Orden, die den hl. Hieronymus als Schutzpatron wählten, nach Augustiner-Chorherren- oder Eremitenregel lebten und teils in Spanien und Portugal, teils in Italien ihre Ausbreitung und Blüte fanden. Ihre Entstehungszeit fällt zusammen mit der Gründungsepoche der Brüderschaft vom gemeinsamen Leben, an welcher

wenigstens als Lokalbezeichnung, der Name Hieronymiani gleichfalls haftet (s. L. Schulze in dem betr. Art. III, 486, Z. 57; 487, Z. 21; 495, Z. 12 u. ö.). Ob dem Umstande, daß sie, wie auch die genannten Brüder, ziemlich genau 1000 Jahre nach dem Zeitpunkt, wo der heil. Hieronymus in der Geschichte hervorzutreten begann (c. 1370—1390), gestiftet wurden, eine Sekularerinnerung zu Grunde liegt, dürfte einer näheren Untersuchung wert sein.

1. Die spanischen Hieronymiten wurden gestiftet um 1370 im Kirchspiele von Toledo durch den portugiesischen Franziskaner-Tertiarier Vasco und durch den Kammerherren des castilianischen Königs Peters des Grausamen, Pedro Fernando Pecha aus Guadalajara (gest. 1402). Papst Gregor XI. bestätigte 1374 den Orden, der sich in Spanien und Portugal schnell ausbreitete, selbst nach Amerika sich verpflanzte und vorzugsweise den Wissenschaften sich widmete. Seine Hauptklöster wurden: S. Maria de Guadelupe (Provinz Caceres), San Yuste (wo Karl V. 1558 starb), S. Isidor in Sevilla und das mit besonders großartiger Pracht von Philipp II. erbaute San Lorenzo de Real, genannt Escorial (eigentlich ein Gebäudekomplex von 17 Klöstern mit Schulen 2c., zugleich zum Königspalast bestimmt, für 6 Millionen Dukaten errichtet 1563—1584 — seit der Klösteraufhebung 1835 nur noch als Palast dienend); ferner in Portugal das 1497 von Emanuel d. Gr. nahe bei Lissabon mit großer Pracht errichtete, als Begräbnisstätte für die portugiesische Königsfamilie dienende Kloster Belem (Bethlehem). Als bevorzugte Beichtväter der Könige Spaniens und Portugals bildeten diese spanischen Hieronymiten eine reich dotierte und mit hohen Würden geehrte Hofgeistlichkeit. Ihre Ordenstracht ist ein weißer Rock von grobem Stoffe, eine kleine Kapuze und ein Skapulier, beides von schwarzer Farbe; beim Ausgehen wird noch ein langer Mantel von gleicher Farbe übergeworfen (s. die Konstitutionen des Ordens in ihrer letzten, mit „Extravaganten" vermehrten und durch Papst Clemens XII. im Jahre 1729 bestätigten Gestalt, bei Holstenius-Brockie, Cod. regg. monast. tom. VI, Addidament. I, p. 10—87). — Der Orden erhielt auch Schwestern, die Hieronymitinnen oder Nonnen des hl. Hieronymus, gestiftet durch Maria Garcias von Toledo im Kloster St. Paul 1375 (ohne feierliche Gelübde, mit einem weißen Rock und braunen Skapulier als Ordenskleidung). Zu feierlichen Gelübden wurden dieselben erst unter Papst Julius II. verpflichtet und zugleich der Aufsicht der Hieronymiten unterstellt. Ihre letzten Konvente erlagen dem allgemeinen Klostersturm des Jahres 1835.

2. Hieronymus-Eremiten von der Observanz. Der dritte General der spanischen Hieronymiten, Lupus Olivetus, (Lope d'Olmedo) aus Sevilla, gest. 1433 (bildete aus Gliedern des bisherigen Ordens eine für sich bestehende Kongregation unter dem Namen „Kongregation der Eremiten des hl. Hieronymus von der Observanz" auf Grund einer aus den Werken des Hieronymus (s. d.) gezogenen Regel. Papst Martin V. bestätigte diesen Zweigorden 1426, wies ihm die Alexiuskirche auf dem Aventin zu und beförderte überhaupt seine Ausbreitung in Italien. Während er in Spanien unter Philipp II. mit den übrigen Hieronymiten (1595) wieder vereinigt wurde, erhielt er sich in Italien als „Kongregation des hl. Hieronymus von der Lombardei" in einigen Klöstern bis gegen die Mitte unseres Jahrhunderts. Seine Regel s. bei Holstenius-Brockie t. III, Add. 26 (p. 43 ss.).

3. In Italien sammelte Peter Gambacorti oder Petrus de Pisis (gest. 1435) im Jahre 1377 in einer Einöde bei Montebello aus bekehrten Räubern die Genossenschaft der Eremiten des hl. Hieronymus (Pauperes Eremitae s. Hieronymi) nach einer besonders strengen Regel, die indes schon 1444 Milderungen erfuhr und im Jahre 1568 mit der Augustinischen Regel vertauscht wurde. Die Stiftung fand eine weite Verbreitung; im 17. Jahrhundert traten mehrere Einsiedlervereine in Bayern und Tyrol zu ihr über, doch besteht sie jetzt nur noch in einigen Klöstern, insbesondere einem in Viterbo und einem in Rom. Ihre Konstitutionen s. bei Holstenius-Brockie t. VI p. 88—128. Wegen ihrer ungewöhnlichen Fastenstrenge (4 jährliche Quadragesimalfasten!) s. Näheres bei Zöckler, Askese u. Mönchtum, 1897, S. 504 f.

4. Eine vierte Kongregation von Hieronymiten stiftete im Jahre 1406 Karl von Montegranelli zu Fiesole, die Congregatio Fesulana, auch Clerici apostolici S. Hieronymi Jesuati genannt (also mit demselben Namen bezeichnet, welchen Joh. Colombinis Jesuaten [s. d.] ursprünglich geführt hatten). Sie wurde aber schon unter Clemens IX. 1668 wieder aufgelöst, worauf die meisten ihrer Mitglieder in die Kongregation des Petrus de Pisis eintraten. **Zöckler.**

Hieronymus, gest. 420. — 1. Gesamtausgaben seiner Werke: D. Erasmus, Basel 1516 bis 1520 u. ö., 9 tom. fol.; Marianus Victorius (Bischof v. Rieti), Rom 1565—1572 u. ö., 9 t. fol.; J. Ulr. Calixtus und Adam Tribbechovius, Frankfurt u. Leipzig, 1684—1690, 12 t. fol.; J. Martianay, O. S. B., Paris 1693—1706, 5 t. fol. (zuweilen auch unter den Namen J. Martianay u. A. Pouget citiert; doch starb dieser Ordensgenosse M.s schon nach Erscheinen von t. I); Dominik. Vallarsi, Verona 1734—1742, 11 t. fol., und nochmals Venedig 1776—1772, 11 t. 4° (abgedruckt in MSL, t. XXII—XXX). In CSEL ist mit Herausgabe hieronymischer Schriften bis jetzt noch kein Anfang gemacht, wohl wegen der besonderen Schwierigkeiten, welche der mangelhafte Zustand der — nicht einmal vollständig bekannten — Ueberlieferung den Unternehmern einer kritischen Bearbeitung bereitet (vgl. in dieser Hinsicht A. Reifferscheid, in d. Biblioth. Patr. lat. Ital. I, 66. 90. 278). — Nur eine sehr beschränkte Auswahl der Werke (hauptsächlich immer nur die wichtigeren Briefe, sowie einzelne der kleineren Schriften) bieten die Uebersetzer in neuere Sprachen, wie P. Leipelt in der kathol. Bibliothek der KVV., Kempten 1872—74 (2 Bde), B. Matougues (Oeuvres de St. Jérôme, publiées, Par. 1858, 1 vol. 8°), W. H. Fremantle (Select Library of the Nicene and Post-nicene Fathers of the Chr. Church, Ser. II, vol. VI, New York 1893). — (Wegen der Ausgaben einzelner Bücher s. unten im Text).

2. Biographien: Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. etc. t. XII, Paris 1707; Ceillier, Hist. générale des auteurs ecclésiastiques, t. X, Paris 1722 (wiederholt in t. VII der neuen Ausg., Paris 1861); Vallarsi, Vita Hieronymi, in t. XI der Opp. H. (s. o.); Joh. Stilting (Stiltinck) in ASB. t. VIII Sept., 1762; Engelstoft, Hieronymus Stridonensis interpres, criticus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus, Kopenhagen 1797; F. Z. Collombet, Hist. de S. Jérôme etc.; sa vie, ses écrits et sa doctrine, Paris und Lyon 1844, 2 vols, (deutsch durch F. Lauchert u. A. Knoll) 2 Bde, Rottweil 1846—1848). O. Zöckler, Hieronymus, sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt, Gotha 1865; Amédée Thierry, Saint Jérôme, la société chrétienne à Rome et l'émigration romaine en Terre-Sainte (aus d. Rev. des deux Mondes 1864, Sept.—Déc.), 2 vols., Paris 1867; nouv. édit. refondue, 1875 (1876). — Mehr nur erbaulich: Sebastian Dolci, Maximus Hieronymus, vitae suae scriptor, Ancona 1750; M. Schubach, Ueber die Briefe des h. Hieronymus als Quelle der Geschichte des 4. und 5. Jahrhunderts und als erbauende Lektüre, Koblenz 1855 (Progr.); Godescard, Vies des Pères, Martyrs etc., t. VII, Paris 1863; Edw. L. Cutts, St. Jerome (Fathers for English Readers), London 1878; E. Martin, Life of St. Jerome, London 1888; P. Largent (Prêtre de l'Oratoire), Saint Jérôme, Paris 1898 (zu der bei Victor Lecoffre erscheinenden Sammlung „Les Saints" gehörig — im ganzen präzis gearbeitet, aber wesentlich doch nur unkrit. Panegyrikus; vgl. ThLBl 1899, Nr. 9).

3. Kritische Monographien (besonders zur Würdigung der exeg. und hist. Arbeiten des H.): Joh. Clericus, Quaestiones Hieronymianae, Amsterdam 1719; Alfr. Schöne, Quaestionum Hieronymiarum capita selecta, Berlin 1864; M. Rahmer, Die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus, durch Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet, Tl. I, Breslau 1861; Tl. II in der Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. des Judentums, Jahrg. 1865 ff. (noch unvollständig; behandelt nur die Quaestt. in Genesin und den Comm. in Osee — wozu jüngst, nach langer Pause [1868—98] auch der Comm. in Joel hinzugetreten ist); Ämil. Lübeck, Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit (über Umfang und Wert der Klassikerkenntnis des H.) Leipzig 1872; W. Nowack, Die Bedeutung des Hieronym. f. die alttest. Textkritik, Göttingen 1875; C. Paucker, De latinitate b. Hieronymi observationes ad nominum verborumque usum pertinentes, Berlin 1870; ed. auctior 1880; H. Goelzer, Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de S. Jérôme (Thèse), Paris 1884 (472 pp. 8°, — überaus reichhaltig, in etymol. wie syntakt. Hinsicht); C. Siegfried, Midraschistisches zu Hieron. u. Pseudohieronymus: JpTh. 1883, S. 346 ff.; ders., Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus: ZatW. 1884, S. 34—83; G. Hoberg (kath.), De S. Hieronymi ratione interpretandi, Bonn 1886; A. Röhrich, Essai sur St. Jérôme exégète, Genf 1891 (Th.).

(Monographische Litt. zu einzelnen Lebensumständen, Schriften und Schriftengruppen des H. s. im Text. — Vgl. auch die Litteraturverzeichnisse bei Ul. Chevalier, Répertoire des sources historiques du Moy. Age, p. 1263—1265, auch 2689) und bei Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, S. 440—445).

1. Lebensgang. Eusebius Sophronius Hieronymus, Sohn des Eusebius, wurde im 2. Viertel des 4. Jahrhdts. in der pannonisch-dalmatischen Grenzstadt Stridon geboren. Da diese Stadt im J. 377 durch die Goten völlig zerstört wurde, läßt sich ihre Lage nicht mehr sicher bestimmen. Von den mancherlei Mutmaßungen betreffs derselben (z. B. bei P. Stancovich, Della patria di S. Girolamo etc., Venedig 1824; bei F. M. Appendini, Esame critico della questione intorno alla patria di S. G., Zara 1833; bei F. Bulić, Wo lag Stridon? [Festschrift f. O. Benndorf. Wien 1868]) dürfte die von Dankó, welche auf einen zwischen den Flüssen Mur und Drau gelegenen Ort lautet (Jos. Dankó, Divum Hieronymum oppido Stridonis in regione Interamna (Mu-

rakóz) Hungariae anno 331 p. Chr. natum esse, Mainz 1874), besondere Beachtung verdienen. Hinsichtlich des Geburtsjahrs folgt dieser Wiener Gelehrte der auf Prospers Chronicon fußenden Überlieferung, welche 331 als dieses Jahr angiebt. Dagegen machen verschiedene Äußerungen des H. selbst in seinen Schriften (sowie eine Notiz Prospers zum Jahre 420) es wahrscheinlich, daß er um 9—10 Jahre jünger war, also erst ca. 340 geboren wurde (s. mein Monogr., S. 21—24). Er entstammte christlichen Eltern, wurde jedoch während seiner in Stridon verlebten Jugendzeit noch nicht getauft, sondern empfing erst, nachdem er zusammen mit seinem Jugendfreunde Bonosus zum Betrieb grammatischer und rhetorisch-philosophischer Studien nach Rom übergesiedelt war, im reiferen Jünglingsalter (ca. 360) die Taufe. Daß Bischof Liberius selbst es war, der diese hl. Handlung an ihm vollzog (ihm die vestis Christi darreichte, wie er dies ausdrückt s. Ep. 15 und 16 ad Damasum), läßt vielleicht auf seine vornehme Abkunft schließen, wahrscheinlicher jedoch darauf, daß seine reichen Gaben und sein glühender wissenschaftlicher Eifer — genährt durch tüchtige Lehrer wie den Grammatiker Aelius Donatus, vielleicht auch den Rhetor und Philosophen Victorinus Afer — ihm frühzeitig einen Namen gemacht hatten, so daß sein definitiver Eintritt in die christliche Gemeinde als ein wichtiger Gewinn für dieselbe galt. Näheres über die Dauer dieses seines ersten Aufenthalts in Rom, sowie über die Art, wie er denselben zu seiner Ausbildung verwendete, ist nicht bekannt. In der Hauptsache dürfte er während desselben nur weltliche Studien betrieben haben — ob bloß auf Grund lateinischer Klassiker, könnte wegen einer Bemerkung Rufins (Invect. in Hieron. II, p. 635) ungewiß scheinen; doch sprechen überwiegende Gründe dafür, daß er auch die Griechen damals schon kennen gelernt hat (s. m. Hier., S. 33 f.). Der Lektüre griechischer Kirchenväter, wie überhaupt christlicher Schriftsteller, scheint er fürs Erste noch fern geblieben zu sein. Doch muß sein Kreis geistiger Interessen immerhin auch auf Christliches sich erstreckt haben, wie seine Angabe im Ezechielkommentar (l. XII, c. 40): er sei an Sonntagen zu den Gräbern der Märtyrer in die Katakomben hinabgestiegen, dies zu erkennen giebt. — Die zusammen mit jenem Freunde Bonosus ausgeführte Reise nach Gallien, welche ihn u. a. auch nach Trier brachte, scheint auf den mehrjährigen römischen Aufenthalt unmittelbar gefolgt zu sein; daß sie in denselben, als ein zeitweiliger Abstecher von der Hauptstadt in die Provinz, mitten hineinfiel oder gar noch vor Empfang der Taufe von ihm unternommen wurde, ist eine unmögliche Annahme einiger älteren Biographen, welche der Oratorianer Largent (l. c. p. 5) ohne jeden Grund erneuert hat. Hieronymus betreibt während dieses Aufenthalts im östlichen Gallien und „ad Rheni semibarbaras ripas" (Ep. 3 ad Rufin. c. 5) bereits theologische Arbeiten; er schreibt u. a. für seinen Freund Rufin den Psalmenkommentar des Hilarius und dessen Schrift De synodis ab (Ep. 5 ad Florent. c. 2) — eine Beschäftigung, die seinen Eintritt in die christliche Gemeinschaft und sein nicht mehr ganz einseitiges Eingenommensein für Profanstudien deutlich genug voraussetzt. An die gallische Reise schloß sich mehrmonatlicher oder vielleicht mehrjähriger Aufenthalt in Rufins Vaterstadt Aquileja, wo er außer mit diesem Freunde mit einem größeren Kreise christlicher Männer (wie Chromatius, der spätere Bischof von Aquileja, dessen Bruder Eusebius, Jovinus, Niceas, Innocentius 2c.) freundschaftlichen Verkehr pflog. Einige dieser Freunde begleiteten ihn auf der Orientreise durch Thracien und Kleinasien nach dem nördlichen Syrien, welche er dann (ca. 373) antrat. Zu Antiochia, wo er bei dieser Reise am längsten verweilte, betrafen ihn mehrere ernste Erlebnisse. Er verlor zwei Freunde (Innocentius und Hylas) durch den Tod und wurde selbst mit wiederholten Krankheitsanfällen heimgesucht. Während eines derselben (etwa im Winter 373/374) erlebte er das berühmte anti-ciceronianische Traumgesicht, welches ihn bewog, dem Studium heidnischer Schriftsteller für längere Zeit gänzlich zu entsagen und sich ausschließlich mit göttlichen Dingen zu beschäftigen. Christus erscheint dem an schwerem Fieber darnieder Liegenden als göttlicher Richter, fragt ihn nach seinem Stand und Beruf und donnert ihm als Antwort auf sein Bekenntnis, er sei ein Christ, die Worte entgegen: Mentiris, Ciceronianus es, non Christianus; ubi enim thesaurus tuus, ibi et cor tuum! Woran sich, von unsichtbarer Hand vollzogen, eine schwere Züchtigung mit Geißelhieben anschließt, die den um Erbarmen Flehenden zu dem Gelöbnis treibt, niemals wieder weltliche Bücher (codices seculares) lesen zu wollen (Ep. 22 ad Eustochium, c. 30; — vgl. Heumann, De ecstasi Hieronymi anti-Ciceroniana, in s. Sylloge dissertationum I, 655 sq.; auch Ozanam, Histoire de la Civilisation an V[e] siècle, I, p. 301 sq.). Daß dieses visionäre Erlebnis ihm das vorher leidenschaftlich betriebene Klassikerstudium jedenfalls für eine Reihe von Jahren verleidet hat (vgl. Praefat. l. III Commentarii in Galat., wo

er von einem 15jährigen Fernbleiben von der Lektüre Ciceros und Vergils redet), läßt sich schwerlich bezweifeln, mag immerhin das Haschen nach rhetorischem Effekt ihn veranlaßt haben, die Bedeutung des Vorgangs mehr oder weniger übertreibend darzustellen. Auf jeden Fall sieht man in der nächsten Zeit nach dem antiochenischen Kranksein ihn sich ins Studium der hl. Schrift vertiefen, wozu er von dem damals zu Antiochia lehrenden (und wohl noch nicht mit dem Makel der Häresie behafteten) Apollinaris von Laodicea Anregung erhalten haben will (Ep. 84 ad Pammach. c. 4). Von einem starken Drang zu asketischem Büßerleben ergriffen, begiebt er sich für einige Zeit in die südöstlich von Antiochia gelegene Wüste von Chalkis, die „syrische Thebais", wo zahlreiche Einsiedler hausten. Doch scheint er inmitten der harten Kasteiungen, welchen er sich hier unterzog, auch Bücherabschreiben und gelehrte Studien betrieben zu haben. Die ersten, allerdings noch schwachen Anfänge im Erlernen des Hebräischen verdankte er der Anleitung eines um diese Zeit ihn unterrichtenden bekehrten Juden (s. Ep. 125 ad Rustic. c. 12: cuidam fratri, qui ex Hebraeis crediderat, me in disciplinam dedi etc.). Auch mit den in der syrischen Stadt lebenden nazaräischen Judenchristen hat er damals Beziehungen angeknüpft und vielleicht schon um jene Zeit durch dieselben Anregung zur Beschäftigung mit dem bei ihnen hochgehaltenen Hebräerevangelium, dem vermeinten Urtext des kanonischen Matthäus, empfangen (De viris ill., c. 2 u. 3; Comm. in Matth. c. 12).

Nach der syrischen Hauptstadt zurückgekehrt, empfing er (378 oder 379) aus der Hand des orthodoxen (anti-meletianischen) Bischofs Paulinus daselbst die Presbyterweihe — dies freilich nur ungern und auf das von dem Ordinator ihm erteilte Versprechen hin, daß er auch des ferneren Asket bleiben, d. h. zur Ausübung seelsorgerischer Thätigkeit nicht genötigt werden sollte (Contr. Joann. Hierosolymit. c. 41). Derselbe starke Zug zu gelehrt-theologischem Leben und Streben, der ihn diese Bedingung stellen ließ, trieb ihn bald nachher von Antiochia weg nach Konstantinopel, um hier zu den Füßen des großen Kappadociers Gregor von Nazianz sein Wissen in der Schriftauslegung zu erweitern und zu vertiefen (De vir. ill. c. 117: Greg. Naz. . , praeceptor meus, quo Scripturas explananante didici etc.). Es scheint hier — wo er auch in Berührung mit Gregor von Nyssa kam und diesen einst Stücke aus seinem Werk gegen Eunomios dem Nazianzer vorlesen hörte (De vir. ill. c. 128) — gegen zwei Jahre verweilt zu haben. Briefe aus dieser, für seinen wissenschaftlichen Bildungsgang jedenfalls sehr wichtigen Zeit, haben sich nicht erhalten. — In hellerer Beleuchtung liegt die dann gefolgte Zeit seines zweiten römischen Aufenthalts vor uns. Derselbe erstreckte sich von 382—385, fällt also ungefähr zusammen mit den letzten Pontifikatsjahren des Damasus und ist von Bedeutung wegen der engen Beziehung, in welche H. zu diesem Papste und damit zu den leitenden Kreisen der Christengemeinde Roms trat. Eingeladen zunächst nur zur Mitwirkung bei der zur Beilegung des antiochenischen Kirchenzwiespalts (Schisma Meletii) nach Rom berufenen Synode des Jahres 382 (an der auch Epiphanius von Salamis und Paulin von Antiochia teilnahmen), wußte er sich dem Papste unentbehrlich zu machen und nahm fortan in dessen Rate eine einflußreiche Stellung ein. In Verbindung mit sonstigen Hilfsleistungen in Bezug auf die kirchliche Verwaltung, wozu er von ihm verwendet wurde (vgl. den Ausdruck „in chartis ecclesiasticis adiuvare", Ep. 123 ad Ageruchiam, c. 10), erhielt er u. a. den Auftrag, einen revidierten Text der lateinischen Bibel auf Grund des griechischen Neuen Testaments und der LXX herzustellen, um damit dem Übelstande der starken Verschiedenheiten der umlaufenden abendländischen Schrifttexte abzuhelfen. Es wurde damit seiner gelehrten Thätigkeit auf Jahrzehnte hin ihre Richtung vorgezeichnet und ihm zur wichtigsten Leistung seines Lebens die erste Anregung gegeben. Die mittelalterliche Tradition hat aus dieser seiner Stellung zu Damasus zunächst das Amt eines päpstlichen Archivars oder Bibliothekars (so zuerst Anastasius, der Inhaber dieses Amtes und Papstbiograph im 9. Jahrhundert), später das eines Kardinalsekretärs zu machen versucht, ohne daß irgendwelche urkundliche Gewähr für etwas Derartiges vorläge. Immerhin übte er während der bezeichneten drei Jahre einen beträchtlichen Einfluß, wozu außer seiner für die damalige Zeit ungewöhnlichen Gelehrsamkeit der von ihm bethätigte Eifer für asketische Sittenstrenge und für die Verwirklichung des mönchischen Lebensideals nicht wenig beitrug (vgl. J. Chapman, St. Jerome and Rome — in The Dublin Review 1898, p. 42—73). Ein Kreis hochgestellter und fein gebildeter Frauen, die er für dieses Ideal zu begeistern wußte, scharte sich um ihn, darunter Damen aus den vornehmsten Patriciergeschlechtern wie die Witwen Marcella und Paula samt deren Töchtern Bläsilla und Eustochium, wie ferner Principia, Fabiola, Asella, Sophronia ꝛc. Da der von ihm mit denselben gepflogene, teils mündliche, teils briefliche Verkehr bei bloßen Belehrungen

über biblische Fragen u. dgl. nicht stehen blieb, sondern mit nur zu gutem Erfolge auf Beförderung ihrer klösterlichen Neigungen abzielte und in der nebenbei von ihm am Weltklerus geübten Sittenkritik manches Herbe und Verletzende zu Tage treten ließ, so wurde er bald zum Gegenstand wachsender Anfeindungen, besonders seitens der Geistlichkeit. Schon bald nach dem Tod seines Gönners Damasus (10. Dezember 384) reifte daher in ihm der Entschluß, dieser allmählich unerträglich werdenden Situation zu entrinnen und demgemäß „von Babylon heimzukehren nach Jerusalem" (Ep. 45 ad Asellam c. 6). Der Orient, wo er die Wonnen eines frommen Einsiedlerlebens zuerst kennen gelernt, zog ihn mit unwiderstehlicher Gewalt wieder an sich. Und zwar war es zunächst wieder Antiochia, wohin er sich — begleitet von seinem Bruder Paulinianus, seinem Freunde Vincentius, und einigen anderen Freunden — im August des Jahres 385 begab.

Hierhin folgte etwas später die reiche Römerin Paula mit ihrer Tochter Eustochium ihm nach. Sie beide — auch Eustochium, welcher H. einige Zeit vorher die Epistel „Von der Bewahrung der Jungfräulichkeit" (Ep. 22) gewidmet hatte — waren unter seiner Einwirkung zu dem Entschluß gelangt, ihre vornehme Umgebung in der Weltstadt des Westens ganz zu verlassen und in der Nähe der heiligen Stätten, wo der Heiland gelebt und gelitten, ihre Tage zu beschließen. Hieronymus wurde nun von Antiochia aus, wo man im Winter 385/386 gen Süden aufbrach, zum Reisebegleiter und geistlichen Führer seiner römischen Freundin, zu der er in ein ähnliches Verhältnis trat wie 16 Jahre zuvor Rufin zur Melania. Die Wallfahrer, welchen auch Bischof Paulinus von Antiochia sich anschloß, besuchten nach Überschreitung des Libanongebirges zunächst Jerusalem und Bethlehem, dann (nochmals) die heiligen Örter Galiläas, dann Ägypten, das Heimatland und den Hauptsitz der großen Heroen der Askese. In Alexandria verweilte H. ungefähr einen Monat lang in gelehrtem Verkehr mit dem blinden Katecheten Didymus, dessen Vorträgen zur Auslegung des Propheten Hosea er zuhörte und dessen Erzählungen vom großen Antonius, seinem 30 Jahre zuvor verstorbenen Freunde, er andächtig lauschte (Ep. 68 ad Castrut.). Auch in Nitria verweilte er, wie früher auch Rufin gethan hatte, einige Zeit als Bewunderer des asketisch geregelten Gemeinschaftslebens der zahlreichen Einsiedler dieser „Stadt des Herrn" (oppidum Domini), hinter deren Chören er übrigens schon damals „versteckte Nattern", d. h. das Gift der origenistischen Häresie wahrgenommen haben wollte (Inv contr. Rufin. III, 22).

Im Spätsommer 386 nach dem heiligen Lande zurückgekehrt, ließ er sich nahe bei Bethlehem als Bewohner einer Einsiedlerzelle für den Rest seiner Jahre nieder, umgeben von einigen Gefährten seiner mönchischen Lebensweise und sowohl diesen, wie den ebendaselbst als Nonnen lebenden Freundinnen aus Rom als priesterlicher Leiter und Lehrer vorstehend. Von Paula mit den nötigen Lebensbedürfnissen sowie mit den Mitteln zur Erweiterung seiner Büchersammlung ausgiebig versorgt, führte er fortan jenes gelehrte Einsiedlerleben, dessen rastlos thätigen und litterarisch produktiven Charakter Sulpicius Severus (Dial. I, 4) mit den Worten schildert: Totus semper in lectione, totus in libris est; non die, non nocte requiescit; aut legit aliquid semper, aut scribit etc. Die namhaftesten und verdienstlichsten seiner Werke entstammen dieser 34jährigen bethlehemitischen Schlußperiode seiner Lebenslaufbahn: die Übersetzung des AT.s aus dem Grundtext, zu welcher er sich, nicht ohne reichliches Lehrgeld dafür zu zahlen, durch bei dem Rabbi Bar Anina genommenen hebräischen Sprachunterricht vorbereitete (Ep. 84 ad Pamm. c. 3; contr. Ruf. I, 13), die besseren seiner biblischen Kommentare, der Katalog christlicher Schriftsteller, durch welchen er zum Bahnbrecher und frühesten Vorbild für die Disziplin der theologischen Litteraturgeschichte geworden ist, der Dialog wider die Pelagianer, dessen schriftstellerische Schönheit (mira venustas) sogar ein dogmatischer Gegner rühmend anzuerkennen genötigt war (s. Julianus von Eclanum, bei Augustin, Op. imperf. contr. Julian. IV, 88). Aber auch von den Erzeugnissen seines leidenschaftlichen polemischen Eifers und der eigentümlich bitteren, bissigen Kampfesweise, die ihn vor anderen orthodoxen Vätern auszeichnet, gehört die Mehrzahl der bethlehemitischen Zeit an. So vor allem die durch den Streit über die Rechtgläubigkeit des Origenes veranlaßten Schriften wider Bischof Johannes von Jerusalem und wider seinen Jugendfreund Rufinus (s. u.). — Gelegentlich des Streits mit den Pelagianern ist er, nicht sehr lange vor seinem Tode, auch zum Gegenstand handgreiflicher Verfolgungen seitens der ob seiner Angriffe erbitterten pars Pelagii geworden. Leidenschaftlich erregte Sendlinge derselben (Mönche, niedere Kleriker und allerlei landstreicherisches Gesindel) brachen um den Anfang des Jahres 416 in die Klostergebäude bei Bethlehem ein, steckten sie in Brand, mißhandelten ihre Insassen — einen derselben, einen Diakon, sogar bis zum Tode — und nötigten

den H. selbst zur Flucht in einen benachbarten festen Turm (Ep. 138 ad Riparium; vgl. Innocenz I., Ep. 137 ad Joann. Hierosolym., sowie Augustin, De gestis Pelagii, t. X p. 227 ed. Antverp.). — Als Todestag des greisen Einsiedlers giebt die Prospersche Chronik (ed. Mommsen in MG Scr. antiquiss. X, 469) den 30. September des Jahres 420 an. Seine anfangs in Bethlehem beigesetzten Gebeine sollen später nach Rom, in die Kirche S. Maria Maggiore gebracht worden sein. Doch rühmen sich auch noch andere abendländische Orte des Besitzes von Hieronymus-Reliquien; z. B. will die Kathedrale zu Nepi in Süd-Etrurien das Haupt des berühmten Kirchenlehrers besitzen, das nach anderer Tradition sich im Escurial befinden soll (Stilting in ASB l. c., p. 418 sq.).

2. Die Schriften des H. erstrecken sich über fast alle Hauptlehrgebiete christlicher Theologie, jedoch so, daß a) der Schrifttheologie die zahlreichsten und namhaftesten Werke angehören. So vor allem die Arbeiten zur Verbesserung, bezw. Übersetzung des lateinischen Bibeltextes, die ihm für die vorreformatorische Zeit der abendländischen Kirche, und zwar nicht ganz unverdienterweise, einen ähnlichen Ruhm verschafft haben, wie der eines Luther in der deutschen Reformationsgeschichte (s. das Nähere im Art. „Bibelübers., latein.“ III, S. 36—41). Seine Kenntnis des Hebräischen, die in erster Linie diesen Bemühungen um die biblische Textbearbeitung zu gute kam, verleiht auch seinen exegetischen Werken, namentlich denen aus der Zeit seit 386, manche Vorzüge vor der Mehrzahl der übrigen Kirchenväterkommentare. In voller Selbstständigkeit freilich handhabt er die Kenntnis der alttestamentlichen Grundsprache weder als Exeget noch als Textbearbeiter. Er erscheint überall zu sehr gebunden durch jüdische Traditionen und ergeht sich nur zu oft, trotz seiner dogmatischen Abneigung gegen Origenes, in Allegorien und müßigen Spielereien nach Philos und der Alexandriner Art (s. die näheren Nachweise bei Clericus, Qu. Hieron., sowie in m. Monogr., S. 343—353; auch bei Rahmer, Siegfried und Hoberg a. a. O.). Anerkennung verdient die Bestimmtheit, womit er den Wertunterschied zwischen den atl. Apokryphen und den zur Hebraica veritas des AT.s gehörigen Büchern erkannte; s. seine Vorreden zu den BB. Sam., zu den Salomonischen Schriften, zu Tob. und Judith. Doch verfuhr er auch in dieser Hinsicht nicht immer konsequent (vgl. überhaupt m. „Hieronym.“ S. 357—359; auch m. Komm. zu den Apokr. und Pseudepigr. AT.s, S. 13 f.). Dabei schadete sowohl den die Apokryphen betreffenden wie den auf kanonische Bücher bezüglichen Arbeiten die Eilfertigkeit, womit er sie vielfach abthat; wie er denn in jenen Präfationen sowohl bei Tobit wie bei Judith die Flüchtigkeit dieses seines Verfahrens offen eingesteht und ähnliche Geständnisse auch betreffs seiner exegetischen Arbeiten mehrfach macht (z. B. am Schluß seines Komm. in Abdiam, wo er bemerkt, er sei wegen Mangel an Zeit genötigt gewesen „dictare quodcunque in buccam venerit“, ähnlich Praef. l. III Comm. in Gal., sowie Praef. l. II Comm. in Eph.). — Was seine Kommentare und sonstigen exegetischen Arbeiten (enthalten in t. III—VII seiner Opp. ed. Vallarsi — = t. XXIII—XXVII) betrifft, so zerfallen sie in drei Gruppen:

α) Übersetzungen oder Bearbeitungen von Werken griechischer Vorgänger. Dahin gehören die von ihm aus Origenes übersetzten 14 Homilien zu Jeremia und ebensoviele zu Ezechiel (beide ca. 380 in Konstantinopel entstanden); 2 Homilien desselben zum Hohenlied (übersetzt in Rom ca. 383), sowie 39 zum Lukasevangelium (übers. ca. 389 in Bethlehem). Unecht sind die unter seinen Werken (t. IV ed. Vall., p. 1097—1144) überlieferten Homiliae novem Origenis in Isaiam, deren H. weder in c. 135 seines Schriftstellerkatalogs, noch in seinem später verfaßten großen Jesajakommentar gedenkt. — Ferner gehört hierher sein als Beitrag zur Topographie des h. Landes nicht unwichtiges Buch De situ et nominibus locorum Hebraicorum — eine Übersetzung des Eusebschen Onomastikon (*Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θεία γραφῇ*) mit einigen ergänzenden Hinzufügungen, aber auch mit bedauerlichen Weglassungen und Kürzungen (t. III ed. Vall., p. 121—290; vgl. die krit. Ausgabe bei Larsow und Parthey, Eusebii Pamph. Onomasticon urbium et locor. Scr. S., Berlin 1862, sowie bei Lagarde, s. u.). Aus derselben Zeit wie diese Arbeit über die biblischen Ortsnamen, nämlich etwa aus dem Jahre 390, stammt das lexikalisch geartete Buch „Von der Deutung der hebräischen Eigennamen“ (Liber interpretationis nominum Hebraicorum, ed. Vall. t. III, p. 1—120). Ihm liegt eine angeblich auf Philo zurückgehende Schrift über die hebräischen Eigennamen, die dann von Origenes (durch Beifügung von Deutungen neutestamentlicher Namen) erweitert worden, zu Grunde. Von den in großer Zahl darin hervortretenden Proben von Unkritik und mangelhafter hebräischer Sprachkenntnis fallen zwar manche schon der griechischen Vorlage zur Last, doch trägt H., der auch hier sehr flüchtig gearbeitet

hatte, am fehlerreichen Inhalt sehr wesentlich Mitschuld (vgl. die krit. Textausgabe beider Werke in Lagardes Onomastica sacra, Göttingen 1870; 2. Ausg. 1887).

β) Eigene Kommentare zu alttestamentlichen Schriften. Der Zeit vor der Niederlassung in Bethlehem, sowie den ersten 5 Jahren nach derselben gehört die Reihe kleinerer atl.-exegetischer Arbeiten an, welche H. in c. 135 seines Katalogs aufzählt: De Seraphim (Auslegung von Jesaja 6, dem Papste Damasus gewidmet und herkömmlich unter die Briefe gestellt, als Ep. 18 ad Damas.); De voce Osanna (= Ep. 20 ad Damas.); De tribus quaestionibus Veteris Legis (= Ep. 36 ad Damas.); Quaestiones hebraicae in Genesin (vgl. die bes. Ausgabe dieser Schrift von Lagarde, Leipzig 1868); ferner ein Commentar. in Ecclesiasten; Tractatus septem in Psalmos X—XVI (verloren, auch in den jüngst von G. Morin entdeckten Psalmentraktaten nicht mit enthalten; vgl. unten); Explanationes in Michaeam, Sophoniam, Nahum, Habacuc, Aggaeum. Auf diese minder umfänglichen Versuche folgte in der Zeit seit etwa 395 eine Reihe größerer, freilich immer nur stückweise und mit Dazwischentritt längerer Unterbrechungen ausgearbeiteter Kommentare, nämlich zu den übrigen sieben kleinen Propheten (in der Reihenfolge: Jona, Obadja, Sacharja, Maleachi, Hosea, Joel, Amos), zu Jesaja (allmählich entstanden; zuerst die decem visiones Kap. 13—23 [ca. 395], dann nach und nach bis ca. 400 die übrigen Kapitel; das Ganze in 18 Bücher geteilt), zu Daniel (um 407 geschrieben und der Marcella gewidmet), zu Ezechiel (in 15 Büchern verfaßt zwischen 410 und 415) und zu Jeremia (unvollendet geblieben; in seinen 6 seit dem Jahre 415 verfaßten Büchern nur die 32 ersten Kapitel behandelnd). — Einiges Ergänzende ist zu diesen Proben seiner atl.-exegetischen Thätigkeit jüngst durch den Benediktiner Germain Morin in Maredsous (Belgien) hinzugefügt worden, nämlich einige seiner kleineren Traktate oder commentarioli zu den Psalmen, z. Tl. herausgeschält aus einem mit unechten Zuthaten stark versetzten „Breviarium in psalmos“, das unter den pseudohieronymianischen Schriften überliefert ist (bei Vall., Opp. Hieronymi t. VII, p. 1—588). Siehe hierüber Morin in s. Anecdota Maredsolana I, 3 und III, 2 (1895—1897).

γ) Neutestamentliche Kommentare. Sie betreffen nur: einige der kleinen Paulusbriefe (Philem., Gal., Eph. und Tit. — geschrieben 387/88, und zwar sehr eilfertig, vgl. oben), das Evangelium Matthäi (seinem Freunde, dem Presbyter Eusebius aus Cremona binnen 14 Tagen, also gleichfalls in höchst flüchtiger Fassung diktiert im Jahre 398; s. t. VII der Vallarsischen Ausg. [= Migne t. XXVI]), das Markusevangelium (worauf sich einige jüngst von Morin, Anecd. Mareds. III, 2, edierte Traktate oder Predigten beziehen), einzelne Abschnitte des Lukasevangeliums (so das Gleichnis vom verlorenen Sohn, exegetisch behandelt in Ep. 21 ad Damasum, de frugi et luxurioso filiis, und die Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus, — ein jüngst von Morin, Bd III, 2, edierter Traktat), den Prolog des Johannes (Traktat, s. Morin ebd.), sowie endlich die Apokalypse. Das letztere Buch hat H., gemäß seiner flüchtigen Art, so behandelt, daß er aus einem Apokalypsekommentar des Nordafrikaners Tichonius einen kurzen, ungleichmäßig gehaltenen (insbesondere die drei ersten Kapitel des Buches mit nur einigen Worten abthuenden, erst gegen das Ende hin etwas ausführlicher werdenden) Auszug fertigte, welcher sich als „Summa dicendorum“ an der Spitze des umfänglichen Kommentars des spanischen Presbyters Beatus v. Libana erhalten hat (s. Haußleiter, Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse, in der ZkWL 1886, S. 239—257). Eine andere, gleichfalls summarisch gehaltene und an die exegetische Thätigkeit eines älteren Vorgängers anknüpfende Bearbeitung hatte H. schon etwas früher diesem letzten biblischen Buche gewidmet, nämlich insofern, als er dem Apokalypsekommentar des Victorinus v. Pettau (gest. 303), mit dessen chiliastischer Haltung er nicht übereinstimmte, eine ziemlich gewaltthätige Überarbeitung widerfahren ließ, bestehend in Entfernung des chiliastischen Schlusses, den er durch eine spiritualisierende Auslegung eigener Arbeit ersetzte, in Vorsetzung eines Prologs und in Anbringung noch einiger Änderungen im Texte (s. Haußleiter ebd., auch in dem Aufsatz: „Der chiliastische Schlußabschnitt im echten Apokalypsekommentar des Victorinus v. Pettau, ThLB 1895, Nr. 17, und vergl. die demnächst erscheinende kritische Victorinusausgabe Haußleiters in CSEL).

3. Historische Arbeiten. Einer der frühesten hierher gehörigen schriftstellerischen Versuche des H. ist sein um 380 zu Konstantinopel verfaßtes „Buch der Zeiten“ (Temporum liber, Ep. 18 ad Damas. c. 1), d. h. seine lateinische Bearbeitung der den zweiten Teil der eusebianischen Chronik bildenden Zeittafeln, nebst Fortsetzung vom Jahr 325 bis 379 — als Chronicon omnimodae historiae von ihm bezeichnet in c. 135 des Catal. vir. ill.; in den bisherigen Auszügen seiner Werke unter dem Titel: Chro-

nica Eusebii s. Canones historiae universae Hieronymo interprete (t. VIII Vall. = t. XXVII M.). Trotz vieler aus Eusebius übernommener Fehler, die er noch mit eigenen vermehrte, hat dieses Werk doch manchen Nutzen gestiftet, schon dadurch, daß es späteren Chronisten wie Prosper, Cassiodorius, Victor v. Tunnuna, Johannes Biclariensis 2c. Anregung zu ihren Fortsetzungen seiner Jahrszahlenreihe gewährte. S. die Ausgaben von Alfr. Schoene: Eusebi chronicorum canonum quae supersunt, vol. II, Berlin 1866 (nebst den oben genannten Quaestt. Hieronym. als Vorwort) und vgl. die krit. Nachträge in vol. I der 2. Ausg. (Berlin 1875); auch Potthast, Bibl. hist. m. aevi², I, 595. — Drei weitere hierher gehörige Arbeiten gehören zur hagiologischen Litteratur. Schon vor dem Konstantinopler Aufenthalt, während des ersten Verweilens in Antiochia, (ca. 376) verfaßte er seine Vita Pauli monachi, eine asketische Tendenzschrift von volkstümlicher Haltung, deren legendarischer Stoff übrigens nicht frei von ihm erfunden ist, sondern aus älterer ägyptisch-mönchischer Überlieferung stammt (s. die von Amélineau 1892 bekannt gemachten Paralleltexte in koptischer Sprache und vgl. C. Butler, The Lausiac History of Palladius, Cambridge 1898, S. 231 f.). Diesem ersten Versuche folgten einige Zeit nach der Niederlassung in Bethlehem (ca. 391) zwei weitere Heiligenleben: die Vita Malchi monachi captivi (erzählt angeblich auf Grund von Mitteilungen, wie er sie früher in der Wüste von Chalkis von dem greisen Asketen Malchus selbst vernommen haben will, in Wirklichkeit aber wohl auf Grund irgend einer schriftlichen Vorlage; s. J. Kunze, ThLBl 1898, Nr. 34) und die Vita Hilarionis — diese letztere reicher an historisch-biographischem Stoffe als die beiden vorgenannten, und zwar auf Grund einer Hilarion-Biographie des Epiphanius unter Mitbenutzung mündlicher Traditionen über den südpalästinischen Heiligen gearbeitet; vgl. Zöckler, Hilarion von Gaza, eine Rettung, in den NJdTh III, 1894, wo überhaupt die von Israel [in der ZwTh 1880], von Weingarten und anderen vertretene Annahme eines rein romanhaften Inhalts und Charakters dieser drei Vitae zurückgewiesen ist. — Kleinere Lebensbilder frommer christlicher Zeitgenossen, von ähnlicher halb erbaulicher Tendenz wie diese Viten, sind in Gestalt mehrerer Nekrologe in der Briefsammlung des H. enthalten; so die Epitaphien des Nepotianus (Ep. 60), der Fabiola (Ep. 77 u. 78), der Paula (Ep. 108), der Marcella (Ep. 127). Vgl. die über diese ganze Schriftengruppe handelnde, nicht historisch-kritische, sondern mehr nur erbaulich gehaltene Monographie von J. Hub. Reinkens, Die Einsiedler des h. Hieronymus in freier Bearbeitung dargestellt, Schaffhausen 1864, sowie teilweise A. Thierry in der oben, Eingangs des Art., citierten Schrift. — Unecht ist das sog. Martyrologium S. Hieronymi (bei Vall. t. XI, 2, p. 545—608; vgl. MSL XXX, 435—486). Es erscheint als eine im Hinblick auf Vit. Malchi c. 1 (wo H. den Plan, eine Heiligen- und Märtyrergeschichte von der Apostelzeit an schreiben zu wollen, andeutet) von einem Mönch des Abendlands gefertigte Kompilation. Über Zeit und Ort seiner Entstehung wird gestritten. Während L. Duchesne (der zusammen mit de Rossi in ASB t. II Nov. eine kritische Ausgabe seines Textes geliefert hat) das Wesentliche seines Inhalts schon dem Cassiodor und Gregor d. Gr. bekannt sein und das Ganze kurz vor dem Jahre 600 in Auxerre zur heutigen Gestalt redigiert werden läßt, behauptet Br. Krusch das Entstandensein des Werks im Jahre 627 oder 628, und zwar nicht in Auxerre, sondern in Luxeuil (s. seine Rec. der genannten Textausgabe im NA Bd 24, S. 289—337; vgl. Duchesnes Entgegnung: Anal. Boll. 1898, p. 421 ff.). — Wegen einer auf Pachomius bezüglichen Arbeit des Hieronymus s. unten den Abschnitt über seine Briefe.

Als wichtigste der historischen Arbeiten des H. hat sein 392 zu Bethlehem verfaßtes und dem Praefectus praetorio Dexter gewidmetes Büchlein De viris illustribus (Vall. t. II, 821 ff.; MSL t. XXIII, 601 ff.) zu gelten. Er bietet in diesem nach dem Muster der gleichnamigen Schrift Suetons betitelten und eingerichteten christlichen Schriftstellerkatalog kurze biographische und litterarische Notizen über 135 Autoren, deren erster der Apostelfürst Petrus, der letzte H. selber ist. Für die erste, bis zu Nr. 78 reichende Hälfte des Werkchens bildet Eusebius (h. e. I—VIII) die hauptsächlich von ihm benutzte Quelle; in der mit Arnobius (Nr. 79) und Lactanz (Nr. 80) beginnenden zweiten Hälfte bietet er wesentlich Eigenes, ergänzt übrigens auch schon jenen aus Eusebius geschöpften Stoff mit manchen wertvollen Angaben, besonders da, wo es sich um abendländische Schriftsteller handelt. Trotz vieler Flüchtigkeitsversehen, Defekte 2c. und trotz ihres nur nomenklatorischen Charakters kommt der Arbeit doch eine erhebliche Wichtigkeit zu. Sie bildet den ersten Versuch einer theologischen Litteraturgeschichte oder eines Abrisses der Patristik und hat — ähnlich wie die Fortsetzung der eusebianischen Chronik, ja in noch höherem Grade als sie — schon um ihrer anregenden Einwirkung auf die Nachfolger willen

als wertvoll zu gelten. Siehe die ihren Text mit dem dieser Nachfolger (Gennadius, Isidorus, Ildefonsus ꝛc.) vereinigt darbietenden Kollektivausgaben, wie namentlich J. A. Fabricius, Bibliotheca ecclesiastica (Hamburg 1718) und vgl. die neueren exegetisch-kritischen Spezialbearbeitungen von St. v. Sychowski (Hieronymus als Litteraturhistoriker, Münster 1894) und C. A. Bernoulli (Der Schriftstellerkatalog des H., Basel 1895; auch dess. kritische Handausgabe: Hieronymus und Gennadius De viris inlustribus, Freiburg und Leipzig 1895). — Eine Übersetzung des Büchleins ins Griechische schrieb schon bald nach dessen Vollendung des Hieronymus Freund Sophronius; s. darüber G. Wentzel, Die griechische Übers. der Viri inlustres des H. (TU XIII, 3, Leipzig 1895), sowie Bernoulli in ThLZ 1895, Nr. 20). — Über eine erst jüngst entdeckte Vorläuferin dieser Schrift s. unten (d).

c) Dogmatisch-polemische Schriften. Soweit H. das kirchlich-dogmatische Lehrgebiet berührt hat, tragen seine einschlägigen Versuche nicht den Charakter thetischer oder spekulativer Darstellungen, sondern mehr oder minder erregter Streitschriften oder Verteidigungen des orthodoxen Dogmas. Selbst der Übertragung der Schrift des Didymus „Vom h. Geiste" ins Lateinische (Didymi liber de Spiritu S. [Vall. t. II; MSL t. XXIII], begonnen in Rom 384, vollendet erst in Bethlehem) liegt apologetisch-polemische Tendenz gegenüber den Arianern und Pneumatomachen zu Grunde. Ähnliches gilt von seiner Übersetzung von Origenes De principiis, welche die ungenaue Übersetzung dieses Werkes durch Rufin verdrängen sollte (geschrieben ca. 399), aber bis auf geringe Fragmente verloren ist (s. diese Überreste in der Ep. 124 ad Avitum, quid cavendum in libris *περὶ ἀρχῶν*: t. I Vall. p. 916—922). — Die im engeren Sinne polemischen Arbeiten verteilen sich über alle Hauptlebensepochen des H., anhebend mit den Aufenthalten in Antiochia und Konstantinopel und schließend mit den letzten Jahren des Mönchslebens in Bethlehem. In den ersten derselben erscheint er beteiligt am arianischen Streit oder vielmehr an den die Schismen des Meletius und des Lucifer betreffenden Kontroversen. In zwei an Papst Damasus gerichteten Schreiben aus Antiochia (Ep. 15 u. 16 ad Damas.) führt er Klage über die einander heftig sich befehdenden antiochenischen Parteien der Meletianer und der Paulinianer, welche ihn in ihren Streit über den Sinn und die Berechtigung der Ausdrücke *οὐσία* und *ὑπόστασις* in Anwendung auf die Trinität hineinzuziehen suchten (vgl. unten 3.). Etwa gleichzeitig hiemit, oder um Weniges später (379) verfaßte er seinen Dialog wider die Luciferianer, worin er mit geschickter Handhabung der Gesprächsform die schroff sektiererischen Grundsätze dieser Partei, namentlich ihre Nichtanerkennung der Giltigkeit der Häretikertaufe, bekämpft (Altercatio Luciferiani et orthodoxi, s. Liber contra Luciferianos, Vall. II, 171 sq.; MSL XXIII, 155 sq.). — Ungefähr vier Jahre später, während er bei Damasus in Rom verweilte (ca. 383), richtete er gegen einen Bestreiter des katholischen Glaubens an eine beständige Jungfräulichkeit der Maria, den Helvidius (angeblich einen Schüler des mailändischen Arianerbischofs Auxentius) eine Streitschrift von leidenschaftlicher Heftigkeit, worin er die perpetua virginitas der Gottesmutter eifrig verteidigt, die in den Evangelien erwähnten „Brüder des Herrn" für Vettern (cognati) Jesu erklärt und das gute Recht der Katholiken behauptet, die durch das Vorbild der heiligen Jungfrau geheiligte Virginität als einen den Ehestand an Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit übertreffenden Stand zu betrachten (Liber adv. Helvidium de perpetua virginitate b. Mariae, Vall. II, 205—230; vgl. die Analyse in m. Monogr., S. 94—99). — Ein Gegner ähnlichen Standpunkts wie Helvidius, nur noch konsequenter als er gegen den überspannten Asketismus und die Werkheiligkeit der Katholiker zu Felde ziehend, war der von H. zu Bethlehem, ziemlich bald nach Abfassung des Schriftstellerkatalogs (noch 392) bekämpfte Jovinianus. Ihm gegenüber preist H. die höhere Verdienstlichkeit der Virginität im Vergleich mit der Ehe in überschwenglichen Ausdrücken (selbst mit Sätzen wie: Petrus sordes nuptiarum abluit cruore martyrii [I, 26], sowie mit Lobpreisung heidnischer Jungfrauen, die zur Wahrung ihrer Jungfräulichkeit Selbstmörderinnen geworden seien u. dgl. m.); außerdem wendet er sich gegen seine Angriffe auf die besondere Verdienstlichkeit der katholischen Fasten, sowie gegen gewisse von ihm verteidigte spiritualistische Lehren wie die von der Unsündlichkeit der Getauften und von der völligen Gleichheit des himmlischen Lohnes für die vollendeten Gerechten (Adv. Jovin. l. I & II, — nebst der später an seinen Freund Pammachius gerichteten Schutzschrift: Ep. 48, seu Apologeticus ad Pamm. pro libris c. Jovin.; s. überhaupt m. Hieron., S. 194—207, und vgl. W. Haller, Jovinianus, in TU; NF II, 2 [1897]). — Noch gegen einen dritten Angriff hat H. später die vulgär-katholische Frömmigkeitsübung samt seiner asketisierenden Moral verteidigt in der im Jahre 406 verfaßten kleinen, aber

überaus heftigen Streitschrift wider den spanischen Presbyter Vigilantius, worin er gegenüber diesem Geistesverwandten Jovinians insbesondere den kirchlichen Märtyrer- und Reliquienkult und verschiedene mit denselben zusammenhängende Gebräuche, namentlich die Vigilienfeiern, verteidigt, außerdem aber auch freiwillige Armut der Mönche sowie den Klerikercölibat in Schutz nimmt (Contra Vigilantium, t. II Vall.; vgl. auch die dieser Streitschrift vorhergegangene Epistel an Riparius, den Verkläger des Vigilantius: Ep. 109 ad Riparium). — Zwischen diese Fehden mit Jovin. und Vigil. fällt der Streit des H. mit Bischof Johannes von Jerusalem sowie mit Rufinus über die Orthodoxie des Origenes, dem einige seiner leidenschaftlichsten und zugleich umfänglichsten polemischen Traktate entstammen. So das Buch Contra Joann. Hierosolymitanum, geschr. 398 oder 399 (früher als Ep. 38 unter H.s Briefen stehend, aber von Vallarsi mit Recht von da in die Reihe der polemischen Traktate seines Bd II (= MSL XXIII) versetzt; dann die zwei eng zusammengehörigen Bücher gegen Rufin vom Jahre 402 (Apologiae contra Rufin. l. I et II) sowie das einige Monate später denselben gefolgte „Letzte Wort" gegen denselben (Liber tertius s. Ultima Responsio adversus scripta Rufini). Näheres über den Verlauf dieser Kontroverse s. im Art. „Origenistische Streitigkeiten" — Im letzten seiner polemischen Werke, wider die Pelagianer (415), kehrt H. zu der bereits für eines der ersten von ihnen angewendeten dialogischen Darstellungsform zurück und erwirbt damit sogar im gegnerischen Lager (s. oben 1. z. E.) ein in Ansehung seiner geschickten und angenehm lesbaren Komposition nicht unverdientes Lob (Dialogus contra Pelagianos, ll. III, t. II, 693—806 Vall., = t. XXIII, 495—590 M.).

d. Die Briefe des H. — schon im Bisherigen in vielen ihrer Nummern citiert — bilden wegen der ungemein großen Vielseitigkeit ihres Inhalts sowie ihrer hohen stilistischen Vorzüge die anziehendste Schriftengruppe unseres KV. Es spiegelt sich in diesen mit redseliger Eleganz geschriebenen und, trotz teilweiser Überladung mit falschem Bombast, von Geist und Witz zeugenden Episteln, in denen er bald gelehrte Probleme erörtert, bald Gewissensfragen beantwortet, bald Betrübte tröstet, bald Weltentsagung und Einsiedlerleben empfiehlt, bald zeitgenössische Laster und Thorheiten geißelt, bald Gegnern die Spitze bietet, bald Freunden oder Freundinnen schmeichelhafte Dinge sagt, einerseits die ganze Gesinnung des Briefstellers selbst, andererseits das Zeitalter mit seinen eigentümlichen Bedürfnissen, seinen wahren und falschen Tugenden, seinen wunderlichen Gegensätzen von weltlicher Üppigkeit und strengster asketischer Entsagung. Sowohl die christliche Sittengeschichte als auch das eigene Charakterbild und der Lebensgang des H. gewinnen aus ihnen mannigfache Erläuterung und Beleuchtung. Besonders in ihren aufs Mönchsleben bezüglichen Nummern hat diese Sammlung von alters her auf weite Kreise der katholischen Welt anziehend gewirkt. Teils die ganze, gegen 120 Nummern umfassende Sammlung, teils dem klösterlichen Erbauungsbedürfnis angepaßte Chrestomathien, welche die Briefe gelehrten oder einseitig weltlichen Inhalts weglassen, sind bis herab in die jüngste Zeit eine Lieblingslektüre frommer Katholiken geblieben. Außer den oben (unter b) hervorgehobenen Epitaphien oder Nekrologen sind es besonders die Briefe paränetischen Inhalts, welche in verkürzte oder kondensierte Sammlungen dieser Art überzugehen pflegen; so Ep. 14 ad Heliodorum de laude vitae solitariae, Ep. 22 ad Eustochium de custodia virginitatis, Ep. 52 ad Nepotianum de vita clericorum et monachorum (eine Art Pastoraltheologie in nuce, vom asketischen Standpunkt aus entworfen; vgl. die ausführliche Inhaltsskizze in m. Monogr., S. 448—456), Ep. 53 ad Paulinum de studio Scripturarum, Ep. 58 an ebendemselben de institutione monachi; Ep. 70 ad Magnum de scriptoribus ecclesiasticis; Ep. 107 ad Laetam de institutione filiae (diese alle samt dem Epitaphium Nepotiani [Ep. 60] u. den beiden Briefen an Damasus [Ep. 15 und 16] — aufgenommen in die in niedlichem Taschenformat erschienene Chrestomathie von H. Hurter S. J.: S. Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri Epistolae selectae, Innsbruck 1870 u. ö.). — Die in Bd I von Vallarsis Ausg. (= MSL t. XXII) durchgeführte Numerierung der Briefe ist die dermalen allgemein gebräuchliche. Sie ist in chronologischer Hinsicht zwar nicht überall einwandfrei (vgl. das unten über die Korrespondenz mit Augustin zu Bemerkende), leistet aber hierin doch erheblich Besseres als die früheren Herausgeber und verdient namentlich auch wegen ihrer Mitaufnahme von ungefähr 15 Briefen von Korrespondenten des H. in die ganze Reihe (welche dadurch auf 149 Nummern gebracht ist) anerkannt zu werden.

Eine wertvolle Ergänzung hat des H. brieflicher Nachlaß seit Mitte dieses Jahrhunderts durch Frdr. Ritschls vollständige Herausgabe einer Epistola ad Paulam et Eustochium de scriptis Varronis et Origenis (wovon die Ep. 33 ad Paulam in

der bisherigen Briefsammlung nur ein dürftiges Fragment bildete) gefunden; s. das Progr. „Die Schriftstellerei des M. Ter. Varro und die des Origenes nach einem ungedruckten Katalog des Hieronymus, Bonn 1847 (dazu Redepenning in der ZhTh 1851, S. 66 ff.). Vom Inhalt dieser gelehrten Epistel — welche später auch Pitra im Spicileg. Solesmense III [1855] und neuerdings Erich Klostermann (SBA 1897, Nr. 39, S. 855—870) herausgaben — ist der auf Origenes bezügliche Teil von bedeutendem theologischen Interesse. Er bietet von den überaus zahlreichen Werken des großen Alexandriners (bekanntlich 6000, nach der freilich wohl übertreibenden Angabe des Epiphanius, haer. 64, 63) ein viel eingehenderes und genaueres Verzeichnis, als Nr. 54 des Catal. viror. illustrium, hat also ein Recht darauf in gewissem Sinne als ein Vorläufer ebendieses Katalogs zu gelten. Für die Veranstalter späterer Neuausgaben der hieronymianischen Briefe bildet dieses neue Fundstück einstweilen die wichtigste der einzufügenden Ergänzungen. — Manche andere Hinzufügungen, wie sie von diesen oder jenen Gelehrten beantragt worden — z. B. von Paucker, der den bisher von den Herausgebern als unecht betrachteten Brief Ad amicum aegrotum für echt erklärt; von G. Morin, der die Ep. ad Praesidium de cereo paschali für echt hält, ꝛc. — dürften, bevor sie vollzogen werden, noch genauere kritische Erwägungen nötig machen. Vgl. über diese Vorschläge: Bardenhewer, Patrol. S. 443. Berechtigt ist jedenfalls der Vorschlag dieses Gelehrten (a. a. O. S. 437), der Reihe der Briefe aus der nächsten Zeit nach Paulas Tod (26. Januar 404) jene von H. für Eustochium gefertigte Übersetzung der Regula S. Pachomii einzufügen, die er der genannten Freundin damals (unter Beifügung auch einiger Briefe von Pachomius und Theodorus) widmete. Vgl. über diesen hieronymianischen Text der Pachomiusregel (in MSL XXIII, p. 61—100) C. Grützmacher, Pachomius u. das älteste Klosterleben (Freibg. 1896), S. 111 f., sowie Zöckler, Ask. u. Mönchtum, S. 200 ff.

e. Was die unechten Werke des H. betrifft, so hat eines der wichtigsten derselben, das sog. Martyrologium Hieronymi, bereits oben Besprechung gefunden. Gleich diesem Beitrag zur Hagiologie hat ein unserem KV. beigelegtes liturgisches Werk, der sog. Comes (Liber Comitis seu Lectionarius per circulum anni, cum Praefatione s. Epistola Hieronymi ad Constantium, bei Vall. t. XI, pars 2, p. 606—656) eine weite Verbreitung gefunden und wird noch jetzt nicht selten unter des H. Namen citiert. Die Zeugnisse für H. als Verfasser dieses Lektionars für römische Priester („Comes" genannt wegen seiner Bestimmung den Priestern als beständiger Begleiter für ihr kultisches Handeln zu dienen) reichen bis ins 5. Jahrhundert hinauf; doch fehlt es an wirklich zeitgenössischen Angaben in Bezug auf die Verfasserschaft des H., ebenso wie an Selbstzeugnissen desselben. Der in der Epistola praefatoria angeredete Constantius soll nach der herkömmlichen Meinung Bischof von Konstantinopel gewesen sein — gegenüber welcher historisch unmöglichen Annahme neuerdings G. Morin den Vorschlag gemacht hat, vielmehr an einen Bischof von Cosenza (ehemals Constantia) in Unteritalien zu denken (s. G. Morin, Constantius, évêque de Constantinople et les origines du Comes Romain, in der Revue bénédictine 1898, Juin, p. 241—246). Wegen der handschriftlichen Überlieferung und der Druckausgaben des Comes s. d. A. „Perikopen" — Von den sonstigen Pseudohieronymiana seien hier genannt: Homilia S. Hieronymi ad Monachos (ein alter Cento asketischer Sentenzen aus den Briefen des H., — bei Vall. l. c. p. 398—408); Regula Monachorum et Monacharum (ebd. p. 407—529 — eine erst im 15. Jahrhundert vom Hieronymitenprior Lope de Olmedo gefertigte Kompilation; vgl. d. A. „Hieronymiten"); Epistola ad Geruntii filias (herrührend von einem Presbyter Eutropius; s. ebd. p. 36 sq.); Epistola ad Demetriadem Virginem (ebd. p. 1—35) —, ein dem Pelagius angehöriges Schriftstück, gleichwie eben diesem wohl auch die Commentarii in Epp. Pauli (t. XI, p. 3 Vall., p. 133—436) angehören; s. darüber u. a. F. Klasen, Die innere Entwickelung des Pelagianismus, Freiburg 1882, S. 34 f., und vgl. d. A. „Pelagius"). Dem exegetischen Gebiete gehört überhaupt die Mehrzahl der Pseudohieronymiana an; so noch Commentarii in Evangelia (Vall. t. XI, 3, p. 1—132); ein Liber nominum locorum ex Actis, der wohl eher Beda dem Ehrwürdigen oder einem Zeitgenossen desselben angehört (Vall. t. III, Append., p. 758 sq.); eine Expositio interlinearis libri Job (ebd. p. 895—988), herrührend, wie es scheint, von des H. Schüler Philippus und dann von Beda erweiternd überarbeitet, u. s. f. (s. überh. Zöckler, Hieron., S. 471 f.).

3. Theologische Bedeutung. Das Anrecht darauf, als der Gelehrteste aller abendländischen Kirchenväter zu gelten, kann dem Hieronymus unmöglich bestritten werden. Namentlich seine mit tapferem Fleiße erworbene und nicht ungeschickt von ihm verwertete

Kenntnis auch der alttestamentlichen Grundsprache, wodurch er zum „trilinguis" wurde, verschaffte ihm einen Vorrang vor den übrigen älteren Theologen der lateinischen Kirche. Er ist sich dieses Vorranges wohl bewußt gewesen. Ego philosophus, rhetor, grammaticus, dialecticus, hebraeus, graecus, latinus, trilinguis, sagt er einmal von sich gegenüber Rufin (Apol. adv. Ruf. II). Proben von seiner Eitelkeit bieten seine Schriften in Fülle dar; auch hinter manchen Äußerungen, welche demütig klingen — z. B. jener Vergleichung seines Stils mit dem eines Tertullian: „Quaeso, ne meam stillam illius flumini comparetis; non enim magnorum virorum ingeniis, sed meis sum viribus aestimandus (Ep. 64 ad Fabiolam, c. 23) —, verbirgt sich ein nicht geringes Selbstbewußtsein. Von jener Gelehrteneifersucht, die den schriftstellerischen Rivalen übermäßig hart beurteilt und möglichst zu verkleinern sucht, kann er nicht frei gesprochen werden. Bekannt sind seine versteckten Spöttereien über Ambrosius, den er, mit Anspielung auf den kompilatorisch-eklektischen Charakter seiner exegetischen Arbeiten, als oscen corvus crocitans, mirum in modum de cunctarum avium coloribus ridens etc. bezeichnet (Prolog. in Orig. homill. 39 in Lucam) und dessen schriftstellerische Leistungen er im Katalog der Viri illustres (c. 124) fast mit Stillschweigen übergeht. Dabei bietet doch sein eigenes gelehrtes Forschen und Schriftstellern so manche Blößen und Schattenseiten, daß auch ihm gegenüber der Spott des auf gleichem Gebiete Arbeitenden nur allzu leicht sich einstellen kann. Seine Belesenheit in griechischen und lateinischen Autoren des klassischen Altertums wie der Kirche ist groß, aber keineswegs frei von Lücken und von Spuren eines oft recht oberflächlichen Lesens; sein hebräisches Sprachwissen bietet der neueren Kritik unzählige Angriffspunkte. Fast überall ist es mehr die bilderreiche Eleganz, der beißende Witz, das routinierte Handhaben sprichwörtlicher Redensarten, überhaupt der angestrebte und erzielte rhetorische Effekt, als etwaige wissenschaftliche Gediegenheit, wodurch er glänzt. Vgl. das bekannte, kaum zu harte Urteil eines Clericus: Si seponas multam Graecorum et praesertim Latinorum lectionem, coniunctam cum facultate acriter declamandi aut declamatorie scribendi, pro eius aevi palato, cetera omnia sunt mediocria. Non modo hebraicae, sed et graecae linguae modica cognitione fuit tinctus. Theologiam ceterasque disciplinas degustaverat potius quam exhauserat. In inventione quidem nihil propemodum habet exquisiti, in ordine nihil ferme accurati. In ratiocinatione vero et collectione consectariorum plus multo pompae rhetoricae atque exaggerationis invenias quam roboris et iudicii (Quaestt. Hieron. p. 6 sq.).

Am bemerkbarsten treten die hier gerügten Schwächen und Mängel da hervor, wo ihm Mitarbeit an den dogmatischen Problemen seines Zeitalters zugemutet wurde, wo er sich also als Theologen im engeren und eigentlichen Sinn bethätigen sollte. H. war in so geringem Maße Dogmatiker, daß er nur ganz mittelbarerweise — als geschickter, rhetorisch gewandter Anwalt der Orthodoxie seiner Zeit, nicht als Urheber eigner dogmatischer Gedankenarbeit — für die Entwickelung der abendländischen Kirchenlehre eine gewisse Bedeutung erlangt hat. Fast „kann man in einer Dogmengeschichte von ihm schweigen" (Harnack, Lehrb. der DG III³, S. 27). Und gleich der Dogmatik verdankt auch die andere Hauptdisziplin des systematischen Lehrbereichs ihm des Guten nur wenig. Die Stelle eigentlicher ethischer Lehrbegabung vertritt bei ihm ungesunder asketischer Eifer und leidenschaftliches Schwärmen für mönchische Ideale. Die starke Abneigung, welche Luther — bei aller Anerkennung „des Großen, das er im Dolmetschen gethan" (Tischr. Nr. 2994) — doch gegen ihn als Lobredner katholischer Werkheiligkeit und Möncherei empfand, begreift sich zur Genüge. S. besonders Tischr. Nr. 2650, EA 62, 120: „Ich weiß keinen unter den Lehrern, dem ich so feind bin als Hieronymo, denn er schreibet nur von Fasten, Speise, Jungfrauschaft ꝛc. Wenn er doch auf die Werke des Glaubens dränge und triebe dieselben, so wäre es etwas! Aber er lehrt nichts, weder vom Glauben noch von Hoffnung, weder von der Liebe noch von anderen Früchten des Glaubens!" (vgl. auch das ebenhier von Luther citierte Urteil seines Lehrers Staupitz: „Ich wollte gern wissen, wie Hieronymus wäre selig worden! Ich hätte traun Hieronymum nicht mögen zum Prediger haben; erst ist wohl so wünderlich gewesen").

Es ist namentlich die Unselbstständigkeit des H. als dogmatischen Lehrers, seine Unfähigkeit und Unlust zu eigener spekulativer Geistesarbeit, sein äußerliches Hingegebensein an die orthodoxe Tradition, wodurch evangelisch gerichtete Leser seiner Schriften sich zurückgestoßen fühlen müssen. Zumal da, wo er seine Beziehungen zum römischen Stuhle hervortreten läßt, sowie da, wo er mit wirklich großen durch Gedankentiefe und Charakterfestigkeit ihm überlegenen theologischen Persönlichkeiten zusammentrifft, gewinnt man diesen

Eindruck, daß ihm als Theologen eigentlich nur geringe Bedeutung zukomme. Aus seiner Korrespondenz sind in dieser Beziehung einerseits die Briefe an Damasus, andererseits die Überreste seines litterarischen Verkehrs mit Augustinus von lehrreichem Gehalt. Seinem päpstlichen Gönner Damasus nähert er sich wie ein unterwürfiger Höfling, ohne auch nur einen Versuch zur Äußerung einer eigenen dogmatischen Ansicht zu machen. Rom, die auf den Petrusfelsen gegründete Kirche, soll entscheiden, ob (mit den Meletianern) drei Hypostasen in der Einen göttlichen *οὐσία*, oder (mit den Paulinianern) Eine göttliche *ὑπόστασις* mit drei *προσώποις* oder Personen zu lehren sei. Eine eigene Entscheidung in dieser Streitfrage zu treffen, unternimmt er nicht, sondern „zum Stuhle Petri nimmt er seine Zuflucht; er begehrt von daher Speise für seine Seele, wo er einst die Kleider des Heils erlangt hat." Eingedenk dessen, daß „wer nicht in Noahs Arche ist, bei nahender Flut untergeht", beschwört er den Nachfolger Petri, ihm eine sichere Lehrentscheidung zu gewähren. „Decernite obsecro, si placet, et non timebo tres hypostases dicere! Wenn du es gebietest, so möchte selbst ein ganz neuer, vom nicänischen verschiedener Glaube gelehrt werden: wir Rechtgläubigen würden dann in gleichen Worten wie die Arianer bekennen", u. s. f. (Ep. 15 ad Damas.; vgl. den ganz ähnlichen Inhalt des folgenden Briefs, und s. überhaupt Zöckler, Hier. S. 70—75). — Wie er sich hier als den richtigen Vorgänger des dem Grundsatze „Roma locuta est, causa finita est" huldigenden modernen Ultramontanismus zu erkennen giebt, ja in gewisser Weise dem jesuitischen Kadavergehorsam präludiert, der das Weiße schwarz und das Schwarze weiß zu nennen bereit ist, ähnlich, wenn auch nicht in ganz gleichem Maße unselbstständig, verhält er sich in seinem Briefwechsel mit Augustin. Als engherziger Anhänger des für orthodox gehaltenen Überlieferten und überhaupt als kleiner und kleinlicher Geist, der vor einer überlegenen kirchlichen Autorität sich gern beugt, erscheint er auch bei dieser Gelegenheit — nur daß schon seine Gelehrteneitelkeit ihm die Bethätigung einer gleichen Unterwürfigkeit gegenüber dem afrikanischen Bischof wie gegenüber dem Römer verbietet. Von den beiden Streitpunkten, welche in diesem Briefwechsel (s. die Epp. 56, 67, 102—105, 110—112, 115, 116 laut Vallarsischer Zählung, oder bei Augustins Briefen: Ep. 28, 39, 40, 67, 68, 71—75, 81, 82) zwischen den berühmten Vätern behandelt werden, läßt der eine bei Augustin, der andere bei Hieronymus einen stärkeren Zug zu strengem Traditionalismus hervortreten. In seinen Äußerungen über das hieronymianische Unternehmen einer Übersetzung des ATs aus dem hebräischen Grundtext erscheint der Bischof von Hippo als der konservativere; er rät dem H. anfänglich ganz von diesem Unternehmen ab, verteidigt die Septuaginta als die bessere Grundlage für den Text der lateinischen Kirchenbibel und giebt erst ganz zuletzt (in Ep. 82 inter. Hier. epp.) insoweit nach, daß er eine Berechtigung des Zurückgehens auf den Urtext seinem Gegner zugesteht. Dagegen sieht man, was den anderen Kontroverspunkt betrifft, vielmehr den gelehrten Einsiedler von Bethlehem sich als zähen Verteidiger einer älteren Tradition verhalten, der Annahme nämlich: in Ga 2, 11—14 werde nicht ein wirklicher Streit zwischer Paulus und Petrus erzählt, sondern ein bloßes Scheingefecht, ein dispensatorium certamen — für welche Auffassung er sich auf Origenes und Chrysostomus als ältere Gewährsleute beruft. Protestantische Leser werden, während sie bei jener ersteren Streitsache mit ihren Sympathien mehr auf H.s Seite stehen, betreffs des zweiten Differenzpunktes unbedingt seinem bischöflichen Gegner recht geben und in der bloß akkomodativen Fassung der Tadelworte des Paulus eine auch in sittlicher Hinsicht bedenkliche Fälschung des echten Schriftsinns erblicken. Wie denn auch H. selbst späterhin — allerdings nicht schon während der Dauer seines damaligen Briefverkehrs mit Augustin — zur richtigeren Annahme übergegangen und der einfacheren und gesünderen Exegese von Ga 2 beigetreten zu sein scheint (Dial. adv. Pelag. I, 22). Es mochten wohl romanistische Petrussympathien gewesen sein, die ihn zur zeitweiligen Bevorzugung einer so abenteuerlichen Annahme wie jene origenistische Theorie vom nur dispensatorischen Sinn der Paulusworte in Ga 2, 14 mit bestimmt hatten — wie denn auch später, im 16. Jahrhundert, der Mann der Tradition Erasmus für die origenistisch-akkomodative Auffassung des Vorgangs eintrat, während Luther und alle evangelischen Ausleger der Theorie Augustins folgten. Vgl. überhaupt J. A. Möhler, Hieron. und Aug. im Streit über Ga 2, 14 — in s. Gesamm. Schriften und Aufsätzen I, S. 1—18; Frz. Overbeck, Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien bei den KVV, Basel 1877, und: Aus dem Briefwechsel des Aug. und Hier., HZ 1879, S. 222—259 (wo die teilweise Unrichtigkeit im chronologischen Arrangement der betreffenden Hieronymusbriefe bei Vallarsi, sowie die daraus geflossenen Versehen in meiner Darstellung, Hier. S. 267—275, nachgewiesen sind).

Aller hier berührten Einseitigkeiten, Schwächen und Mängel ungeachtet, behauptet Hieronymus auch im Urteil der Neueren eine der vordersten Stellen unter den Vätern des Abendlands. Schon allein der unermeßliche Einfluß, welchen er durch seine Lateinbibel auf die kirchliche und theologische Entwickelung der Folgezeit geübt hat, stempelt ihn zu einer patristischen Größe, und läßt den Ehrentitel eines Doctor Ecclesiae, womit der spätere katholische Sprachgebrauch ihn geschmückt hat, als nicht unverdient erscheinen. Daß er diesen Ehrenplatz, in Verbindung auch mit dem Prädikat der Heiligkeit, für die Geschichtsauffassung des Katholicismus bis in die Gegenwart behauptet hat, verdankt er allerdings nur seiner seit den Streitigkeiten mit Rufin perfekt gewordenen Lossagung von der theologischen Schule, welcher er ursprünglich angehört hatte und von welcher er einzelne Meinungen und Angewöhnungen — inkonsequenterweise — bis an sein Ende festhielt. Nur weil er seine Wege zuletzt gründlich von denen der Origenisten getrennt hat, ist ihm die Stelle eines Horts der Rechtgläubigkeit und einer Säule der Kirche eingeräumt worden, die ihm anderen Falles trotz der Vielseitigkeit seiner Verdienste niemals zuerkannt worden wäre (vgl. Harnack, DG a. a. O., auch Bd II, S. 472). — In der künstlerischen Überlieferung seiner Kirche korrespondiert dieser seiner Auffassung als des Patrons der theologischen Wissenschaft und des Urtypus katholischer Gelehrsamkeit der bekannte Brauch, in ihm (neben dem Bischof Augustin, dem Erzbischof Ambrosius und dem Papste Gregorius) den Kardinal der römischen Kirche zu verherrlichen. Auch da, wo er als halbnackter Büßer in der Einsiedlerzelle, mit Kreuz, Totenkopf und Bibel neben sich, dargestellt wird, pflegt der rote Hut oder sonstwelches auf seinen hohen Rang in der Hierarchie hinweisendes Emblem nicht leicht zu fehlen. **Zöckler.**

Hieronymus von Prag s. Hus.

High church s. Bd I S. 544,53.

Hilarion, der Heilige, gest. 371. — Quellen und Litteratur: Hieronymus, Vita S. Hilarionis, opera ed. Valarsi II, 13 ff., ed. MSL 23, 29 ff., ed. AS Okt. IX, 16 bis 59; Sozomenos, Historia ecclesiastica III, 14 und V, 10 (ed. Hussey I, 272 ff. und II, 466 ff.); W. Israel, Die Vita S. Hilarionis des Hieronymus als Quelle für die Anfänge des Mönchtums kritisch untersucht ZwTh 23, 129 ff. 1880; O. Zöckler, Hilarion von Gaza, eine Rettung NJdTh 3, 147 ff. 1894.

Für das Leben des heiligen Hilarion von Gaza besitzen wir als Quellen die um 390 abgefaßte Biographie des Hieronymus und einen Bericht des Sozomenos. Ein kurzer Brief, den der Bischof Epiphanius von Salamis bald nach dem Tode des ihm bekannten Heiligen zu seiner Verherrlichung schrieb, ist verloren gegangen (Prologus Vitae S. H.), doch hat ihn Hieronymus für seine Vita benutzt. Im wesentlichen sind wir für das Leben Hilarions auf Hieronymus angewiesen, daneben verdanken wir dem Sozomenos einige Angaben, die er aus der mündlichen Tradition geschöpft hat, im übrigen ist aber sein Bericht aus der griechischen Übersetzung der Hieronymianischen Vita des Hilarion, die Sophronius verfaßte, geflossen (Hieron. de vir. illust. c. 134). Diese griechische Übersetzung des Sophronius ist vielleicht in der dem Simeon Metaphrastes zugeschriebenen Überarbeitung erhalten (lateinisch herausgegeben von Lipomannus, Vitae SS VI, 360 ff., s. über Pariser und Wiener Codices, die sie griechisch enthalten, Fabricius, Bibl. graec. IX, 294 und X, 235). Die Vita Hilarionis des Hieronymus ist aber von Israel, dem Weingarten (PRE [2] X, 789) beistimmte, für geschichtlich völlig wertlos erklärt worden; sie sei voll von abenteuerlichen Wundererzählungen, eine Nachahmung der spätgriechischen Reiseromane, ein geschichtlicher Kern sei nicht mehr herauszuschälen, selbst die Existenz des Hilarion bliebe zweifelhaft. Dieser hyperkritischen Beurteilung ist Zöckler mit Recht entgegengetreten, indem auch er den Einfluß heidnischer und christlicher Vorbilder vor allem der apokryphen Apostelgeschichten anerkennt, aber doch in der Vita „von Sagen überwucherte Geschichte“ sieht, zumal da die neu aufgefundene syrische Vita des Mâr Awgîn (Eugenius) gest. 363 ebenfalls Hilarion neben Antonius als Hauptheiligen des Ostens erwähnt (Bedjan, Acta martyrum syr. III, 376 ff.). Sicher hat allerdings Hieronymus die Bedeutung seines Heiligen stark übertrieben, um das palästinensische Mönchtum, dem er selbst angehörte, zu verherrlichen und ihm einen dem ägyptischen Antonius ebenbürtigen Patriarchen zu geben. Daß Hilarion lediglich in engen Kreisen Südpalästinas bekannt war, beweist das Schweigen anderer Berichterstatter über das palästinensische Mönchtum wie Palladius, Cassians, Basilius und Cyrills von Jerusalem. Trotz Anerkennung eines geschichtlichen Kernes bleibt es daher

im einzelnen oft zweifelhaft, welche Züge als historisch zu gelten haben, da eine zuverlässige Grundlage der Kritik fehlt.

Für die Chronologie des Hilarion bildet die Angabe des Hieronymus den Ausgangspunkt, daß der Heilige im Todesjahr des Antonius (gest. 356) 65 Jahre alt war (c. 25), er war demnach 291 geboren, wurde 15jährig, 306 Eremit und starb 80jährig, 371. Der Geburtsort Hilarions ist Tabatha, fünf römische Meilen südlich von Gaza gelegen. Seine Eltern waren heidnisch. In Alexandria empfing er den ersten Unterricht, hier erlernte er auch wohl die griechische Sprache, der er sich später neben seiner Muttersprache dem palästinensischen Aramäisch mächtig zeigt (c. 22). In Alexandria trat er zum Christentum über und als er von dem heiligen Antonius und seinem Eremitenleben hörte, suchte er ihn auf und verweilte zwei Monate bei ihm. Dann kehrte er in die Heimat zurück und begann, nachdem er sein Vermögen verteilt hatte, ein Eremitenleben in Nachahmung des ägyptischen Heiligen in der Nähe der Hafenstadt Gazas, Majuma. Sein Eremitenhabit bestand aus drei Stücken, dem groben härenen Untergewand (saccum), dem aus Fellen verfertigten Obergewand (ependytes), das ihm Antonius geschenkt haben soll, und dem kurzen Mantel (sagum), wie ihn die Hirten trugen. Gleich den ägyptischen Eremiten beschäftigte er sich mit dem Flechten von Körben aus Binsen, um damit seinen Unterhalt zu erwerben. Dabei beobachtete er die strengste Fastendisziplin, indem er erst nach Sonnenuntergang sein kärgliches Mahl einzunehmen pflegte. Seinen Aufenthaltsort bildete eine kleine nach Sozomenos aus Reisig, Ziegeln und Thonscherben hergestellte Hütte. Häufige Dämonenerscheinungen suchten ihn heim, bald aber erhielt er die Gabe der Heilung Dämonischer und anderer Kranker. Vor allem durch die Heilung der Söhne einer vornehmen Frau Aristänete, der Gattin des praefectus praetorio Elpidius wurde er bekannt, und dies gab 329 den Anstoß zur Bildung einer Eremitenkolonie in seiner Umgebung. Daß damals schon in ganz Palästina und auch bis nach Syrien hin Eremitenkolonien entstanden, die sehr stark bevölkert waren, und die Hilarion von Zeit zu Zeit inspizierte, ist sicher eine ungeschichtliche Übertreibung des Hieronymus, auch giebt er keine konkreten Thatsachen an, aus denen eine über Südpalästina sich hinaus erstreckende Wirksamkeit des Hilarion zu folgern wäre. Mit dem heiligen Antonius soll Hilarion eine Korrespondenz unterhalten haben, was nicht unmöglich ist, da auch die Pachomianischen Klöster des Thebais mit dem berühmten Eremiten Beziehungen unterhielten (s. d. A. Pachomius). Einmal besuchte Hilarion auch die heiligen Stätten in Jerusalem (Hieron. ep. 58 ad Paulinum). Viel weiß auch Hieronymus von den Bekehrungen zum Christentum, die Hilarion bewirkte, zu erzählen, so soll er die Sarazenen der Stadt Elusa in der Wüste Kades dem Christentum zugeführt haben, eine Nachricht, die an dem Übertritt sarazenischer Stämme bereits vor dem Regierungsantritt des Kaisers Valens (Sozom. VI, 38) ihre Stütze findet. Auch berichtet Sozomenos, daß sein eigner heidnischer Großvater samt seinem Verwandten Alapion in Bethelia durch Hilarion zum Christentum bekehrt sei (V, 15, 14 ff.). Angeblich nach Vorhersage kommender trauriger Zeiten, der Verfolgungen der Christen unter Kaiser Julian, verließ Hilarion für immer Palästina. In Betilium (Bethelia) nahm er Abschied von den Genossen seines Eremitenlebens und wandte sich nach Ägypten. Über Lychnos gelangte er nach castrum Theubatum (Thaubastum) unweit des Serapeums an den Bitterseen, wo er den seiner Orthodoxie halber von Kaiser Konstantius verbannten Bischof Drakontius besuchte (wohl sicher identisch mit dem von Athanasius zum Bischof von Hermopolis erhobenen Mönch s. Tillemont, Mémoires ecclésiastiques VIII, 145 ff., 171, 697). In Babylon bei Memphis traf er einen anderen verbannten Bischof und Konfessor Philor an, vielleicht identisch mit dem Bischof P. von Cyrene, der sich den Luciferianern anschloß s. Tillemont, Mém. eccl. VIII, 172, 234, 697). Seine Pilgerfahrt führte ihn weiter nach der Nilstadt Aphroditopolis und nach dreitägiger anstrengender Wanderung zum Antoniusberge, um hier an der Stätte, an der der berühmte Eremit zuletzt gelebt hatte und gestorben war, einige Zeit zu verweilen. Nach Besichtigung des verehrungswürdigen Ortes unter Führung des früheren Dolmetschers des Antonius, Isaac (s. betreff der Dolmetscher Zöckler, Evagrius S. 102) und des Mönches Pelusianus wandte sich Hilarion nach Norden und kam nach der Vorstadt Alexandrias, Bruchium. Hier erhielt er die Kunde, daß die Stadt Gaza gegen ihn und seinen Schüler Hesychius (Soz.: Hesychas) einen Haftbefehl beim Kaiser Julian wegen Zauberei erwirkt hatte (s. über die christenfeindliche Haltung Gazas und ihre Eifersucht auf die christliche Hafenstadt Majuma-Konstantia Soz. II, 5; VII, 28); dies veranlaßte seine Flucht in eine libysche Oase. Als er sich dann später in der Hafenstadt Paraitonion in der ägyptischen Marmarica nach Sizilien einschiffen wollte, traf er mit seinem palästinensischen Schüler

Hadrianus zusammen, der ihn nach Palästina zurückführen sollte. Da dies dem Hadrianus nicht gelang, verließ er Hilarion unter Mitnahme der Reisemittel, die er von palästinensischen Christen für ihn erhalten hatte. Hilarion gelangte nun zunächst nach Sizilien und lebte einige Zeit in der Nähe des Vorgebirges Pachynum als Eremit. Hier fand ihn auf wunderbare Weise sein Schüler Hesychius, der ihn lange gesucht und von einem Trödler seinen Aufenthalt zufällig erfahren hatte. Ganz in der Art der griechischen Romane folgt eine obligate Rührszene bei der Auffindung des Hilarion durch Hesychius. Bald verließ Hilarion Sizilien, da sich hier wie an den Orten, an denen er früher verweilt hatte, eine Menge von Schülern um ihn sammelten und er so nicht mehr einsam als Eremit leben konnte. Er begab sich nach Epidaurus in Dalmatien, wo man noch zu des Hieronymus Zeiten seiner wegen der wunderbaren Hilfe gedachte, die er einst bei einem großen, ins Jahr 366 fallendenden Erdbeben den Bewohnern gebracht haben soll (s. über dieses Erdbeben Sozom. VI, 2; Socrates IV, 3; Ammianus Marcellinus, rer. gest. lib. 26, 10, 15 ff.). Die letzten Jahre seines Lebens brachte er auf Cypern zu, erst in der Nähe der Stadt Paphos, dann an einem einsamen, im Innern der Insel gelegenen, unwegsamen Ort, dessen Namen Carbyris uns nur Sozomenos überliefert hat. In seinen cyprischen Aufenthalt fällt auch sein Verkehr mit dem Bischof Epiphanius, von dem uns die manche alte Nachrichten enthaltende Apophthegmensammlung zu berichten weiß (Verba Seniorum, auctore Graeco, interprete Pelagio diacono bei Her. Rosweyd, de vitis patrum l. V, MSL 73, 866 f. auch die legendarische Vita Epiphanii bei Petrus Oper. Epiph. II, 319 ff.). Nachdem er kurz vor seinem Tode seinen einzigen Besitz, Tunika, Kapuze und Mantel, seinem Lieblingsschüler Hesychius vermacht hatte, starb er, achtzigjährig. In der Nähe der Stadt Paphos wurde er begraben, aber Hesychius stahl seinen Leichnam und brachte ihn zum großen Schmerze der Cyprioten nach Majuma, der Stätte seines ersten Wirkens. In Palästina erhielt sich sein Andenken noch lange lebendig und Sozomenos erzählt von glänzenden Festen, die ihm zu Ehren gefeiert wurden. Er nennt auch eine Zahl seiner Schüler, Salamanes, Physkon, Malachion und Krispion, die in Nachahmung des Hilarion in der Nähe Bethelias ein Eremitenleben führten (VI, 32, 4 ff.). Jedenfalls kommt dem Hilarion der Ruhm zu, als einer der ersten, wenn auch gewiß nicht als der einzige schon sehr früh in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts das Eremitenleben nach Palästina verpflanzt zu haben. Seine Wirksamkeit erstreckt sich aber lediglich auf Südpalästina, und auch hier hat er nur das Eremitenleben in der ältesten ägyptischen Form eingebürgert, ohne irgend welche Umbildung oder Weiterbildung an ihm vorzunehmen. Die schnelle Verbreitung des Eremitentums und die Entstehung zahlreicher Klöster in Palästina im Laufe des 4. Jahrhunderts, über die wir durch Basilius (ep. 207, 223, 226) und Hieronymus (ep. 82) unterrichtet sind, geht keineswegs auf Hilarion allein oder nur in erster Linie zurück. **Grützmacher.**

Hilarius, Bischof von Arles, gest. um 450. — MSL 50, S. 1213 ff. ASB Mai 2. Bd S. 25 ff.; Bähr, D. chr. röm. Theologie, Karlsr. 1837 S. 338; Ebert, Litt. des MA I, 2. Aufl. Leipzig 1889, S. 449; Arnold, Cäsarius von Aretate, Leipzig 1894 passim.; Jungmann, Instit. patrol. II, 2 Innsbruck 1896 S. 336; Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894 S. 489 ff.

Hilarius ist wahrscheinlich im Beginn des 5. Jahrhunderts im nördlichen oder mittleren Gallien geboren. Er war ein Verwandter des hoch angesehenen Abtes Honoratus von Lerinum und wurde von ihm für das asketische Leben gewonnen, V. Hon. 23 S. 1262, V. Hil. 3 ff. S. 1223, er schloß sich den Mönchen in dem Kloster Lerinum an. Damals muß er noch in jugendlichen Jahren gestanden sein; Honoratus hat die letzten Jahre seines Lebens nicht dort zugebracht; er war vom Jahre 426—429 Bischof von Arles. Als er starb, wurde der von ihm empfohlene Hilarius zu seinem Nachfolger gewählt. Sein bischöfliches Wirken wird von seinen Biographen hoch gepriesen; auch Gennadius de vir. ill. 70 S. 85 spricht sehr anerkennend davon. Daß er als Prediger sich von dem rhetorischen Schwulst frei hielt, den seine Zeitgenossen für schön hielten, zeigt seine im ganzen einfache Lobrede auf seinen Vorgänger Honoratus. Die Charakteristik des Hilarius als Prediger in der vita 14 S. 1231 ist demnach irreführend. Das asketische Ideal hielt er auch als Bischof fest: dem entsprach es, daß er den Klerus seiner Kirche zu gemeinsamem Leben vereinigte, V. Hil. 10 S. 1229; vgl. auch Genn. l. c.

Allgemeinere Bedeutung hat er durch seine Stellung zum Augustinismus. Aus dem Briefe Prospers an Augustin, Aug. ep. 225 S. 624 ff., wissen wir, daß er sich der augustinischen Prädestinationslehre schroff ablehnend entgegenstellte: er sah darin eine Ab-

weichung von der überlieferten Wahrheit. Augustins Schrift de correptione et gratia gewann ihn nicht; sie stieß ihn vielmehr ab. Er urteilte, Augustin lehre fatalistisch. Seine eigene Anschauung faßte Prosper in folgenden Sätzen zusammen: Omnem hominem Adam peccante peccasse. Et neminem per opera sua sed per Dei gratiam regeneratione salvari. Universis tamen hominibus propitiationem quae est in sacramento sanguinis Christi sine exceptione esse propositam, ut quicunque ad fidem et ad baptismum accedere voluerint, salvi esse possint. Qui autem credituri sunt, quive in ea fide, quae deinceps per gratiam sit iuvanda, mansuri sunt, praescisse ante mundi constitutionem Deum et eos praedestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futuros electione et de hac vita bono fine excessuros esse praeviderit. Ideoque omnem hominem ad credendum et ad operandum divinis institutionibus admoneri, ut de apprehendenda vita aeterna nemo desperet, cum voluntariae devotioni remuneratio sit parata. Prosper erkannte die Bedeutung dieses Gegners sofort. Aber die von ihm veranlaßten Schriften Augustins de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae vermochten die Gallier nicht zu überzeugen. Wenn Gallien zunächst dem Augustinismus verschlossen blieb, so war das mit dem Einfluß des arelatensischen Bischofs zuzuschreiben.

Wenn Hilarius in diesem Fall die Unabhängigkeit seiner Gesinnung auch einer großen Autorität gegenüber wahrte, so in einem anderen die Unabhängigkeit seiner Stellung. Die Bischöfe von Arles nahmen infolge der politischen Bedeutung, die die Stadt im 5. Jahrhundert hatte, unter dem gallischen Episkopat die erste Stelle ein. Daraufhin hatte schon B. Patroclus den Versuch gemacht, den Primat über ganz Südgallien für Arles zu gewinnen. Hilarius hat ihn, anfangs mit großem Erfolge, erneuert, traf aber schließlich auf den mächtigen Widerstand Leos d. Gr., s. Bd II S. 58, 9 ff. Er hatte auf einer gallischen Synode einen Bischof Namens Chelidonius seiner Stellung entsetzt, vit. Hil. 21 S. 1236. Dieser appellierte nach Rom. Während Leo die Appellation annahm, erklärte sie Hilarius für unberechtigt und fügte sich auch dem Urteil einer römischen Synode in dieser Sache nicht l. c. S. 1237 f. Leo hat ihn infolgedessen seiner Stellung als gallischer Primas entsetzt, auch Valentinian III. zu einem Erlaß gegen ihn veranlaßt. Spätere Verhandlungen scheinen ein leidliches Verhältnis zwischen beiden Männern wieder hergestellt zu haben, vit. Hil. 22 S. 1238.

Von Schriften des Hilarius ist zweifellos echt die erwähnte Lobrede auf Honoratus, die als vita Honorati citiert zu werden pflegt, ein unbedeutender Brief an Eucherius von Lyon bei MSL 59 S. 1271; möglicherweise gehört ihm an das metrum in Genesin (s. Bd VI S. 409, 18 ff.), doch halte ich es nicht für wahrscheinlich. Sicher nicht von ihm ist das Carm. de provid. (s. a. a. O. Z. 10 ff.). In seinen Biographien werden folgende Schriften aufgezählt: Vita Honorati, homiliae in totius anni festivitatibus, Symboli expositio, epistolae, versus fontis ardentis, 14 S. 1232. Homilien von ihm vermutet man unter den homil. 56 ad populum et monachos MB VI S. 618 ff., vgl. Bardenhewer S. 222.

Hilarius starb um die Mitte des 5. Jahrhunderts (Gennad. de vir. ill. 70) Valentiniano et Martiano imperatoribus). **Hauck.**

Hilarius von Poitiers, gest. 367. — Quellen sind vornehmlich die Werke des Hilarius: S. Hilarii opera ed. mon Ben. (cur. P. Coustant, vgl. Tassin, Gelehrtengesch. der Kongregation von St. Maur. Aus dem Französischen, Frankfurt 1773 und 74. II, 33 u. 40), Paris 1693, 1 vol. fol. — über die ältern Ausgaben s. C. T. G. Schönemann, Bibliotheca historico-litteraria patrum latinorum 2 Bde, Leipzig 1792—94 (I, 273—294 = MSL IX, 207—222) —; S. Hilarii opera ed. mon. Ben. . nunc vero libris de trinitate et commentariis in psalmos . locupletatis (cur. Scip. Maffei; vgl. Tassin, II, 42), Verona 1730, 2 voll. fol. (abgedruckt Venedig 1749 und MSL IX und X, 1844 und 45); Opera recudit F. Oberthür, Würzburg 1785—88, 4 voll. 8°; S. Hilarii tractatus de mysteriis . . ed. J. F. Gamurrini, Rom 1887 (Biblioteca dell' accademia storico-giuridica vol. IV); S. Hilarii tractatus super psalmos ed. A. Zingerle, 1891 (CSEL XXII; vgl. die p. VII Anm. 1 genannten Vorarbeiten, ferner Preuschen ThLZ 1892 col. 132 ff. und Zingerle SWA 128. 1893. Abhandl. X; zu den Schriftcitaten des Hilarius das ThJB 18, 242 genannte Programm von F. Schellauf). Sodann Sulpicius Severus (chron. II, 39—45; ed. Halm CSEL I, 93—99), Hieronymus (passim, vornehmlich de vir. ill. 100; vgl. St. v. Sychowski, Hieronymus als Litterarhistoriker, Münster 1894, S. 181 f.) und die Quellen des arianischen Streites (vgl. die selecta veterum testimonia de S. Hilario, opp. ed. Veron. I p. CLVII sq. = MSL IX, 203—07). Die etwa 200 Jahre nach dem Tode des Hilarius geschriebene vita

Hilarii des [Venantius] Fortunatus (opp. ed. Veron. I p. CXLI—CLII = MSL IX, 183 bis 199; ed. B. Krusch, MG auct. antiquiss. IV, 2. 1885 p. 1—11) ist fast ohne jeden Wert. — Citiert sind die Werke des Hilarius im folgenden A. nach der Veroneser Ausgabe, deren Seitenzahlen bei MSL in den Text eingedruckt sind.

Litteratur: AS Jan. I, 1643 p. 782—803; P. Coustant, Praefatio generalis, ed. Veron. I, I—LVIII = MSL IX, 11—26 (vornehmlich dogmengeschichtlich), und vita S. Hil. ex ipsius scriptis etc. I, LXXXIX—CXXXIX = MSL IX, 126—184); Tillemont, Mémoires VII éd. de Vénise 432—469 und 745—758. — Weitere ältere Litteratur bei J. H. Reinkens, Hilarius v. Poitiers, Schaffhausen 1864 (p. XXIX—XXXVII; R.s eignes Buch ist, wenn auch hie und da breit, doch sorgfältig, nur biographisch, nicht auch dogmengeschichtlich interessiert); A. Ebert, Allg. Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande I, 2. Aufl., Leipzig 1889 S. 134—142; G. Dreves, S.J., Das Hymnenbuch des hl. H. (ZkTh XII, 1888 S. 358—361); O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894 (wo S. 382 f. noch einige mir unzugängliche katholische Litteratur genannt ist). — Dogmengeschichtlich außer den Bd IV, 752, 53 ff. genannten Lehrbüchern und den Bd IV, 16, 30 f. angeführten Werken von Baur und Dorner: J. B. Wirthmüller, Die Lehre des hl. Hilarius v. P. über die Selbstentäußerung Christi, vertheidiget gegen die Entstellungen neuerer protestantischer Theologen. Eine Habilitationsschrift (IV und 83 S.), Regensburg 1865; Baltzer, Die Theologie des H. von P. (Programm des Gymnasiums zu Rottweil 1879); Th. Förster, Zur Theologie des Hilarius (ThStK 1888, S. 645—686); Baltzer, Die Christologie des H. v. P. (Programm des Gymn. zu Rottweil 1889); J. Stix, Zum Sprachgebrauch des hl. Hil. v. P. in seiner Schrift de trinitate (Programm des Gymn. zu Rottweil 1891, — philologisch).

Hilarius von Poitiers, „durch Thaten, Leiden und Schriften der Athanasius des Abendlandes“ (so — zuerst? — Hase, Kirchengesch.) tritt erst nach der Synode von Mailand (355; vgl. Bd II, 30, 50 ff.) und nur für etwa zehn Jahre in das Licht der Geschichte. Von seinem Leben vor dieser Zeit wissen wir sehr wenig. Er war als Heide (Tillemont VII, 747 f.; vgl. in psalm. 146, 13, CSEL XXII, 853, 9 f.) in Poitiers (Hieron. praef. in lib. II comm. ad Gal. Vall. VII, 1 p. 427 b; Ven. Fort. carm. lib. VIII, carm. 1, 13 f.) offenbar in wohlhabenden Verhältnissen (Reinkens S. 7 Anm. 3) geboren und — seine Heimat konnte dies bieten — sorgfältigst erzogen worden (Reinkens S. 7 f.). Nach der hierin vermutlich glaubwürdigen vita des Fortunatus (1, 3 und 6; ed. Krusch p. 2 und 3) hatte er — wahrscheinlich noch als Heide (Reinkens S. 31 Anm. 2: in psalm. 143, 13 p. 822, 6) — sich verheiratet, war dann, anscheinend durch die Philosophie hindurch, zu Moses und den Propheten geführt (de trin. I, 1—5, opp. II, 1—4), hatte sich taufen lassen und war danach, geraume Zeit vor 355 (de syn. 91, II, 518 A. aliquantisper), Bischof von Poitiers geworden. Er kann zur Zeit der Mailänder Synode, obwohl er keine 13 Jahre mehr gelebt hat, nach einer gelegentlichen Äußerung aus dem Jahre 360 (ad. Const. 2, 2 fin. II, 544 A) höchstens ein Vierziger gewesen sein. In den arianischen Streit war er noch nicht verflochten worden. Ja, wir wissen von ihm selbst (de syn. 91, II, 518 A), daß er bis zu dieser Zeit das nicänische Symbol gar nicht kannte, von „Homousion“ und „Homoeusion“ noch nichts gehört hatte. Ein abendländischer Bischof von solcher Naivetät gegenüber der den Orient bewegenden Frage, ist, selbst wenn wir ihn nicht genauer kennen zu lernen vermöchten, eine lehrreiche Erscheinung. Sie beweist, wie wenig trotz der Synode von Sardika der Occident vor 353 in den Streit hineingezogen war; sie lehrt, wie sicher der Occident ohne Streitverhandlungen im Besitz der catholica veritas sich fühlte. Noch viel interessanter und lehrreicher aber wird diese Erscheinung dadurch, daß wir im stande sind, die Anschauungen dieses naiven abendländischen Bischofs noch heute zu studieren. Denn der unter den Werken des Hilarius — leider im Eingang (vgl. Cassian c. Nest. 7, 24 CSEL 17, 383, 1 ff.) und im Schluß (opp. I, 811) verstümmelt — auf uns gekommene Commentarius in Matthaeum (opp. I, 655—811), an dessen Echtheit nicht im geringsten gezweifelt werden kann (vgl. die Citate bei Hieronymus ep. 20, 1, Vall. 1, 1 p. 64 C = in Matth. 21, 3 p. 772 D, und bei Augustin de nat. et gr. 62, 72 MSL 44, 283 A = in Matth. 4, 7 p. 681 C), ist bereits von den Maurinern (I, 661 f.) und noch entschiedener von Reinkens (S. 59 f.) der Zeit vor 355/56 zugewiesen. Und wenn auch den Maurinern der Beweis dafür, daß der Kommentar kurz vor 355/56 geschrieben sei, nicht geglückt ist, — so ist doch übrigens die von ihnen vertretene These gewiß richtig; ja wahrscheinlich ist, schon in Rücksicht auf die Altersverhältnisse des Hilarius, auch das, daß der Kommentar nicht gar lange vor dem Übertragen-Werden des arianischen Streites in den Occident, also etwa in der Zeit zwischen 350 und 353 verfaßt worden ist. Bedenkt man, daß wir aus der Zeit vor dem seit 356 im Westen stark werdenden griechischen Einfluß nur verschwindend wenige Zeugnisse über die abendländische Orthodoxie des vierten Jahrhunderts haben,

so ist in der That das dogmengeschichtliche Interesse des Matthäuskommentars des Hilarius sehr groß. Es genügt nicht, in dieser Schrift mit Reinkens (S. 59) „unbefangene, im Zusammenhange richtige, aber von arianischer Spitzfindigkeit leicht verdrehbare Äußerungen" anzuerkennen und daneben zu behaupten, das rechte Verständnis dessen, was das „Homousion" besagen wolle, habe Hilarius damals aus der Schrift schon gehabt. Freilich knüpft das letztere Urteil an ein Wort des Hilarius selbst an (de syn. 91 p. 518 A), Hilarius ist sich eines Meinungswechsels nicht bewußt gewesen; allein wir können deutlicher, als er, erkennen, welche Stellung er in seinem Matthäuskommentar zu der frühern und spätern Entwickelung einnimmt. Es ist die alt-abendländische [tertullianisch-] novatianische Christologie (vgl. Bd IV, 41,35—44), die im Matthäuskommentar des Hilarius sich zeigt — ohne die leiseste Spur einer Einwirkung des Nicänum und der Schlagwörter der Zeit; denn die Behauptung der communio paternae substantiae (8, 8 p. 706 C und 12, 18 p. 731 B), sowie der eadem utriusque substantia (11, 12 p. 725 E) stammt nicht aus dem Nicänum, sondern aus der tertullianisch-novatianischen Tradition. Selbst über die Ewigkeit des Sohnes denkt Hilarius damals noch ganz novatianisch (vgl. 31, 3 p. 801 C: scirent verbum in principio deum, et hoc in principio apud deum, et natum esse ex eo qui erat, et hoc in eo esse, qui natus est, quod is ipse est, penes quem erat antequam nasceretur: eandem scilicet aeternitatem esse et gignentis et geniti, und 16, 4 p. 748 E: est ergo filius dei ex deo deus, unus in utroque; theotetam enim, quam deitatem Latini nuncupant, aeterni ejus parentis, ex quo nascendo est profectus, accepit. accepit autem hoc, quod erat, et natum est verbum, quod fuit semper in patre. atque ita filius et aeternus et natus est, quia non aliud in eo natum est, quam quod aeternum est). Auch die gleichfalls der tertullianisch-novatianischen Tradition angehörigen Nachwirkungen des uralten christologischen Schemas κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα (vgl. Bd IV, 23,44) finden sich [wie im sog. symbolum Sardicense bei Mansi III, 85 B, und bei Hahn, Bibliothek 3. Aufl. § 157, so auch] im Matthäuskommentar des Hilarius, und zwar mit dem gleichen naiven Wechsel der Begriffe corpus (caro) und homo (vgl. z. B. 4, 14 p. 683 E: Jesus domino nostro nomen ex corpore est; 12, 17 p. 731 A: consistens in eo paterni spiritus substantia; 31, 3 p. 801 B: spiritus passio cum corporis passione; 3, 1 p. 677 A: libertas spiritus sancti hominem suum diabolo offerentis; 33, 6 p. 808 CD: clamor ad deum [Mt 27, 46] corporis vox est recedentis a se verbi dei contestata dissidium), ja gelegentlich klingt noch die binitarische (vgl. Bd IV, 26,35 ff.) Gleichsetzung von verbum und spiritus durch (vgl. außer der eben citierten Stelle 33, 6 z. B. 3, 3 fin.). Überdies ist das christologische Interesse längst nicht das einzige, das an dem Matthäuskommentar fesselt. Eigenartig abendländisch ist auch die Stärke des paulinischen Einflusses, die Gegenübersetzung von lex und evangelium, die Betonung der fides justificans (fides enim sola justificat 8, 6 p. 705 D) u. a. Es würde sich lohnen, diese älteste Schrift des Hilarius unter Zuhilfenahme des symbolum Sardicense, der Schriften Lucifers, der Briefe des Liberius und der antiarianischen Schrift des Phöbadius von Aginnum (vgl. Bd II, 34,5) zum Gegenstande einer dogmengeschichtlichen Monographie zu machen. Schwierig ist die Frage, die in einer solchen Arbeit auch vorgenommen werden müßte — die Frage, aus welchen Quellen Hilarius die in seinem Matthäuskommentar sich zeigende theologische Bildung hat. Das noch in unsere Zeit hineinragende alte Mißverständnis von Hieronym. cat. 100, demzufolge Hilarius auch im Matthäuskommentar dem Origenes gefolgt sein sollte, ist längst widerlegt (opp. I, 655 Nr. II und III; Reinkens S. 70 ff.; vgl. auch den griechischen Text des sog. Sophronius TU XIV, 1ᵇ S. 54). Allein bloß auf ein Gelehrtsein durch die Schrift darf man sich auch nicht zurückziehen. Tertullian und Cyprian erwähnt der sonst mit Namennennungen sparsame Mann eben im Matthäuskommentar (5, 1 p. 689 D) als Verfasser ihm bekannter Auslegungen des Vaterunsers. Unter dem Namen eines dieser beiden wird er auch Novatians „de trinitate" gelesen haben. Daß Irenäus dem Hilarius nicht unbekannt gewesen sei, die Vermutung legen einzelne Gedankenreihen nahe; doch steht solcher Hypothese auch mancherlei entgegen. Griechische Einflüsse irgendwelcher Art sind nicht nachzuweisen, ja durch das Fehlen jeder Reflexion auf den griechischen Bibeltext ausgeschlossen. Es ist dies letztere auch biographisch für Hilarius wichtig. Denn neben der Unbekanntschaft mit den Terminis ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος macht dieser Umstand es herzlich unwahrscheinlich, daß Hilarius schon durch seine Jugendbildung eine „gute Kenntnis" des Griechischen erhalten habe (vgl. dagegen auch Tillemont VII, 748 not. 3). Erst sein Hineingezogen-Werden in den arianischen Streit hat Hilarius

zum „Athanasius des Abendlandes", erst sein Exil im Orient ihn zu einem gräzisierenden Theologen des Westens gemacht.

2. Als Paulinus von Trier (353 in Arles, vgl. Bd II, 30, 46), Eusebius von Vercelli, Lucifer von Calaris und Dionys v. Mailand (355 in Mailand; vgl. Bd II, 31, 3 ff.) exiliert waren, begann für Hilarius, der weder in Arles noch in Mailand gegenwärtig gewesen war, der arianische Streit. Zwar hatte er, wie er sagt (contra Const. 2, II, 562 B), eine Gefahr für den Glauben schon lange drohen sehen; allein erst jetzt kam für ihn die Möglichkeit eigenen Eingreifens. Mit anderen gallischen Bischöfen sagte er den Bischöfen Ursacius und Valens, die in Mailand die Situation beherrscht hatten (vgl. Bd II, 30, 59), und ihrem gallischen Helfershelfer Saturnin von Arles die Kirchengemeinschaft auf. Gleichzeitig (noch 355 oder zu Beginn des Jahres 356) schrieb er seine erste Schrift ad Constantium (opp. II, 535—40; die Zeit folgt aus c. 8, sowie daraus, daß Hilarius selbst offenbar noch nicht verbannt ist; die Schrift ist nicht vollständig erhalten, vgl. die Randnote bei c. 8 p. 540 C und das „Fragment" 6, opp. II, 713 A). Es ist dies opusculum eine, vermutlich von den Gesinnungsgenossen H.s mit unterschriebene, Eingabe an den Kaiser, die, ohne auf Erörterung der dogmatischen Frage einzugehen, über das Treiben der Arianer klagt und um Einstellung der Verfolgung sowie Rückberufung der Verbannten bittet. Diese Eingabe erwähnt das Nicänum (c. 8 p. 540 C), beweist, daß Hilarius nun von dem Treiben der Arianer genauere Kunde erhalten hatte (5 p. 538 A): Hilarius sah sich jetzt als Theologe für das Nicänum engagiert, weil es nur aussprach, was er stets geglaubt zu haben meinte (de syn. 91, II, 518 A). Auf der Gegenseite muß man es gewürdigt haben, was ein Hilarius als Führer der Widersacher bedeutete: man setzte alles daran, ihn auch in das Schicksal der Verbannten hineinzuziehen. Saturnin erreichte dies Ziel gleich nach der Synode, die er im Jahre 356 zu Biterrae (Beziers; nördlich von Narbonne) abhielt (Hieron. cat. 100, chron. a. Abr. 2372; Tillemont, not. 5 p. 749). Hilarius war [vielleicht durch ein provoziertes Eingreifen des Cäsars Julian, vgl. ad Const. II, 2 p. 543 C] genötigt worden, zu erscheinen, versuchte aber vergebens, seine Gegner der Häresie zu überführen (contra Const. 2, II, 563 A), — offenbar hat man hier, wie in Mailand (vgl. Bd II, 30, 59), jede dogmatische Verhandlung abgeschnitten —, und nach der Synode erwirkten Gesandte derselben bei dem Kaiser die Verbannung des Hilarius (contra Const. l. c.; ad Const. II, 2. II, 543 C). Wo der Verbannte interniert werden sollte, blieb zunächst geheim (de syn. 2. II, 459 A: exilii secretum): nach einer Reise durch viele Provinzen (de syn. 1 p. 457 A) gelangte er in die Diöcese Asia; dort blieb er (de syn. 63 p. 498 B) bis nach der Synode in Seleucia (vgl. Bd II, 36, 44 ff.); und wenn Hieronymus (cat. 100; chron. a. 2372) von einer „Verbannung nach Phrygien" redet, so wird diese genauere Begrenzung des Verbannungsortes daraus zu erklären sein, daß Hilarius vornehmlich in Phrygien sich aufhielt (Sulp. Sev. chron. II, 42, 2). — Diese Exilszeit ist für Hilarius eine Zeit des Studiums und eine Zeit reichster und einschneidendster Lebenserfahrungen gewesen. Ein urkundliches Zeugnis für das Erstere ist das Hauptwerk des Hilarius, seine libri XII „de trinitate", wie jetzt nach dem Zeugnis einiger Hss. der Titel lautet (II, 1—444), die Bücher „contra Arianos", wie sie Hieronymus nennt (cat. 100; die Identität beweist ep. 55, 5 Vall. I, 1 p. 299 D), die libri „de fide" oder „fidei", wie sie bei Rufin (h. e. 1, 31 MSL 21, 501 B), bei Cassian (contr. Nest. 7, 24; auch hier Citate) und anderen (vgl. die praefatio Nr. 2 ff. II p. V sq.) heißen; — welcher Titel ursprünglich ist, ist m. E. nicht auszumachen. Die Bücher sind nach genauem Plane (vgl. 1, 20 ff.), daher, wenn auch nicht ohne Absätze (vgl. 4, 1 und praef. Nr. 22), so doch als ein auch zeitlich zusammengehöriges Ganzes in der Exilszeit des Hilarius (vgl. 10, 4 p. 323 B) geschrieben, und zwar, wie mir scheint (gegen praef. Ben. in libr. de syn. Nr. 1, II p. 446), vor der Schrift de synodis, ehe Hilarius den [in de trinitate m. W. nirgends erwähnten] Homoiusianismus kennen lernte, — also vor der Synode in Ancyra im Frühjahr 358 (vgl. Bd II, 34, 25). Vergleicht man diese umfangreiche Schrift mit dem Matthäuskommentar, so zeigt sich freilich die Identität des Verfassers auch darin, daß die eigentümlich abendländische christologische Tradition auch in de trinitate noch nachwirkt: trotz des natürlich mehrfach vorkommenden Begriffes „trinitas" klingen binitarische Anschauungen stark durch; der spiritus sanctus gehört zwar zu dem „totum" (2, 29 p. 43 B), aber der Vater ist der Geist, und der Sohn ist der Geist (2, 30; vgl. auch 10, 15 p. 330 C: virgo ex suo [scil. Verbi] sancto spiritu genuit); es genügt dem Hilarius zu wissen, daß der hl. Geist Gottes Geist ist (12, 56 p. 443 B; vgl. Förster S. 650 f.), für eine selbstständige Hypostase scheint er ihn nicht zu halten (vgl. 2, 2

p. 27 A: adorare patrem et venerari cum eo filium, sancto spiritu abundare); auch das „suscepti hominis sacramentum“ (10, 16 p. 331 A) hat abendländische Färbung. Noch deutlicher aber erkennt man, daß Hilarius inzwischen von griechischer Theologie gelernt hat: das „Homousion“ ist ihm jetzt bekannt und überaus wertvoll (4, 4—7); an Stelle der novatianischen Fassung der Ewigkeit des Sohnes treten klare Ausführungen über die ewige Zeugung (12, 15—32; vgl. Bd IV, 41,48 ff.); anstatt nur vom „corpus“ Christi zu reden, weiß Hilarius jetzt — freilich ohne klar apollinaristischen Gedanken auszuweichen — von einer durch den Logos geschaffenen „anima“ Christi neben dem von dem Logos aus der Maria gebildeten Leibe (10, 22 p. 334 D); und trotz alles Redens von dem susceptus homo vermag Hilarius präzise die Identität des Logossubjekts in dem menschgewordenen Logos zu wahren: natus est, non ut esset alius atque alius, sed ut ante hominem deus, suscipiens hominem, homo et deus posset intelligi (10, 22 p. 335 B), ja so sehr nähert sich Hilarius alexandrinischen Anschauungen, daß infolge der präzisen Gleichstellung des geschichtlichen Christus mit dem [auch im Abendlande stets für leidensunfähig gehaltenen] Logos „dem Doketischen wider Willen eine Stelle bleibt“ (Dorner I[2] S. 1078; Förster S. 662 ff.; Harnack DG II[3], 301 Anm. 1); zugleich verschwinden die im Matthäuskommentar (5, 8 p. 692 A) unleugbaren Reminiscenzen an die stoische (tertullianische) Annahme von der Körperlichkeit auch des Geistigen. Es würde von nicht geringem Interesse sein, festzustellen, welche griechischen Theologen bei Hilarius diesen Fortschritt der Erkenntnis herbeigeführt haben; doch bin ich außer stande, auf diese Frage Antwort zu geben. Harnack (DG II[3] S. 243 Anm. 2) nimmt starke „Abhängigkeit von Athanasius“ an. Aber der Beweis dafür, daß Lektüre athanasianischer Schriften der Abfassung der Schrift de trinitate vorangegangen ist, dürfte, so glaublich diese Annahme ist, doch schwer zu führen sein. Daß Origenes-Studien bei Hilarius vorauszusetzen sind, macht die spätere Anlehnung des Exegeten Hilarius an Origenes, macht auch mancherlei in den Gedanken der Schrift de trinitate wahrscheinlich.

Deutlich aber sind die Faktoren aufzuweisen, welche den weitern, vornehmlich der kirchenpolitischen Einsicht zu gute kommenden Fortschritt in der Erkenntnis des Hilarius bedingt haben. Als aufmerksamer Beobachter verfolgte Hilarius das erregte kirchenpolitische Treiben im Orient: die Synode der Hofbischöfe in Sirmium im Jahre 357 (vgl. Bd II, 33,27 ff.), deren charakterlose Formel (die sog. 2. sirmische) selbst ein Hosius unterschrieb (vgl. de syn. 3 und 10 f. II, 460 und 464 f.), das Auftreten der Homoiusianer auf der Synode zu Ancyra (vgl. Bd II, 34,25; de syn. 12 ff. p. 466), den Kampf des Basilius von Ancyra, Eustathius von Sebaste und Eleusius von Cyzikus (de syn. p. 90 p. 516 B) mit den Hofbischöfen (Bd II, 31,35 ff.), die Rezeption der Kirchweihformel auf der sirmischen Synode von 358 (Bd II, 34,37 ff.; vgl. de syn. 29 ff. p. 478), das Wiederhochkommen der arianisierenden Tendenzen, die Pläne einer neuen Synode in Nikomedien (Bd II, 50 ff.; de syn. 8 p. 462 E). In dieser Zeit erhielt Hilarius endlich Nachricht aus Gallien: auch dort hatte man, und zwar in denselben Tagen, in denen die Synode von Ancyra tagte (de syn. 28 p. 477 C), also Ostern 358, die sirmische Formel abgewiesen (de syn. 2 p. 459 B); Saturnin von Arles, dem man nach der Mailänder Synode (also frühestens Sommer 355) die Kirchengemeinschaft aufgesagt hatte, war, obwohl inzwischen drei volle Jahre vergangen waren (de syn. 2 p. 459 B), noch nicht wieder in günstigere Position gekommen. Je besorgter Hilarius gegenüber dem bisherigen Schweigen seiner Landsleute gewesen war (de syn. 1 p. 458), desto mehr erfreuten ihn diese Nachrichten. Doch weckten sie zugleich Besorgnisse. Der Plan einer neuen Synode in Bithynien, zu der auch von den Galliern [schon vor ihrem Briefe] einige citiert waren (de syn. 8 p. 462 f.; vgl. not. a), hatte sich zwar nach dem Erdbeben vom 24. August 358 zerschlagen (Bd II, 34,56); allein der Gedanke einer neuen Synode überhaupt blieb lebendig — und erfüllte Hilarius mit Sorgen. Er hatte inzwischen über die noch kleine (de syn. 63 p. 498 B) homoiusianische Partei des Orients trotz ihres Widerstrebens gegen das „Homousion“ günstig denken gelernt; aber er wußte, daß seine Freunde in Gallien meinten, überall außerhalb Galliens gäbe es nur Häretiker (de syn. 8 p. 463 A): mußte nicht bei einer neuen Synode das gegenseitige Mißtrauen der Abendländer und der Homoiusianer (de syn. 8 p. 463 B) den Arianern zu gute kommen? Diese Erwägung hat dem Hilarius, als statt der einen Synode schon eine Doppelsynode in Ancyra und Rimini in Aussicht genommen war (de syn. 8 p. 463 A; vgl. Bd II, 34,59), Ende 358 oder Anfang 359 — will man diese alte, aus allem Obigen sich ergebende Datierung (Coustant, vita 51) noch präzisieren, so scheint mir „Anfang 359“ (Reinkens S. 174) richtiger als „Ende 358“ (Gwatkin S. 164) —, die Veranlassung gegeben zu dem Doppelsendschreiben an die

Gallier und an die Homoiusianer, das Hieronymus (catalog. 100) als „liber de synodis“ citiert, während es gegenwärtig unter dem zum Teil von den Benediktinern geschaffenen (praef. Nr. 5 I, 447) Titel „de synodis, seu de fide Orientalium“ bekannt ist (opp. II, 457—520). Dies kleine Schriftchen ist eine der interessantesten Urkunden des arianischen Streites, eine Gelegenheitsschrift, die von der ebenso treuen und ehrlichen als klugen und weitsichtigen „Bekenner“-Größe des Hilarius ein rühmendes Zeugnis ablegt und zugleich die Parteiverhältnisse ihrer Zeit so scharf beleuchtet, daß erst die neuere Forschung (vgl. Bd II, 32, 52 ff.) ihr in wachsendem Maße hat gerecht werden können. Die Schrift (vgl. das Referat bei Reinkens S. 173—183) ist ein Gegenstück zu der faktisch arianisierenden „Friedensformel“ der Hofbischöfe, der sog. 2. sirmischen Formel: ein Manifest zur Einigung der Anti-Arianer, der Homousianer des Occidents und der Homoiusianer des Orients. Nach einer von seinen Erfahrungen und den kirchenpolitischen Verhältnissen im allgemeinen ausgehenden, behutsam das Wohlwollen seiner gallischen Freunde sich erbittenden Einleitung (1—9) wendet sich Hilarius in dem ersten Teile seines Sendschreibens (10—15) an die Occidentalen, um diesen klar zu machen, daß die Homoiusianer des Orients im Grunde dasselbe wollen, wie sie. Zu dem Zweck erläutert er nach Voranstellung der „blasphemischen“ zweiten sirmischen Formel die dieser entgegengesetzten Anathematismen von Ancyra (Bd II, 34, 28 ff.), die Kirchweihformel von Antiochien [die von der dritten sirmischen Formel aufgenommen war, Bd II, 34, 40], das Bekenntnis der Orientalen von Sardika (Bd II, 27, 29) und die [gleichfalls 358 in Sirmium acceptierte] sog. erste sirmische Formel von 351 (Bd II, 30, 11 und 34, 39). Gelegentlich dieser Erläuterung bespricht Hilarius die differenten Termini mit dem Zweck, die wesentlich gleiche Absicht derselben klarzustellen, und schließt nach Ausführungen über die Mangelhaftigkeit aller Formeln — non enim infinitus et immensus deus brevibus humani sermonis eloquiis vel intelligi potuit vel ostendi (62 p. 497 B) —, mit abermaligem Hinweis auf die Wirren im Orient (c. 63) und mit einem eignen, durchaus orthodoxen Bekenntnis (64. 65), das ohne Verwendung der Termini *ὁμοούσιος* und *ὁμοιούσιος* den Absichten beider gerecht zu werden sucht (non unum subsistentem, sed substantiam non differentem, c. 64 p. 499 B). Im zweiten Teile (66—92) wendet sich H. an die Orientalen, speziell an die „sanctissimi viri“ Basilius v. Ancyra, Eustathius von Sebaste und Eleusius von Cyzikus (c. 90 p. 516 B), zeigt ihnen, daß das *ὁμοούσιος*, ob es gleich irrig verstanden werden kann, seinen guten Sinn hat, erörtert die gute Absicht des *ὁμοιούσιος*, tadelt freimütig die Verwerfung des *ὁμοούσιος*, rechtfertigt das Nicänum, bespricht die Verurteilung des *ὁμοούσιος* auf der antiochenischen Synode gegen Paul von Samosata (vgl. Bd II, 34, 38) und die Gefahren des Terminus *ὁμοιούσιος*, um mit der energischen Bitte um Anschluß an das rechtverstandene *ὁμοούσιος* zu schließen: oro vos, fratres, adimite suspicionem; ut probari possit homoeusion, non improbemus homousion (91 p. 517 A). potest inter nos optimus fidei status condi (ib. p. 518 B). — Diese Schrift des Hilarius eilte der Entwickelung um mehrere Jahre voraus, occidentalische Eiferer — Lucifer von Calaris vor andern — haben sie angegriffen, Hilarius hat eine apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa schreiben müssen, von der nur wenige Fragmente auf uns gekommen sind, welche die Form dieser Verteidigungsschrift nicht mehr erkennen lassen (opp. II, 521—24).

Vermutlich noch ehe Hilarius zu dieser apologetica responsio genötigt wurde, zog er selbst die praktische Konsequenz aus seinen irenischen Ausführungen: während der Synode in Seleucia (Bd II, 36, 35) fand auch er — wie Sulpicius Severus (chron. II, 42, 2) berichtet, auf Befehl des Vikarius — dort sich ein (contra Const. 12, II, 572 AB) und hat hier, so sehr er von den arianisierenden Homöern und von den Anhomöern sich abgestoßen fühlte (contra Const. 13 p. 573 B, vgl. Bd V, 579, 11; Aehnliches ib. 14 p. 574), offenbar mit den Homoiusianern sich zusammengefunden, während der Verhandlungen bei ihnen „hospitiert“ (Sulp. Sev. II, 42, 5; vgl. contra Const. 12 p. 573 A). Er begleitete auch (Sulp. Sev. II, 45, 3) nach der Synode die homoiusianischen Gesandten (Bd II, 37, 22) in die Hauptstadt. Hier weilte er, während die Deputierten von Seleucia mit denen von Rimini, zu denen auch sein Gegner Saturnin von Arles gehört zu haben scheint (denn nach ad Const. II, 2. II, 543 D ist er unter den „ceteris“ bei Hil. fragm. 10, 1. II, 693 B zu suchen), auf Grund des blassen homöischen Bekenntnisses sich vereinigen mußten (Bd II, 37, 25—35). Noch während der Konstantinopolitaner Synode vom Januar und Februar 360 (ad Const. II, 8. II, 548 A) war er in Konstantinopel (ad Const. II, 8. II, 548 A). Damals (ad Const. l. c.) schrieb er seine

zweite Eingabe an den Kaiser (ad. Const. II. II, 543—550). Bescheiden, ja nicht ganz ohne Kurialstil (vgl. 4 p. 544 C: optime ac religiosissime imperator), aber unter mutigem Hinweis auf die heillose Verwirrung der Gegenwart — die c. 5 p. 546 A erwähnten vier Formeln „des Vorjahres“ sind m. E. die vierte sirmische (Hahn[3] § 163), die definitio der Occidentalen in Rimini (Mansi III, 298 DE), das Symbol der Acacianer in Seleucia, auf dessen Anfang Hilarius m. E. deutlich anspielt (Hahn[3] § 165), und das Konstantinopolitanum der Sylvesternacht 359/60 (Hahn[3] § 167) — und unter charaktervoller Mißbilligung des blassen Homöismus (der miserabilis nostri temporis fides, 5 p. 546 B) bittet hier H., vor der versammelten Synode in Gegenwart des Kaisers mit Saturnin konfrontiert zu werden und über den Glauben reden zu dürfen. Diese Eingabe hat das Schicksal des Hilarius gewandelt (Hieron. chron. ad ann. Abr. 2375): es ward ihm, wie Sulpicius Severus sagt (chron. II, 45, 4), „befohlen“, nach Gallien zurückzukehren, nicht weil man das Exil ihm erlassen habe (Sinn? vgl. Coustant. vita 82; Tillemont VII, 453), sondern weil man ihn als „discordiae seminarium et perturbator Orientis“ ansah. Hieronymus (chron.) sagt nur, Hilarius sei nach einer Eingabe an den Kaiser nach Gallien zurückgekehrt, auch Sulpicius weiß in der vita Martini (6, 7. CSEL I, 117) nur von „Erlaubnis“ zur Rückkehr, und Hilarius selbst scheint anzudeuten, daß er [aus Konstantinopel] entflohen sei (contra Const. 11 p. 570 C, vgl. unten). Auf den [von Hieronymus abhängigen] Bericht des Sulpicius darf man deshalb schwerlich bauen. Genug, Hilarius kehrte zurück.

3. In welcher Stimmung er zurückkehrte, zeigt sein zorniges Schreiben an seine [gallischen] Mitbischöfe, das unter dem Titel contra Constantium — unvollständig (gegen praef. 15 p. 559), aber z. T. mit einem aus de trinitate zusammengestückten Ersatz-Schlusse — erhalten ist (opp. II, 561—586 bezw. 583). Hilarius ruft hier auf zu todesmutigem Kampfe gegen den „Antichrist“ Konstantius (c. 5 p. 564 D), kritisiert in rhetorischer Anrede an den Kaiser selbst, dessen gesamte Kirchenpolitik, vornehmlich (c. 21 p. 578) den von ihm eingeführten Homöismus, macht den Kaiser verantwortlich dafür, daß die Kirche dank den steten Änderungen im Glauben (c. 23 f.) und dank der Gesinnungslosigkeit der Bischöfe (c. 25. 27) zum „Gespött wird“ (25 p. 581 C). Man hat früher den gemäßigten, den Homoiusianern entgegenkommenden Hilarius hier nicht wieder erkennen zu können gemeint (vgl. praef. 1 p. 553). Allein einen Widerspruch zu der freundlichen Beurteilung der Homoiusianer in de synodis hat man nur gefunden, weil man die Polemik gegen die „similitudo“ nicht präzise als Polemik gegen das bloße ὅμοιος faßte (auch praef. 2 und p. 579 not. b ist nicht richtig) und weil man den Spott in c. 25 nicht verstanden hat (hierüber Richtiges in praef. 2): — eine „pia intelligentia“ (apologetica p. 521 C) des ὁμοιούσιος kennt auch die Schrift contra Constantium (vgl. 12 p. 573 A). „Milde“ und „gemäßigt“ freilich ist die Schrift nicht. Mit einer Beredsamkeit, die wie ein übervoller Gebirgsbach dahinstürmt, fährt Hilarius gegen den Kaiser los. Allein das gereicht ihm wahrlich nicht zur Unehre. Gegenüber der elenden „Friedens“-Politik eines Kaisers, der durch seine allerhöchste Gunst die Gewissen ertötete — intra palatium honorat ad servitutem . ., unitatem procurat, ne pax sit (c. 5) —, wirkt „der Zorn der freien Rede“ erfrischend, wie ein Gewitter in schwüler Dunstatmosphäre. Zwar, wäre die Schrift nach Konstantius' Tod geschrieben (Hieron. cat. 100; daß mit dem „alius libellus in Constantium“ unsere Schrift gemeint ist, ist, abgesehen von der fraglichen Beweiskraft der ep. Hieron. 108, 13 Vall. I, 2 p. 703 cf. not. c, m. E. sicher), so wäre sie nicht mehr wert, als der Tritt des Esels auf den toten Löwen. Allein die Schrift selbst beweist, daß sie fünf Jahr nach der Mailänder Synode (c. 2 p. 562 B), zu der Zeit geschrieben ist, da Konstantius den Orient unter die Formel von Konstantinopel beugte (c. 15. 25. 27) — Frühjahr 360 (Reinkens S. 234: Dezember 359; irrig, denn c. 7 zwingt nicht, und die Abfassung nach ad Const. II ist zweifellos). Die „Herausgabe“ in die Zeit nach Konstantius' Tod verzögert zu denken (Bened. praef. 14), macht der Irrtum des Hieronymus nicht nötig, der Charakter des Hilarius nicht rätlich. Hilarius war, als er diese Schrift schrieb, noch „Verbannter“ (c. 2 p. 563 A), wußte sich „verfolgt“ (c. 9 p. 568 A): das läßt im Verein mit dem rätselhaften „fugere mihi sub Nerone licuit“ (c. Const. 11 p. 570 C; vgl. oben) darauf schließen, daß die Schrift auf der mehr eigenmächtigen als „befohlenen“ Rückreise von Konstantinopel nach Gallien entstanden ist. In diese Situation paßt der Ton vortrefflich. Übrigens wissen wir von dieser Rückreise nur, daß Hilarius — und das paßt zu ihrem nicht befohlenen Charakter — zu Schiff Konstantinopel verlassen haben muß; denn die Weiterreise führte ihn über Rom (Sulpic. Sev., vita Mart. 6, 7; vgl. chron. II, 45, 5: permensus

orbem paene terrarum). Wann er nach Poitiers zurückkehrte — ob noch 360 (was mir sehr unwahrscheinlich ist), oder erst 361 (schon vor Konstantius' Tod machte Julians Erhebung dies ungefährlich) —, läßt sich, je unsicherer die Umstände der Rückkehr sind, desto weniger sagen. Das aber wissen wir, daß Hilarius — unus Hilarius, sagt Sulpicius Severus (chron. II, 45, 7) — nach seiner Rückkehr in Gallien die Häresie zurückzudrängen vermochte (Sulp. Sev. chron. II, 45, 5 ff.; Hieron. chron. ad ann. 2376). Die den Saturnin exkommunizierende Synode in Paris (wohl 361), deren Synodalschreiben wir noch haben (Hilar., fragm. 11 opp. II, 697 ff.), gehört in diesen geschichtlichen Zusammenhang: Hilarius wohnte ihr an (1 p. 698 B und 4 p. 700 A), und seinen Geist atmet der Synodalbrief. Und nicht auf Gallien allein beschränkte Hilarius seine antihäretische Thätigkeit. In Italien reichte er zu ähnlichem Thun dem aus dem Exil zurückgekehrten Euseb von Vercelli die Hand (Rufin. h. e. I, 30 fin. MSL 21, 501 A; vgl. Bd V, 623, 55 ff.). Allein ihr Hauptgegner, Auxentius von Mailand (gest. 374), der homöische Nachfolger des Dionysius seit der Mailänder Synode (vgl. Bd II, 31, 6), wußte sie dem im November 364 (Goyau, Chronologie p. 507) in Mailand einziehenden neuen Kaiser, Valentinian, als Störenfriede hinzustellen (vgl. contra Aux. 7 II, 597 B mit den spätern Aussagen des Auxentius ib. 13 und 15 p. 600 D und 602 C): Valentinian verbot nun „edicto gravi" den Frieden der [von ihm für orthodox angesehenen] Mailänder Kirche zu stören (l. c. 7, vgl. Reinkens S. 258 not. 5). Hilarius aber machte „inopportune", den Auxentius anklagende Gegenvorstellungen, und Valentinian ließ darauf beide in Gegenwart von zehn anderen Bischöfen von dem Quaestor [sacri palatii] und dem Magister [officiorum] verhören: Auxentius bequemte sich, als persönliche Verdächtigungen nichts verschlugen, wie Hilarius sagt — und er beruft sich auf ein Protokoll, das er nebst einer neuen Eingabe durch den Quästor dem Kaiser überreichen ließ, — zur Anerkennung der Homousie (c. Aux. 7 p. 597 D), wußte dann aber — etwa Anfang 365 (zumeist: noch 364; allein die Sache kann sich recht wohl länger hingezogen haben, und das „ante decem annos" in c. 13 p. 600 D weist auf Frühjahr 365) — in einer Eingabe an den Kaiser unter volleren Formeln auf homöischen Glauben sich zurückzuziehen (c. 14 — Hahn³ § 134) und den Hilarius und Eusebius aufs neue zu verdächtigen (vgl. Bd V, 623, 58). Als darauf Hilarius die Trügereien des Auxentius — offenbar in mündlicher Agitation — aufzudecken versuchte, wurde er angewiesen, Mailand zu verlassen (c. 9 p. 598 C). Das offene Schreiben, in dem er (zweifellos 365) allen rechtgläubigen Bischöfen und Laien von diesen Geschehnissen Kunde gab (opp. II, 593 bis 602), ist als „elegans contra Auxentium libellus" schon von Hieronymus erwähnt; von den Beilagen, die Hilarius verspricht (c. 7 p. 597 D und 10 p. 598 D), ist die Eingabe des Auxentius erhalten, die des Hilarius samt dem Protokoll über die Zustimmung des Auxentius zur Homousie verloren. — Dies Schreiben betreffs des Auxentius ist das letzte datierbare Ereignis aus dem Leben des Hilarius. Sein Tod [in Poitiers] wird von Hieronymus in der Chronik in das [elfte Jahr vor seinem Schlußjahr 378, in das] vierte Jahr des Valentinian und Valens (d. i. Frühjahr 367 bis Frühjahr 368) gesetzt, von dem [übrigens weniger verläßlichen] Sulpicius Severus (chron. II, 45, 9) in das sechste Jahr „postquam redierat" Beide Angaben brauchen nicht als differierend gedacht zu werden, wenn man annimmt, daß Hilarius erst 361 in Poitiers wieder eintraf (vgl. oben). Die Kalendertage der Tradition — der 13. Januar hier, der 1. November dort (Coustant. vita 113) — erscheinen wenig verläßlich, und der 13. Januar 368 paßt keinesfalls, der 1. November 357 (so Coustant, vita 114) schwerlich zu der Angabe des Sulpicius Severus. Man wird ohne nähere Angabe bei dem Jahre 367 stehen bleiben müssen.

4. Über die Werke des Hilarius giebt Hieronymus (cat. 100) eine schätzenswerte Übersicht. Er nennt 1. duodecim adv. Arianos libros (= de trinitate), 2. librum de synodis ad Galliarum episcopos, 3. in psalmos 1. 2. 51—62 und 118—150 commentarios, 4. ad Constantium libellum, 5. alium in Constantium, 6. einen liber adversum Valentem et Ursacium, historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens, 7 ad praefectum Salustium sive contra Dioscorum, 8. einen liber hymnorum, 9. — daß 8 und 9 zu trennen sind, ist offenbar (gegen Ebert I, 142 Anm.) — einen liber mysteriorum, 10. commentarios in Matthaeum, 11. tractatus in Iob, 12. den libellus contra Auxentium, 13. nonnullas ad diversos epistolas. Von diesen Opera Hilarii sind Nr. 10, 1, 2, 4 (= ad Constant. II; vgl. chron. ad ann. 2375), 5 und 12, sowie der dem Hieronymus unbekannt gebliebene oder von ihm mit zu 13 gerechnete libellus I ad Constantium und die gleichfalls

von Hieronymus nicht erwähnte, aber vielleicht auch zu 13 gerechnete apologetica responsio ad reprehensores libri de synodis im Vorigen schon ausreichend besprochen. Außerdem sind von den durch Hieronymus bezeugten Werken erhalten Nr. 3, teilweise Nr. 9, Fragmente von 8 und 11. Die tractatus in psalmos (Nr. 3) besitzen wir (opp. I, 1—654; ed. Zingerle CESL 22) sogar vollständiger, als Hieronymus sie kannte (Ps 1. 2. 9. 13. 14. 51—69. 91. 118—150). Hilarius geht in dieser, seinen letzten Lebensjahren angehörigen (admon. 2) Psalmenerklärung, freilich selbstständiger als Hieronymus es darstellt (apol. in Ruf. 1, 2, Vall. 2, 1' p. 459 C), aber ohne selbstständige Kenntnis des Hebräischen (vgl. Hieron. ep. 34, 3, Vall. 1, 1 p. 156 D), in den Bahnen des Origenes; seine Exegese ist, obgleich sie den Wortsinn nicht durchaus ignoriert, auch hier wesentlich (wie im Matthäuskommentar ausschließlich) auf den typischen und allegorischen Sinn gerichtet. — Der liber mysteriorum galt, obwohl A. Mai noch Spuren einer Handschrift in Montecassino fand (Nov Bibl. Patr. I, 1, Rom 1852 p. 472), noch für Reinkens als verloren; man vermutete mit Coustant (vita 111) in ihm eine Erläuterung der griechischen Liturgie. Im Jahre 1887 aber hat Gamurrini (vgl. oben bei der Litteratur) aus einem codex Arretinus, wenn auch unvollständig, einen [in der Handschrift in zwei Bücher geteilten] tractatus mysteriorum S. Hilarii publiziert, dessen Identität mit den von Hieronymus erwähnten Ebert (I², 142 Anm.), wie mir scheint, mit Unrecht, jedenfalls mit unzureichenden Gründen bestritten hat. Die sicheren Hypothesen über den Inhalt des hilarianischen liber mysteriorum (Reinkens S. 267) hat dieser Fund gründlich beiseite geschoben: das Buch erklärt die „Geheimnisse", welche die Typologie in den Thaten und Erlebnissen der Männer des AT „ab Adam usque ad Noe, deinde Abraae, Isaac" etc. (subscriptio cod., Gamurrini p. 28) findet. Außer dem Hinweise auf die hebräische und griechische Bedeutung des Wortes Adam (Gam. S. 4) weist in dem Erhaltenen m. E. nichts in die spätere Lebenszeit des Hilarius. Von den Hymnen (Nr. 8), die unter dem Namen des Hilarius gehen, galt bis auf Gamurrinis Fund, keiner für echt, auch nicht (vgl. Reinkens S. 313 f.) der Morgenhymnus „Lucis largitor splendide" (opp. II, 529 f.) und der Abendhymnus „Sed coeli clara" (Mai, Nova Bibl. patr. 1, 1 p. 491 f.). Seit Gamurrini hat (trotz Ebert I, 412 Anm.) der von ihm [nicht ganz vollständig] publizierte trinitarische Abecedarius (S. 28—30; auch, und besser, bei Dreves S. 360 f.) Anspruch darauf, als echt zu gelten, bis — was bislang nicht geschehen ist — die Unmöglichkeit dieser Annahme dargethan wird. Gegen die zwei andern Hymnen aber, die im Koder von Arezzo unter der Überschrift „Incipiunt hymni ejusdem" dem erwähnten Abecedarius nach einer Lücke von 12 Seiten folgen (Gam. S. 30—32; Dreves a. a. O.), lassen sich Bedenken geltend machen (Ebert a. a. O.), die auch Dreves noch nicht beseitigt hat. Von den tractatus in Iob (Nr. 11), „quos de Graeco Origenis ad sensum transtulit (Hieron. cat. 100), hat Augustin zwei Fragmente erhalten (opp. II, 711 ff.). Sie müssen wegen ihrer Abhängigkeit von Origenes (vgl. auch Hieron. Apol. adv. Ruf. 1, 2, Vall. 2, 1 p. 459 C) der Zeit nach der Verbannung des Hilarius angehören. Der brevis libellus, quem scripsit [Hilarius] contra Dioscorum medicum, [in quo] quid in litteris posset ostendit (Hieron. ep. 70, 5, Vall. 1, 1 p. 430 A, oben Nr. 7), ist spurlos verloren. Von Briefen des Hilarius (oben Nr. 13) ist, abgesehen von den schon erwähnten, zumeist auch von Hieronymus besonders genannten briefartigen Werken, nichts erhalten, wenn die epistula ad Abram filiam (opp. II, 525—528) trotz Fortunatus, mit dessen vita sie samt dem oben erwähnten Morgenhymnus handschriftlich verbunden ist, für unecht gehalten werden muß. Coustant (p. 523) und auch Tillemont (VII, 148 und not. 10 p. 751) haben freilich diesen Brief gegen alte Zweifel verteidigt; allein, berechtigterweise, mit wenig Erfolg (Reinkens S. 227 ff.; Krusch, MG auct. antiq. IV, 2 p. VI). Ob der von Fortunatus erwähnte Brief an die Abra, den man in seiner Zeit „mit der eigenen Unterschrift des Hilarius" in Poitiers aufbewahrte (vita 6), ein mit diesem Falsifikat identisches, oder ein von ihm zu unterscheidendes Falsum (so Krusch p. VI), oder echt gewesen ist (s. Reinkens 231 f.), kann m. E. nicht mit Sicherheit entschieden werden. — Eine überaus schwierige Frage giebt Nr. 6 der Hieronymianischen Liste auf (vgl. Reinkens S. 210 ff.). Wir haben — zum mindesten (vgl. praef. 2 fin., opp. II, 603) durch zwei Handschriften — 15 Fragmente „ex opere historico" erhalten (opp. II, 617—710), mit Zwischenbemerkungen versehene Urkunden, die bis in die Zeit des Konzils von Sardika zurückgehen (Fragm. II) und noch einen Brief des Ursacius und Valens vom 18. Dezember 366 und die Antwort des Germinius v. Sirmium (Fragm. XI; vgl. Bd II, 39, 2. 13) mit umfassen. Die Fragmente 1, 2, 4, 12, 14, 15, 6 und 10, die in den Handschriften hinter den mit ihnen nicht orga-

nisch verbundenen Fragmenten 11, 13, 3, 8, 9, 5 und 7 ihren Platz haben, sind durch Überschrift (Incipit liber S. Hilarii Pictavensis ., in quo sunt omnia, quae ostendunt vel quomodo, quibusnam ex causis etc. . factum est Ariminense concilium etc. opp. II, 617) und Unterschrift (Explicit liber S. Hilarii ex opere historico, praef. 2 p. 603) dem Hilarius zugeschrieben; die erste Reihe der Fragmente ist anonym, aber ihrer Art nach der zweiten durchaus verwandt. Sind alle diese Fragmente oder wenigstens einige von ihnen Fragmente des dem Hieronymus bekannten liber adversum Valentem et Ursacium, historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens"? oder sind es Fragmente einer anderen Schrift? oder Materialien zu einer Schrift? Die letztere Möglichkeit ist dem handschriftlichen Zeugnis gegenüber („ex opere historico") m. E. beiseite zu lassen; auch die zweite verdient nach dem Zeugnis der Überschrift der Hss. nicht verfolgt zu werden. Doch selbst wenn dies zugegeben wird, bleiben noch viele Fragen. Coustant leitete alle Fragmente aus der Schrift gegen Ursacius und Valens ab; auf modern-römischer Seite ist, weil Fragm. IV und VI (= Jaffé [2] Nr. 207 und 217—219) für die Liberius-Frage von Wichtigkeit sind, die These des Jesuiten Stiltinck (AS Sept. VI, 754—80) beliebt, daß nur das erste Fragment ein echtes Fragment der Schrift gegen Ursacius und Valens sei (so auch Bardenhewer S. 378; das Kirchenlexikon von Wetzer und Welte 2. Aufl. V, 2051 läßt auch das zweite gelten, Stiltinck war selbst hier schwankend); Reinkens schied in der [m. E. gänzlich unnötigen] Meinung, das Werk des Hilarius sei in Konstantinopel vollendet, alle jüngeren Fragmente (XI—XV) aus, hielt aber (S. 218 f.) Fragm. IV und VI, ganz abgesehen davon, ob sie echte Briefe des Liberius gäben, für echte Fragmente des Hilarius. In der That ist die Frage nach der Echtheit der Liberius-Briefe (Jaffé 207, 217—219) von der Frage zu scheiden, ob Fragment IV und VI Hilarius-Fragmente sind; denn selbst das wäre denkbar, daß Hilarius Fragment IV als Fälschung zur Bloßstellung der Fälscher mitgeteilt hätte (so Coustant p. 667 not. g). Dennoch ist eine Entscheidung schwer. Doch, bis die neue Ausgabe im CSEL vorliegt — erst dann wird eindringende Untersuchung lohnend sein —, muß m. E. die Hypothese, daß alle 15 Fragmente von Hilarius, und zwar aus dem liber adversum Valentem et Ursacium herrühren, als die unanfechtbarste gelten. — Von einem Kommentar zum Hohenliede, von dem Hieronymus (cat. 100) sagt, ajunt quidam scripsisse eum et in cantica canticorum, sed a nobis hoc opus ignoratur, haben wir keine weitere Kunde; vielleicht liegt eine Verwechslung mit den tractatus in cantica graduum (in psalm. opp. I, 414 ff.) vor. Bestätigt sich in diesem Fehlen jeglicher Nachricht über einen Kommentar des Hilarius zum Hohenliede die [durch Nichterwähnung des liber I ad Const. und der apologetica — vgl. oben — kaum beeinträchtigte] Vollständigkeit des Schriftenverzeichnisses des Hieronymus, so ist es begreiflich, daß alle diejenigen im Laufe der letzten drei Jahrhunderte als hilarianisch publizierten Schriften, welche die aus Hieronymus bekannte Hinterlassenschaft des Hilarius vermehren sollten, sich als unecht erwiesen haben: vgl. über die von Coustant in die appendix verwiesenen drei Stücke dessen praefationes p. 715, 719 und 723; über den von Migne hier angeschlossenen [übrigens anonym überlieferten] Fund Trombellis „epistula seu libellus" (MSL X, 733—750, bezw. mit Anm. 727—878) vgl. Reinkens S. 271; über den von demselben Trombelli veröffentlichten sermo de dedicatione (MSL X, 878—884) Trombellis eigene Vorrede (ib. 879 A); über die von A. Mai (Nov. Bibl. Patr. I, 1, Rom 1852 p. 477—489) edierten Abhandlungen über die Anfänge des Matthäus- und des Johannes-Evangeliums vgl. Reinkens S. 276—279; über die ebenfalls von Mai (a. a. O. p. 490) veröffentlichte Erklärung von Mt 9, 2 ff. vgl. Reinkens 279 f.; über die durch Pitra (Spicil. Solesm. I, Paris 1852, p. 49—159) als hilarianisch gedruckten [faktisch dem Theodor von Mopsueste gehörigen] Erklärungen zum Galaterbrief und zu den kleinen Paulinen s. Reinkens S. 274 ff. und Theodori . in ep. Pauli commentarii ed. H. B. Swete, Cambridge 1880 und 1882; was bei Pitra (S. 159—170) noch folgt, sieht dieser selbst nicht für echt an (Reinkens S. 275 f.). Unter diesen Umständen haben die Rückschlüsse auf verlorene Kommentare des Hilarius zu paulinischen Briefen (Reinkens S. 272) m. E. wenig Überzeugungskraft; — daß selbst ein Augustin irrig citieren konnte, zeigt das unter den Fragmenta ex aliis operibus Hilarii an letzter Stelle (opp. II, 714 B) gedruckte Fragmentum dubium.

Von dem Stil des Hilarius sagt Hieronymus (ep. 58, 10, Vall. 1, 1 p. 326 BC): Hilarius Gallico cothurno attollitur, et, cum Graecis floribus adornetur, longis interdum periodis involvitur • et a lectione simpliciorum fratrum procul est. Das ist nicht ganz unrichtig, thut aber dem Hilarius zu gunsten des

Spiegelideals, an dem Hieronymus mißt, Unrecht. Leeres Pathos ist dem Hilarius fremd; er ist nicht selten schwerfällig, bisweilen undurchsichtig, aber nie trivial, vielmehr kernig und charaktervoll; — wo er sich wirklich beredt zeigt, wie in contra Const., da hat ihn mehr die Sache, die ihn erregte, als die Rhetorik beredt gemacht.

Über das gelegentlich Bemerkte hinausgehende Ausführungen über die Christologie des Hilarius werden dem A. Kenosis vorbehalten.

Hier sei nur das noch gesagt, daß Hilarius zu den Kirchenvätern gehört, deren Nachruhm (vgl. Reinkens S. 321 ff.) nicht bekrittelt zu werden braucht. Er war wirklich ein „discipulus veritatis" (contra Const. 12 p. 572 A), ein Feind von all dem Scheinwesen, an dem die Kirche seiner Zeit so reich war. Noch heute beherzigenswert ist das charakteristische Wort, das er (contra Aux. 12, II, 600 A) glatteren Theologen der werdenden Staatskirche entgegenhielt: Male vos parietum amor cepit, male ecclesiam dei in tectis aedificiisque veneramini, male sub his pacis nomen ingeritis. **Loofs.**

Hilarius, röm. Diakon. — Vgl. G. Krüger, Lucifer von Calaris, Leipzig 1886, S. 13 u. 88 f.

Hieronymus gedenkt im Dialogus contra Luciferianos cp. 21, 26 und 27 eines römischen Diakonen Hilarius, der als Anhänger des Bischofs Lucifer von Calaris (s. d. A.) sich von der Kirche getrennt hat und, als ein Deucalion orbis, bei Arianern die Wiedertaufe angewandt wissen wollte; er hatte diese Ansicht auch in libelli de rebaptizandis haereticis verteidigt, die wir nicht mehr besitzen. Zur Zeit der Abfassung des Dialoges war H. nicht mehr unter den Lebenden. Schule hat er nicht gemacht, denn Hieronymus sagt: cum homine pariter interiit et secta. Daß er ein geborener Sardinier gewesen sei (so Cave, Hist. Litt. 1, Basel 1741, 217 u. a.), berichtet keine Quelle; die Annahme beruht wohl nur auf einer Verwechselung mit dem Papste Hilarus (s. d. A.). Wahrscheinlich war es unser Hilarius, der den Lucifer 355 nach Mailand begleitete und dort neben dem Bischof standhaft ausharrte. Zu der Annahme, daß er vor seinem Tode zur katholischen Kirche zurückgekehrt sei (so die Brüder Coleti in den Prolegomena ihrer Ausgabe der Werke Lucifers p. XXXVI N. 2), ist kein Grund vorhanden. Ganz unberechtigterweise hat man in H. den sog. Ambrosiaster (s. d. A. Bd I 442, 2) erkennen wollen. Augustin (vgl. adv. Pelag. 4, 4, 7) würde einen Luciferianer und Wiedertäufer niemals sanctus genannt haben. **G. Krüger.**

Hilarus, Papst, 461—468. — Vgl. des Papstes Briefe und Dekrete in MSL 58, 11—32 und (kritisch) bei A. Thiel, Epp. Pontificum Romanorum 1, Brunsb. 1868, 126—174; deutsch von S. Wenzlowsky in: Briefe der Päpste u. s. w., 6. Bd (Bibl. der Kirchenv.), Kempten 1879, 1—98; Liber Pontificalis ed. Th. Mommsen 1, Berol. 1898, 107—111; C. J. v. Hefele, Konziliengeschichte 2², Freib. 1875, vv. ll.; J. Barmby in DchrB 3, Lond. 1882, 72—74; Ph. Jaffé, Regesta Pontif. Roman. 1², Lips. 1885, 75—77; Fechtrup in KL 5, Freib. 1888, 2052—56.

Der Sardinier (Lib. Pont. 107, 1) Hilarus wurde wahrscheinlich am 17 November 461 als Nachfolger Leos I. zum römischen Bischof gewählt und am 19. November konsekriert. Er hatte als Leos Archidiakon 449 (vgl. Theodoret. Ep. 118. MSG 83, 1328) der zweiten Synode zu Ephesus beigewohnt, der Verurteilung Flavians energisch widersprochen und sich der ihm drohenden Vergewaltigung nur durch die Flucht entziehen können (vgl. Ep. 1 = Ep. 46 der Briefe Leos). Als Papst hat er, in Leos Spuren gehend, die Ansprüche des römischen Stuhles kräftig geltend gemacht. In die orientalischen Wirren einzugreifen, hat er — trotz der Lib. Pont. 107, 4 erwähnten Dekretale — keine Veranlassung genommen. Dagegen beschäftigten ihn mehrfach die Angelegenheiten der südgallischen Kirche. Wie Leo Hilarius von Arles (s. d. A.) seine Macht fühlen ließ, so Hilarus den Mamertus von Vienne (vgl. Ep. 10 vom 25. Februar 464). Leontius von Arles war sein gefügiges Werkzeug. Auch der spanischen Kirche hat er Gesetze gegeben (vgl. Epp. 13—17; besonders die als Ep. 15 bezeichneten Akten der am 19. November 365 abgehaltenen römischen Synode, der ersten, deren Verhandlungen erhalten sind). Das Papstbuch rühmt ihm große Verdienste um römische Kirchen und Klöster durch Schenkungen aller Art nach. Er starb nach einer Amtszeit von 6 Jahren, 3 Monaten und 10 Tagen (Lib. Pont. 107, 3) am 28. (?) Februar 468. **G. Krüger.**

Hildebert von Lavardin, Bischof von Le Mans, Erzbischof von Tours, gest. 1133. — Opp. ed. Antonius Beaugendre, Paris 1708, um einige Stücke vermehrt

und wieder herausgeg. von J. J. Bourassé. MSL t. 171, p. 1—1486; zur Kritik dieser sehr schlechten und unzuverlässigen Ausgabe vgl. B. Hauréau, Notices et Extraits de la bibliothèque nationale XXVIII, 2, p. 289—448; XXIX, p. 231—362; XXXI, 2, p. 126—140; XXXII, 2, p. 7, 84—106 und besonders p. 107—166; XXXIII, 1, p. 257 ff.: einen jüngst entdeckten Brief H.s an Wilhelm II. von England s. bei Dieudonné, Hildebert etc. p. 206—208; ebd. p. 115—147, 219—232 kritische Bemerkungen zu der Edition der epistolae; die Briefe, die sich auf die Gefangenschaft Paschalis II. beziehen, II, 21, 22 jetzt in besserer Ausgabe MG., Libelli de lite imp. et pont. II, p. 668. — Die für die Biographie in Betracht kommenden Urkunden verzeichnet Dieudonné a. a. O. p. 1—14 und Nachtrag 289; von den erzählenden Quellen sind die wichtigsten die vita Hildeberti in den Acta episcoporum Cennomannensium, abgedruckt von Beaugendre und Bourassé in der Einleitung ihrer Ausgaben; Ordericus Vitalis, hist. eccles. ed. Le Prévost, II, p. 250 f, 576; IV, p. 41 ff.; 103, 374; Wilhelm von Malmsbury, de regum gestis Anglorum III, § 284; IV, § 351 ed. W Stubbs, Rolls Series nr. 90, p. 338—340, 402 f. Darstellungen: die älteren (Le Corvaisier, hist. des évêques du Mans; Bondonnet, vies des évêques du Mans; Máan, hist. eccl. metrop. Turon; Beaugendre in seiner Ausgabe: hist. littéraire de la France XI, p. 250—412, XX, p. 20; Piolin, hist. de l'église du Mans; Hauréau in seiner hist. littér. du Maine II, Gallia christ. XIV, p. 78 ff. 377 ff.; Nouvelle biographie générale, XXIV, 667 ff.; Hébert-Duperron, Thèse de Caën; Déservillers, un évêque au XIe siècle, H. de L., Paris 1876) sind alle antiquiert durch Dieudonné, Hild. de L., évêque du Mans, archévêque de Tours. Sa vie. Ses lettres, Paris-Mampers 1898. Außer diesem Werke ist noch za vergleichen Freeman, the reign of William Rufus and the accession of Henry the first, vol. II, p. 191—245, 274—302, 625—645, 654—656.

Hildebert wurde um das Jahr 1056 auf dem Kastell Lavardin bei Montoire am Loir (Départ. Loir und Cher) als der Sohn des Hildebert, Dienstmannen des Seigneur Salomo von Lavardin, und der Bersendis geboren. Frühe schon, wie es scheint, wurde er von den kinderreichen und wenig begüterten Eltern zum geistlichen Stande bestimmt. Welche Schule er besuchte, ist nicht überliefert. Daß Berengar von Tours sein Lehrer gewesen sei, meldet nur Wilhelm von Malmsbury, findet aber darin eine Stütze, daß er ein Gedicht auf den Tod des Meisters verfaßte. Nach 1085 begegnet er uns als Scholastikus am Dome von Le Mans. 1091 ward er ebendaselbst von Bischof Hoël zum Archidiakonen befördert. Nach dem Tode dieses seines Gönners, am 28. Juli 1096, wählte ihn die Majorität des Klerus in überstürztem Verfahren zum Bischof. Der Herr von Le Mans, Helias de la Flèche, stimmte nach einigem Zögern zu. Aber eine Minorität des Klerus, die auch Ivo von Chartres zeitweilig für sich zu gewinnen wußte, und, was wichtiger war, der derzeitige Oberlehensherr des Maine, König Wilhelm II. Rufus von England, erhoben Widerspruch. Infolgedessen verzögerte sich nicht nur H.s Konsekration bis Weihnachten 1096, sondern hatte er auch bis zu Wilhelms Tode sehr viel unter dem Übelwollen des englischen Hofes zu leiden. Nach Beendigung des zweiten Feldzuges gegen Maine, 1099, ward er sogar genötigt, dem König in halber Gefangenschaft nach England zu folgen, weil er in Verdacht stand, von den Türmen der Kathedrale aus das königliche Kastell in Le Mans beschossen zu haben, und man ihn zwingen wollte, die Türme abzutragen. Aber Hildebert zog sich durch kluges Temporisieren aus der Schlinge und wußte noch vor dem 2. August 1100 seine Freilassung durchzusetzen. Kurz nach dem genannten Termine unternahm er von Le Mans aus eine Reise nach Italien. Wie er selbst angiebt, wollte er in Rom um Enthebung von seinem Amte nachsuchen (epst. III, 7 gegen Dieudonné). Aber Paschalis II. ging nicht auf seine Bitte ein. — Er bestätigte vielmehr H., wie H. wohl erwartet und beabsichtigt hatte. Mit reichen Mitteln zur Fortsetzung des Baues der Kathedrale versehen — er hatte selbst in Apulien und Sizilien zu dem Zwecke gesammelt — kehrte er dann nach Pfingsten 1101 nach Le Mans zurück und betrieb nunmehr ungesäumt den Ausbau von St. Julian, die Reorganisation der verwüsteten und verfallenen bischöflichen Herrschaft, den Bau eines Kapitelhauses, in dem er, wie es scheint, den Domklerus zu gemeinsamem Leben vereinigte u. s. w. Diese rührige administrative Thätigkeit wurde nur unterbrochen durch Reisen des Bischofs zu größeren französischen Konzilien und durch eine mehrmonatliche Gefangenschaft in dem Schlosse Nogent-le-Rotrou des Grafen Rotrou du Perche (1112), aus der er wohl erst im März 1113 infolge des englisch-französischen Friedens befreit wurde. In eines der folgenden Jahre, wohl in das Jahr 1116, fällt das Auftreten des apostolischen Wanderpredigers Heinrich von Lausanne in Le Mans. H. stand eben im Begriff nach Rom zu reisen — wohl zum Laterankonzil vom März 1116 —, als am Aschermittwoche zwei Sendboten Heinrichs vor ihm erschienen. Er empfing sie freundlich und befahl, ihrem Meister während seiner Abwesenheit alle mögliche Rücksicht

zu teil werden zu lassen. Aber Heinrich täuschte seine Erwartungen. Er predigte rücksichtslos wider den hohen Klerus. An Stoff dazu fehlte es ihm nicht. H.s Vorleben war nicht makellos gewesen. Er hatte zudem die Naivität besessen, seinen natürlichen Sohn Gervasius zum Domherrn an seiner eigenen Kirche zu ernennen. Und noch weniger entsprach der Wandel des Klerus den Idealen des apostolischen Predigers. Das beweist nicht nur das herbe Urteil Gottfrieds von Vendôme, sondern auch die Thatsache, daß einer der Stadtgeistlichen den bezeichnenden Beinamen Quinonbibitaquam führte. Das Volk begrüßte daher mit Begeisterung die antiklerikale Agitation. Daß das Kapitel über Heinrich den Bann verhängte, machte keinen Eindruck. Als H. um Pfingsten zurückkehrte, entwich zwar Heinrich nach Saint-Calais südöstlich von Le Mans, aber das Volk verließ trotzdem seine Sache nicht: es empfing den früher so beliebten Oberhirten mit Verwünschungen. H. suchte fürs erste eine Unterredung mit Heinrich nach. Dieselbe verlief erfolglos. Er erließ daher ein Dekret, durch welches der „Häretiker" aus der Stadt und Diöcese für immer verbannt wurde. Aber die Aufregung, die Heinrichs Auftreten verursacht hatte, zitterte noch lange nach. Das giebt auch unser klerikaler Gewährsmann schon zu. — Am 25. April 1120 hatte Hildebert die Freude, die vollendete Kathedrale weihen zu können. Zu Beginn des Jahres 1123 reiste er zum drittenmale nach Rom, zu Kalixts II. großem Laterankonzile. 1125 wurde er gegen seinen Willen durch Ludwig VI. von Frankreich zum Erzbischof von Tours erhoben. Das neue Amt verwickelte ihn sofort in neue langwierige Kämpfe: mit König Ludwig um die Besetzung der stiftischen Dignitäten, mit dem Bischof von Dol um die Jurisdiktion über die bretonischen Diözesen u. s. w. In dem römischen Schisma von 1130 nahm er zunächst im Hinblicke auf die Sympathien des englischen Königs für Anaklet II. eine abwartende Haltung ein. Erst, als es Bernhard von Clairvaux gelungen war, jenen zu gewinnen, ließ auch er sich herbei, Innocenz II. anzuerkennen. Am 5. Februar 1133 begegnet er uns noch einmal bei einer Kirchweihe zu Redon. Einige Monate danach, am 18. Dezember 1133, ist er zu Tours gestorben.

H. hat sich in Le Mans ein gutes Andenken gestiftet durch seine großartige Bauthätigkeit und seine ungewöhnliche administrative Begabung. Er hat ferner keine geringe Rolle gespielt in den politischen und kirchlichen Kämpfen seiner Zeit. Aber berühmt geworden über die Grenzen seiner Diöcese, ja Frankreichs hinaus ist er doch nur durch sein litterarisches, oder genauer durch sein dichterisches Schaffen. — Beaugendre, ce moins sagace éditeur, hat nun leider in seiner Ausgabe alle anonymen Schriften, die ihm unter die Hände kamen, und die er seinem Helden zuschreiben zu dürfen glaubte, aufgenommen. Bourassé hat seine Fehler nur wenig verbessert und zum Teile sogar noch vermehrt. Die kritischen Bemerkungen, insbesondere Hauréaus zu beiden Ausgaben aber sind sehr zerstreut erschienen und nicht leicht zugänglich. Infolgedessen wird es nötig sein, erst kurz darzulegen, was in dem umfänglichen Bande sicher oder mutmaßlich von H. herrührt, ehe der Versuch gewagt wird, sein litterarisches Schaffen zu charakterisieren.

I. Werke in Prosa: 1. die Epistolae, Bourassé S. 141—312, von Beaugendre nicht in der Ordnung der Hdss. herausgegeben, auch nicht chronologisch, sondern nach einem unzulänglichen sachlichen Schema geordnet. II, Nr. 45 ist von Hieronymus, I, Nr. 17, III, 32—33 sind von Abt Odo von Saint-Père-d'Auxerre oder Sankt Genofeva in Paris, III, 34 wahrscheinlich von Hugo von Le Mans. Die übrigen sind echt, vgl. Dieudonné, S. 715 ff. — 2. Die Sermones, Bourassé S. 339—964, in Summa 144 Nummern. Aber die beiden Nr. 143 und 144 bilden thatsächlich einen sermo, der nicht von H. herrührt, 142 ist identisch mit Nr. 101, von den übrigen, schon von Beaugendre abgedruckten, sind 2 ebenfalls zweimal von dem Editor herausgegeben (Nr. 127 = Nr 44; 137 = Nr. 65): bleiben 139. Davon rühren nach dem Zeugnisse der Hss. von H. sicher her nur 4 (Nr. 42, 88, 105, 141), möglich ist die Autorschaft H.s bei weiteren 2 (Nr. 54, 97). Von den restierenden 133 sind 53 verfaßt von Godofried Babio (Nr. 1, 10, 11, 15, 16, 18, 22, 26—28, 30, 31, 34, 37, 38, 40, 41, 44, 46—49, 51, 52, 56, 65, 71, 79, 81—84, 91, 92, 94, 95, 96, 98 [?], 104, 106—110, 113, 116, 118, 120, 123, 124, 126, 128); 25 von Petrus Lombardus (Nr. 4, 6—9, 12, 13, 21, 23—25, 32, 35, 26, ,43, 45, 55, 57, 58, 72, 78, 80, 99, 111, 112, 115); 24 von Petrus Comestor (Nr. 5, 14, 20, 29, 39, 50, 53, 59, 60, 62—64, 68, 69, 70, 73, 85, 90, 93, 102, 119, 111, 125, 132); 7 von Moritz de Sully (Nr. 2, 61, 74—77, 86). Der Rest ist anonym. Zu beachten ist: der bekannte sermo Nr. 73, in dem der terminus transsubstantiatio vorkommt, stammt nicht von Hildebert, sondern von Petrus Comestor; vgl. hierzu vor allem Hauréau a. a. O. XXXII, 2, p. 107—166. —

3. Vita s. Radegundis und vita Hugonis abb. Cluniac. p. 965—998 echt. — 4. Liber de querimonia et conflictu carnis et spiritus seu animae, p. 989—1004, echt, verfaßt ca. 1100. — 5. Moralis philosophia de honesto et utili p. 1004—1056. sicher nicht von H., sondern wahrscheinlich von Wilhelm von Conches, Hauréau a. a. O., XXXIII, 1, S. 257 ff., aber sicher nicht, wie H. meint, ca. 1153 für Heinrich II. Anjou-Plantagenet verfaßt. — 6. Tractatus theologicus p. 1065—1150, nicht von H., sondern ein Teil der Sentenzen des Hugo von St. Viktor, vgl. Liebner in ThStK 1831, S. 254, und neuerdings Denifle in ALKG 3, p. 637 f. — 7. Brevis tractatus de sacramento altaris p. 1149—1154, von Beaugendre nur, weil in demselben Kodex auch Predigten H.s standen, H. zugewiesen. — 8. Liber de expositione missae p. 1158—1176, wegen angeblicher Übereinstimmung in der Diktion von Beaug. H. beigelegt. — Es verbleiben mithin von Prosawerken als unzweifelhaft echt dem H.: 4 Predigten, de querimonia etc., die beiden Heiligenviten.

II. Die Gedichte. Hiervon sind zweifellos echt nur die Versus de sacrificio missae p. 1177—1194, de operibus sex dierum p. 1213—1218, inscriptionum christianorum libellus p. 1281—1288, vita Mariae Aegyptiacae p. 1321—1340; von den carmina miscellanea p. 1381—1442: Nr. 40, 43, 50—52, 54, 58, 63, 64, 71, 75, 79, 106, 110, 112, 127, 139, 140; von den carmina indifferentia p. 1441 — 1448: Nr. 2, 4, 14; vielleicht rühren von H. her: die historia de Mahomete p. 1343—1366; von den carmina miscellanea: Nr. 55, 56, 59, 60—62, 111, 113, 114, 118, 119, 121, 122, 128; von den carm. indiff.: Nr. 3, 7, 11—13; von dem Supplementum: Nr. 8 de rota fortunae, vgl. hierzu vor allem Hauréau, a. a. O. XXVIII, 2 p. 289—448. Noch nicht untersucht ist die Echtheit von: de ordine mundi, carmen in libros regum, versus de s. Vincentio, de inventione s. Crucis, lamentatio peccatricis animae. Alles Übrige ist unecht, d. i. nicht von H., sondern von Petrus Riga, Petrus Piktor, Tibald (Physiologus), Bernhard Silvestris (Mathematicus ed. Hauréau mit der passio s. Agnetis des Petrus Riga, die von Beaugendre ebenfalls H. zugeschrieben worden ist, Paris 1895), Philipp von Bonne-Espérance, Balderich von Bourgeuil, Ovid (!), Ausonius (!), oder von bislang noch nicht ermittelten Autoren.

Aus dieser Übersicht ergiebt sich zur Genüge, daß man H.s Fruchtbarkeit bis jetzt bedeutend überschätzt hat. Aber das würde nichts ausmachen, wenn der ihm verbleibende Rest die übliche hohe Wertung seiner Leistungen rechtfertigte. Das ist nun nicht der Fall. H. war wesentlich ein Formtalent. Er ist der erste mittelalterliche Schriftsteller, der das Latein wieder wie eine lebende Sprache beherrschte. Er verdankte diese Herrschaft dem eifrigen Studium der besten antiken Muster, Ciceros, Senecas, Terenzs, Vergils, Horazs und insbesondere Ovids, dessen anmutige Glätte und Klarheit ihm wohl als unerreichbares Vorbild vorschwebte. Als incomparabilis versificator hat er darum den höchsten Ruhm erlangt. Aber er ist immer mehr versificator als poeta. Nur selten verspüren wir in seinen Versen — so z. B. in dem Gedicht auf den Tod Berengars, in den Distichen auf die Ruinen Roms (Par tibi Roma nihil) und in dem Triumphlied auf das päpstliche Rom (Dum simulacra mihi, mit dem charakteristischen Verse: Plus aquilis vexilla crucis, plus Caesare Petrus) — einen Hauch wahrhaft dichterischen Empfindens. — Nächstdem ist H. berühmt geworden als Briefschreiber. Seine Briefe, frühe gesammelt und weit verbreitet, wurden in den französischen Schulen geradezu zum Unterrichtsmittel. Peter von Blois z. B. wurde als Jüngling dazu angehalten, sie wörtlich sich einzuprägen. Er rühmt ihre elegantia und suavis urbanitas. Dies Lob ist berechtigt, trotzdem oder vielmehr weil H. nicht sklavisch die Alten nachahmt, sondern die Eigentümlichkeiten des Gallolateins maßvoll zur Geltung kommen läßt. Aber die Schönheit und epigrammatische Zierlichkeit der Sprache paart sich nur zu oft, wie in den meisten Briefwechseln dieses an der ungewohnten Herrschaft über die Form sich berauschenden Zeitalters, vgl. die Briefe Beckets, mit verhältnismäßiger Dürftigkeit des Inhalts. Für den Historiker ist darum die Sammlung viel weniger wertvoll, als z. B. die lange nicht so berühmt gewordene Korrespondenz Johanns von Salisbury. — Weiter ist H. bekannt geworden durch seine Biographien des Hugo von Cluni und der Radegundis. Aber diese Biographien sind nichts als stilistische Überarbeitungen der älteren Viten (Ezelo und besonders Gilo für Hugo, vgl. l'Huillier, Saint Hugues de Cluni p. 565 ff., und Fortunatus und Baudonivia für Radegundis, vgl. Krusch, M. G. SS rerum Meroving. II, p. 360). Endlich hat sich H. noch einen Namen gemacht als Prediger. Er predigte französisch und lateinisch. Aber es ist charararkteristisch für ihn, daß er nach dem Urteile seines Biographen lateinisch leichter und lebhafter redete, als in der Volkssprache.

Wir würden jedoch Unrecht thun, wenn wir in seinen Schriften unser Augenmerk bloß auf die Form richteten. Für uns ist auch der Inhalt überaus merkwürdig. H. ist der erste hervorragende Repräsentant jener weltfreudigen, am Geiste der Alten sich nährenden Richtung des romanischen Weltklerus, die man als eine Vorläuferin der romanischen Renaissance betrachten darf, und deren weitere Ausbreitung nur durch den vornehmlich an den Namen des hl. Bernhard sich knüpfenden Aufschwung des Mönchtums und dann durch die Wirksamkeit der Bettelorden gehemmt worden ist. Er denkt dogmatisch durchaus korrekt. Er steht auch in dem großen Widerstreite zwischen Kaisertum und Papsttum durchaus auf Seiten des letzteren, wenn er sich auch nach der Gefangennahme Paschalis II. einem italienischen Korrespondenten gegenüber sehr vorsichtig über Heinrich V äußert und bereits sehr lebhaft über das Unwesen der Appellationen klagt. Aber sein Wandel entsprach, wenigstens vor seiner Erhebung auf den bischöflichen Stul keineswegs den Idealen der Kirche, und seine Weltanschauung stand eben so stark unter dem Einflusse der Alten, wie unter dem Einflusse kirchlicher Vorstellungen. Ein Beleg dafür ist sein berühmter Trostbrief an Heinrich I. von England nach dem Tode des Äthelings Wilhelm (I, 12): dieser Brief atmet mehr den Geist des Seneca und der Stoa als der Bibel. Aber ähnliches findet sich in all seinen Schriften. Er verbindet immer in ganz naiver Weise christliche und antike Gedanken, und man hat oft den Eindruck, daß die letzteren für ihn mehr bedeuten als die ersteren. **H. Böhmer.**

Hildegard, die heilige, geb. 1098, gest. 1178. — Die musterhaft genauen und umfassenden bibliographischen Nachweisungen betr. H.s Schriften in: v. d. Linde, Die Handschriften der kgl. Landesbibliothek in Wiesbaden (ebd. 1877) gehen weit über das hinaus, was Potthast (Biblioth. hist. med. aevi, s. v. Vitae) bietet. Von Bearbeitungen sind hervorzuheben: Preger, Geschichte der deutschen Mystik I, 1874, S. 13—34; Stillting, De S. H. (AS ad 17. Sept.); Dahl, Die hl. H., Mainz 1832; L. Clarus, Leben der hl. H. (im 1. Bde der Regensburger Ausg. ohne Briefe, 1854); Schmelzeis, Leben und Wirken der hl. H. 1879; ders.: Art. H. in WW Bd 5; Schneegans, Die hl. H. (Barmen, o. J.) populär. — Die „Vita S. Hildegardis“ der Mönche Godfrid und Theodorich bei A. S., Surius und MSL 179; dort auch die Acta Inquisitionis.

Hildegards Schriften. In den Kanonisationsakten von 1232 werden als solche aufgezählt: l. Scivias (Sci-vias sc. Domini); l. vitae meritorum; l. divinorum operum; l. expositionis Evangeliorum; l. epistolarum; l. simplicis medicinae; l. compositae medicinae; cantus cum lingua ignota (vgl. AS ad 17. Sept. p. 697; MSG II, 1. 197, col. 131). Dazu kommen noch: Solutiones triginta octo quaestionum; explanatio Regulae S. Benedicti, Explanatio Symboli S. Athanasii, Vita S. Ruperti, Vita S. Disibodi, Physica (9 Bücher), welche sämtlich bei Migne a. a. O. col. 145—1352 abgedruckt sind, während von den obigen dort nur Scivias (frühere Ausgaben: Paris. 1513, Coloniae 1628), l. divinorum Operum (Baluz. Miscell. ed. Mansi t. II, p. 336 sq.) und die Briefsammlung (Col. 1566, 108 Nummern; Bibl. max. vet. Patrum, p. 537—600 [Lugd. 1677]; Martene et Durand, Vet. Scriptt. ampl. Coll. [Paris 1724 sq.], II, p. 1012—1138 gaben dazu noch 84 unedierte Briefe an H. nebst den Antworten) sich finden. Die bis dahin nicht edierten Schriften H.s bei Pitra, Anal. Sacra VIII [1882]; auch Briefe. Die Briefsammlung ist auch in deutscher Uebersetzung von L. Clarus [Volck] erschienen (Briefe der hl. H., 2 Bde, Regensburg 1854). Preger hat a. a. O. S. 13 ff. aus der von ihm mit Recht hervorgehobenen Verschiedenheit zwischen dem Stil der Briefe — oder vielmehr eines einzigen von diesen — und dem Stile der übrigen Schriften der H., sowie aus dem Inhalte des Scivias allzuweit gehende Folgerungen gegen die Echtheit der sämtlichen Schriften gezogen. Jene Verschiedenheit erklärt sich schon daraus, daß bei dem Niederschreiben oder Fixieren der „Offenbarungen“ H.s die vermittelnde Thätigkeit des Schreibers eine andersgeartete war, als bei dem Niederschreiben von H.s Briefdiktaten. Bezüglich der von Preger urgierten Erörterung sexueller Verhältnisse im Scivias aber muß im Auge gehalten werden, daß diese Ausführungen doch einen ernst-paränetischen Charakter und Zweck haben und daß H.s Stellung sowie die damalige minder spröde Anschauungsweise es erklären, wie man derartiges aus dem Munde einer frommen Nonne hören kann. Pregers Aufstellung ist mit starken äußeren Gründen unter Beziehung auf den Wiesbadener Hauptkodex von H.s Schriften durch v. d. Linde (s. u.), sowie mit äußeren und inneren Beweismitteln durch Pfr. Schmelzeis zu Eibingen (Histor.-politische Blätter, 1875, Bd 76, S. 604—628, 659—689), zurückgewiesen worden. — Ueber die Schriften medizinischen Inhalts, sofern sie gedruckt sind, vgl. Choulant, Bücherkunde für die ältere Medizin, Leipzig 1841, S. 302 ff.

In dem westlichen Deutschland regte sich im Mittelalter zuerst das geistige Leben, getragen von einem freisinnigen Bürgertume, welches, an der großen Weltstraße angesiedelt, allen Anregungen von auswärts zugänglich war. Hier machte sich auch zuerst und am empfindlichsten der Rückschlag geltend, als im 11. und 12. Jahrhundert die kaiserliche

Gewalt und die alte Ordnung im Reiche, von Rom aus unterminiert, langsam zerbröckelte, während zugleich die Opposition auf dem kirchlichen Gebiete lebhaft hervorbrach. Hildegards Wesen und Wirken ist nur auf dem Hintergrunde dieser zeitgenössischen Entwickelungen verständlich. „Was Bernhard von Clairvaux für den größeren Kreis der abendländischen Kirche in höherer Weise war, nämlich der prophetische Bußprediger, der Eiferer für den wieder aufzurichtenden verfallenen Bau der Kirche, das war H. für einen Teil der deutschen Kirche" — so zeichnet Preger treffend die Bedeutung der Meisterin der Nonnen vom Disibodenberg und vom Rupertsberg bei Bingen. Geboren auf der Burg Böckelheim und zwar nach eigener Angabe und der ihres Biographen Theodorich 1098 oder 1099 (dagegen steht eine Angabe der Annalen vom Disibodenberg [Böhmer, Fontes rerum Germ. III, ad a. 1136], welche auf 1104 als ihr Geburtsjahr führen würde), ist H. durch die fromme Jutta von Sponheim in dem Benediktinerinnenkloster Disibodenberg erzogen worden und dieser 1136 als Äbtissin dort gefolgt. Schon als Kind hellsehend, begann sie mit dem Jahre 1141 die Visionen aufzeichnen zu lassen, welche durch das „innere Licht" ihr zu teil wurden. Ihr Zustand scheint dabei nicht ekstatisch, sondern nur visionär gewesen zu sein, und jahrelang haben die einzelnen Visionen sie beschäftigt, bis sie in ihren verschiedenen Schriften niedergelegt worden sind. Diese Schriften, die ältesten Denkmäler im Bereich deutscher Mystik, sind nicht allein für H.s eigene Beurteilung von Wert, insofern sie Richtung und Umfang ihrer Thätigkeit bezeichnen, sondern auch als Zeugnisse für die religiösen und kirchlichen Zustände ihrer Zeit. Über deren Vorurteil erhaben, fordert sie strenge Sittlichkeit, die sich nicht in mönchischer Askese allein finden soll; die Verderbnis der Geistlichen straft sie ebenso scharf, wie den ketzerischen Abfall; sie verkündigt schwere Gerichte, aber auch den schließlichen Sieg und die Läuterung der Kirche. Eine weitreichende Wirksamkeit nach außen hin übte sie auf Reisen nach Frankreich, nach Köln und dem Niederrhein, nach Trier, Metz und durch Schwaben; zugleich durch einen ausgedehnten, über kirchliche und Gewissensfragen aller Art sich verbreitenden brieflichen Verkehr, in welchem Kaiser und Päpste, Kardinäle, Bischöfe u. s. w. bis zu dem einfachen Klosterbruder hinab als Schreiber und Adressaten begegnen. Im Jahre 1147 stiftete H. das Kloster auf dem Rupertsberg, wo sie noch bis 1178 hochverehrt in prophetisch-reformatorischer Wirksamkeit gelebt hat. „Meine Herrin," schrieb ihr die hl. Elisabeth von Schönau, „mit Recht heißest du Hildegard — d. h. Stachel des Streites —, weil der göttliche Stachel in dir wirket mit wundersamer Kraft zur Erbauung seiner Kirche" (Preger, S. 34). — Obwohl H.s Name im 15. Jahrhundert in das Martyrologium der katholischen Kirche aufgenommen worden ist, so hat doch weder vorher noch nachher eine eigentliche Kanonisation stattgefunden. Schon zu Gregors IX. Zeit war dieselbe beantragt worden; aber die 1232 eingereichten Akten erschienen als „non satis accurata", und spätere Versuche blieben gleichfalls erfolglos. H.s Gedenktag fällt auf den 17. September.

Benrath.

Hildesheim, Bistum. — Janike, UB. des Hochstifts Hildesheim I, 1896; Gesta episc. Hildesh. MG SS VII S. 845; VIII S. 845; Bischofskataloge SS VII S. 848 und XIII S. 342, NA XIII S. 624; Verzeichnis der Stiftsherren Scr. VII S. 847; Annal. Hildesh. SS III S. 18 ff. Die Quellen zur Gesch. Bernwards und Godehards s. bei diesen AA Bd II S. 643,25 und Bd VI S. 743,38; Lüntzel A., Die ältere Diöcese Hildesheim, Hild. 1837; ders., Gesch. der Diöcese und Stadt Hildesheim, 2 Bde, Hild. 1858; Rettberg, KG Deutschlands II, Gött. 1848, S. 465; Hauck, KG Deutschlands II, Leipz. 1890, S. 620; Bertram, Die Bisch. von Hildesheim, Hild. 1896; ders., Gesch. d. Bist. Hildesheim, 1 Bd, Hild. 1899.

Hildesheim ist das Bistum für die ostfälischen Gaue im Nordwesten des Harzes. Über seine Stiftung fehlen zuverlässige Nachrichten; denn die späteren Angaben, daß Karl d. Gr. ein Stift in Elze gegründet habe, das dann nach Hildesheim verlegt und zum Domstift umgebildet worden sei, verdienen keinen Glauben (s. Rettberg II S. 466 und Bernheim NA XX S. 62 und 74). Mit großer Wahrscheinlichkeit ist anzunehmen, daß die Stiftung in die erste Zeit Ludwigs d. Fr. fällt. Denn der Hildesheimer Bischofskatalog kennt zwei Bischöfe vor Ebo. Der letztere aber hat das Bistum kurz vor der Mainzer Synode von 847, an der er als Hildesheimer Bischof Anteil nahm, erhalten. Gegen die Namen Guntar und Rembert als erste Bischöfe von Hildesheim bestehen keine Bedenken; sie sind nicht nur durch die Eintragung in das Hildesheimer Nekrologium geschützt, sondern Rembert auch durch die Erwähnung im Reichenauer Verbrüderungsbuch, Sp. 22,24 S. 159. Die hervorragendsten unter den Hildesheimer Bischöfen sind der vielfach politisch thätige Altfrid, der Erbauer des Hildesheimer Doms (geweiht 872 Ann. Hild. z. d. J.),

und Gründer des Frauenklosters Essen in der Diöcese Köln (chr. Hild. 4 MG SS VII S. 851; die Stiftungsurkunde Lacomblet UB I S. 34 Nr. 69 ist unecht), Bernward, s. d. A. Bd II S. 643 und Godehard, s. d. A. Bd VI S. 743. Das wichtigste Kloster in der Hildesheimer Diöcese ist Gandersheim, 852 in Brunshausen gegründet, 856 nach Gandersheim verlegt.

Bischofsliste: Guntar, Rembert, Ebo, Altfrid gest. 874, Ludolf 875, Markwart gest. 880, Wicpert 880—908, Walpert gest. 919, Sehard 919—928, Thiedhart 928—954, Otwin 954—984, Osdag 985—989, Gerdag 990—992, Bernward 993—1022, Godehard 1022 bis 1038, Thietmar 1038—1044, Azelin 1044—1054, Hezelo 1054—1079, Udo 1079 bis 1114, Bruning 1115—1119, Berthold 1119—1130, Bernhard 1130—1153, Bruno 1153—1162, Hermann gest. 1170, Adelog 1171—1190, Bern 1190—1194, Konrad I. 1194—1198, Hartbert 1199—1216, Sigfrid I. 1216—1221, Konrad II. 1221—1246, Heinrich I. 1246—1257, Johann I. 1257—1260, Otto I. 1260—1279, Sigfrid II. 1279 bis 1310, Heinrich II. 1310—1318, Otto II. 1319—1331, Heinrich III. 1331—1363, Johann II. 1363—1365, Gerhard 1365—1398, Johann III. 1399—1424, Magnus 1424—1452, Ernst 1458—1471, Henning 1471—1481, Barthold 1481—1502, Erich 1503, Johann IV 1504—1527. **Hauck.**

Hilduin, Abt von St. Denis, gest. 840. — Quellen: MSL 106 S. 109 sq. MG Epist. V, S. 325 ff; Ermoldus Nigellus, l. III v. 270 sq. l. IV v. 412; Einhardi translatio SS. Marcellini et Petri, passio St. Dionysii; Gerhard Vossius de historicis Graecis s. v. Aristarchus; A. Ellisen, Zur Geschichte Athens in den Göttinger Studien 1847, 2. Abteilung, S. 808 Anm. 2; A. Mommsen, Athen. christianae, S. 42 und 43; Ranke, Weltgeschichte 4. Bd S. 64 ff.; Überweg, Geschichte der Philosophie, 1. Tl, S. 170; Engelhardt, Dionysius; Hipler, Dionysius Areopagita, Regensburg, Manz 1861; Erigena Scotus, MSL 122 S. 1127 ff.; Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reiches; Simson, Ludwig d. Fr.; v. Noorden, Hincmar; Schrörs, Hincmar; Foß, Abt Hilduin von St. Denis: Dionysius Areopagita, Programm des Luisenstädtischen Realgymnasiums zu Berlin, Ostern 1886; Wetzel und Welte, Kirchenlexikon.

Hilduin (Kampfeswonne) gehörte einer vornehmen fränkischen Familie an, von der wir außer ihm noch drei Brüder kennen. Wann und wo er geboren ist, können wir nicht angeben. Er war ein Schüler Alkuins und ein gelehrter Mann, dem Rabanus Maurus seine Schriften sandte und den Walafried Strabo als einen magnum Aaronem preist. Sein Schüler, der berühmte Hincmar, Erzbischof von Reims, hing stets mit großer Liebe an ihm. Ende 814 oder Anfang 815 wurde er Abt von S. Denis, obwohl er noch nicht Mönch war und erst viel später die Gelübde ablegte. 819 oder nach anderen 822 wurde er Erzkapellan bei Ludwig dem Frommen. Als Geistlicher ist er weniger bedeutend, denn als Staatsmann. Es scheint, als habe er seine Abtei nicht besonders verwaltet, wenn man ihn auch nicht für alle Mißbräuche verantwortlich machen kann, die sich dort herausstellten. Bei dem Streit um die Bilderverehrung und die Prädestinationslehre Gottschalks hören wir nichts von ihm und wenn wir vernehmen, daß er 826 für das Kloster St. Medard in Soissons die Gebeine des Märtyrers St. Sebastian erworben hat, so scheint es, als habe er dem Zuge der Zeit nachgegeben. Karl d. Gr. hielt nicht viel von Translationen, doch wurde das anders unter Ludwig d. Fr., der dem Einfluß Benedikts von Aniane folgte. Viel mächtiger ist Hilduin dadurch geworden, daß er eine vita Sancti Dionysii schrieb. Eine byzantinische Gesandtschaft des Kaisers Michael Balbus brachte 827 die Werke des Dionysius Areopagita als Geschenk Ludwig d. Fr. mit. Dieser überließ sie dem Hilduin, als dem Abte von St. Denis. Da im Abendlande nur wenig Leute griechisch verstanden, so veranlaßte Karl der Kahle, der sich sehr für Bildung interessierte, den Erigena Scotus um 850, daß er die Werke des Dionysius Areopagita ins Lateinische übersetzte.

Im Jahre 835 erhielt Hilduin von Ludwig d. Fr. den Auftrag, das Leben des hl. Dionysius zu schreiben, dem sich der Kaiser ganz besonders verpflichtet fühlte. Diese Arbeit Hilduins ist nun dadurch wichtig geworden, daß er den hl. Dionysius und den Dionysius Areopagita als ein und dieselbe Person betrachtete. Obgleich schon nicht alle Zeitgenossen diese Ansicht teilten, so siegte doch Hilduins Meinung. Das ganze Mittelalter blieb in dem Irrtum befangen, den erst Laurentius Valla und Sismondi aufdeckten (s. d. A. Johannes Scotus). Dieses Werk verfaßte Hilduin nachdem er seine politische Rolle ausgespielt hatte. — Wie schon bemerkt, wurde er 819 oder 822 Erzkapellan. Wenn ich nun annehme, daß er es 822 wurde, so führe ich dafür folgendes an. Er gehörte als Verwandter des kaiserlichen Hauses dem Kreise fränkischer Herrn an, die, wie er, zu der

regierenden Familie gehörten. Es waren das Adalhard, Wala, Drogo und Hugo. Als sie im Jahre 822 am Hofe die Oberhand erhielten, mußte es ihnen wichtig sein, einen Gesinnungsgenossen als Erzkapellan also als Kultusminister dort zu wissen. Sie alle wollten die Einheit der Monarchie erhalten. Deshalb wurde Hilduin, wie auch alle diese Herrn in den Kampf Ludwigs d. Fr. mit seinen Söhnen verwickelt. Er verlor dabei 830 seine Stelle als Erzkapellan, und war eine Zeit lang in der Abtei Corvey gefangen. Ja man nahm ihm 831 auf dem Reichstage zu Aachen seine Abteien: St. Denis, St. Germain des Près zu Paris, St. Médard in Soissons und St. Quen. Aber bald wurde er von Ludwig d. Fr. begnadigt und erhielt einige jener Abteien wieder. Weder Simson, noch Noorden und Schrörs haben mehr als die Thatsachen beigebracht, die näheren Gründe aber nicht klar legen können. Seitdem finden wir Hilduin nicht weiter in dem Parteikampfe, sondern er widmete sich seinen geistlichen Pflichten. Zunächst reformierte er seine Abtei und soll auch da erst sein Mönchsgelübde abgelegt haben. Er stand mit Ludwig d. Fr. und Judith gut und erhielt mehrere Privilegien für sein Kloster. Den Tod Ludwigs d. Fr. erlebte er noch, denn er ist erst am 22. November 840 gestorben. **Foß.**

Hillel. — Litteratur: Ueber die Schule Hillels בית הלל und die Schule Schammais vgl. Ad. Schwarz, Die Kontroversen der Schammaiten und Hilleliten I [Die Erleichterungen der Sch.], Karlsruhe 1893 (110 S.); Schürer, Gesch. ²II, 297f. = ³361f.; Abr. Geiger, Das Judenthum und seine Geschichte, 2. Aufl., Breslau 1865, I, 99—107; H. Grätz, Gesch. der Juden, 2. Aufl., Leipz. 1863, III, 172; Frz. Delitzsch, Jesus und Hillel, Erlangen 1866; 3. Aufl., 1879; Alex. Kisch, Leben und Wirken Hillel des Ersten, Wien 1877 [unbedeutend]; G. Goitein, Mag. f. die Wiss. des Judt. 1884, 1—16. 49—87; W. Bacher, Die Agada der Tannaiten I, Straßburg 1884, S. 4—14; E. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi ²II, 295—299 = ³359—363.

Der Name Hillels war noch im Anfange des siebenten Jahrzehnts ein in Christenkreisen wenig genannter. Da verhalf ihm 1863 zu schnellem Bekanntwerden E. Renan durch sein Vie de Jésus betiteltes Phantasiegemälde, in welchem es u. a. heißt: „Er [Jesus] schloß sich zumeist an Hillel an. Hillel hatte 50 Jahre vor ihm Aphorismen ausgesprochen, welche mit den seinigen viel Ähnlichkeit hatten. Vermöge seiner demütig ertragenen Armut, der Sanftmut seines Charakters, der Opposition, die er den Priestern und Heuchlern machte, war Hillel eigentlich der wahre Lehrer Jesu, wenn man da von einem Lehrer sprechen kann, wo es sich um eine so erhabene Originalität handelt" Noch weiter ging 1864 Abr. Geiger, nach dessen Ansicht Hillel „ein echter Reformator" ist (Judentum u. s. Gesch. I² [1865], S. 104: „Restaurator oder ein Reformator des Judentums"; 106: „reformatorisches Wirken Hillels"; 109, 151), während er Jesum „einen Pharisäer" nennt, „der in den Wegen Hillels ging" (S. 117), und von unserem Erlöser sagt: „einen neuen Gedanken sprach er keineswegs aus" (das.). Da diese Beurteilung Hillels und seines Verhältnisses zu Jesu den Juden das Festhalten ihres Gegensatzes zum Christentum sehr erleichterte und ihrer Eigenliebe schmeichelte, hat sie sich rasch Bahn gebrochen, vgl. z. B. Weiß, Gesch. d. jüd. Trad. I (1871), S. 233: אם נתבונן בתורתו נמצא כי איננה תורה חדשה [Jesu]; Eman. Schreiber, Die Prinzipien des Judenthums, Leipz. 1877, S. 8 (vgl. S. 253): „Jesus — der, en passant bemerkt, nur die Lehren Hillels verbreiten wollte"; Kisch, Hillel, S. 4: H. habe die Lehre in Israel „zum mächtigen Lebensbaum" erstarken gemacht, „der seine Wurzeln über die ganze Erde ausstreckte, in dessen Schatten sich aber auch heute die ganze gesittete Welt birgt" Daß durch derartige Aussprüche H. ungebührlich überschätzt, Jesu einzigartige Bedeutung völlig verkannt wird, hat Delitzsch in seiner Monographie „Jesus und Hillel" überzeugend dargethan. Gegen die Annahme einer Beeinflussung Jesu durch H., der allerdings „kaum noch, aber doch noch eine vorchristliche Größe" war, spricht nicht nur das Fehlen jedes, sei es noch so unbedeutenden Zeugnisses, sondern auch die bei genauer Betrachtung deutlich sich zeigende völlige Verschiedenheit der Denkweise Beider.

Hillel, zum Unterschiede von anderen Personen desselben Namens schon in der Mischna ha-zaqēn „der Alte" genannt, stammte aus einer armen babylonischen Exulantenfamilie, daher auch ha-Babli, die ihren Stammbaum auf den König David zurückführte (jer. Talm. Ta'anith 4, 2, Bl. 68, 1; Bereschith Rabba, Abschn. 98). Diese Überlieferung ist aber nicht sicher, s. Revue des études juives XXXI (1895), 202—211; XXXIII (1896), 143f. Nach Siphrê zu Dt 34, 7 (Ausg. v. Friedmann 150ª) hatte er schon ein Alter von 40 Jahren, als er aus seiner Heimat nach Palästina wanderte, um sich in Jerusalem dem Studium der Gesetzeskunde zu widmen. Seine Armut nötigte ihn, sich als Taglöhner zu verdingen. Wie die Barajtha Joma 35ᵇ erzählt, verwendete er die

Hälfte seiner Einnahme, ein Tropaïkon (Victoriatus = $^1/_2$ Denar oder 35 Pf.), zu seinem oder seiner Familie Unterhalt; die andere Hälfte beanspruchte der Hausmeister des von ihm besuchten Beth ha-midrasch, in welchem damals Schemaʿja und Abtalion, die berühmtesten Gesetzeskenner ihrer Zeit, Vorträge hielten. Als er eines Abends, am Tage ohne Verdienst geblieben, den Hausmeister nicht bezahlen konnte und daher von diesem zurückgewiesen wurde, kletterte er zu dem in der Mauer befindlichen Fenster empor, um von dort aus den Diskussionen zu lauschen. Die Winterkälte aber — es war im Monat Tebeth (Dez./Jan.) — ließ ihn in Erstarrung verfallen, so daß er bald vom Schnee bedeckt wurde. Erst in der Frühe des nächsten Morgens, eines Sabbaths, gewahrte man den Unglücklichen, holte ihn eilig herab und brachte ihn durch angestrengte Bemühungen wieder zum Leben; denn „er sei es wert, daß man um seinetwillen den Sabbath entweihe". Bei solchem Wissensdurste erwarb er sich außerordentliche Kenntnisse; doch ist die Bemerkung, er habe auch die Sprache der Berge, Kräuter, Tiere und Dämonen verstanden, nicht wörtlich zu nehmen (Sopherîm 16, 9; vgl. die Ausgabe von Joel Müller, Leipzig 1878, S. 219). Unglaubwürdig ist die Angabe, er sei an Stelle der unwissenden Benê Bethera בני בתירא zum Präsidenten des großen Synedriums gemacht worden. Gegen die auf ungenügender jüdischer Tradition ruhende Annahme, die fünf „Paare" זוגות (Hillel und Schammai, und ihre Vorgänger) seien Präsidenten, bezw. Vicepräsidenten im Synedrium gewesen, s. Abr. Kuenen, Gesammelte Abhandlungen zur bibl. Wiss., Freiburg i. B. 1894, 56—61; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes ^{2}II, 155—158 = ^{3}202—206. Nicht ausreichend sind die Gegengründe von D. Hoffmann in der Abhandlung „Der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligthums" (Jahresbericht des Rabbiner-Seminars für das orthodoxe Judenthum pro 5638 [1877/78], Berlin). Er soll, wie Mose und R. Akiba ein Alter von 120 Jahren erreicht haben (Siphrê a. a. O., Bereschith Rabba Abschn. 100). — Aber nicht nur wegen seines Strebens nach Wissen verdient Hillel Achtung, sondern auch wegen seiner großen persönlichen Geduld und Sanftmut, die er in Wort und Werk bethätigte. Die Sprüche der Väter (Pirke Aboth 1, 12—14; 2, 4^b—7) und andere Quellen haben uns manche schöne Sentenz mit Hillels Namen bewahrt; manches Beispiel für das Vorhandensein der genannten Eigenschaften bei ihm ist im Talmud, bes. Sabbath 31, berichtet (der Mann, welcher um 400 Sus [Denare] wettete, daß er im stande sei, Hillel in Zorn zu bringen, und die Wette verlor; der Heide, welcher Proselyt werden wollte, wenn er nur die geschriebene, nicht die mündliche Lehre anzunehmen brauche; der Heide, welcher zum Judentum überzutreten bereit war, wenn er Hohepriester werden würde, u. a.).

Hillels Gutmütigkeit aber ging über das richtige Maß hinaus. So wird Kethuboth 67^b erzählt, daß er für einen verarmten Reichen nicht nur ein Pferd und einen Trabanten gemietet habe, sondern auch, als einmal ein Läufer nicht zu haben war, selbst drei Miglien vor ihm hergelaufen sei. Ja sogar zur Verletzung der Wahrheit ließ H. durch seine Friedensliebe sich verleiten, Beza 20^a. — Betrachten wir nun, wie Hillels Verhältnis zum Gesetze in den Quellen geschildert wird, so erkennen wir bald, daß er auf den Ehrennamen Reformator keinen Anspruch machen kann, daß seine Auffassungsweise eine „kasuistische und national-beengte" war, die mit der Jesu sich in keiner Weise messen kann. Die sieben hermeneutischen Regeln oder Middoth, welche auf H. zurückgeführt werden (s. meine Einleitung in den Talmud^2, Leipzig 1894, S. 99 f.; Schürer, Gesch. ^{2}II, 275 f.), sind nicht von ihm erfunden, sondern er hat nur das damals übliche Beweisverfahren in diesen Sätzen, die richtige Gedanken enthalten, mit deren Hilfe aber auch logisch Unbegreifliches bewiesen werden kann und bewiesen wurde, zusammengefaßt. Den Geist, in welchem die halachischen Diskussionen jener Zeit geführt wurden, erkennt man gut aus dem berühmten Schulstreit über das Ei (Delitzsch S. 20—22). Wie man den Prosbol (*προσβολή* Mischna Schebiʿith 10, 3. 4), durch welchen das Gesetz Dt 15, 1. 2 faktisch beseitigt wurde, für das Werk eines Reformators erklären zu dürfen geglaubt hat, ist unverständlich. Und eine wie niedrige Auffassung der Ehe ist es, wenn der Scheidungsgrund דבר ערוה Dt 24, 1 von Hillels Schule gedeutet wird: „auch schon, wenn die Frau das Essen verbrannt hat" (Mischna Gittin 9, 10)! Allerdings hat J. Derenbourg, Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judent. 1880, S. 180, diesen Satz für „Scherz" und „Spaß" erklärt. Dagegen mit Recht Ben Seeb, Jüd. Litbl. 1880, S. 115, darauf Loewy in בקורת התלמוד Bl. 105 ff. besonders auf Bereschith Rabba 17 verweist.

Mit besonderem Nachdruck ist von jüdischer Seite darauf hingewiesen worden, daß der Ausspruch Jesu (Mt 7, 12): „Alles nun, das ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch; das ist das Gesetz und die Propheten" schon vorher von Hillel gethan worden sei. Aber erstens: der Spruch ist viel älter als Hillel, s. Tobias

4, 16; zweitens: selbst wenn alle moralischen Dikta des NT sich bei älteren (NB) jüdischen Autoritäten nachweisen ließen, wäre damit noch keineswegs die auf ganz anderem Gebiete liegende Originalität und ewige Wahrheit des Christentums widerlegt. Auch abgesehen von dieser allgemeinen Bemerkung hat die Bergpredigt in dem vorliegenden Falle (nur diesen betrachten wir, weil auf ihn besonders oft rekurriert wird) keinen Vergleich zu scheuen. Ein Heide, so wird Sabbath 31a erzählt, kommt zu Schammai und verspricht, Proselyt zu werden, wenn er das ganze Gesetz auf Einem Fuße stehend lernen könne. Schammai treibt ihn entrüstet hinweg. Der Heide kommt zu Hillel. Dieser erwidert auf dieselbe Anrede: „Was Dir verhaßt ist, thue Deinem Nächsten nicht — dies ist das ganze Gesetz, alles andere der Kommentar dazu: gehe hin, das lerne!" Für H. gipfelt also die jüdische Religion in einem Moralspruche, der in dieser Losgerissenheit von allem Göttlichen auch in bedenklicher Weise verstanden werden kann. — Jesu Ausspruch hingegen „steht in tiefem religiösem Zusammenhange, indem die Pflicht der Nächstenliebe aus der barmherzigen Liebe Gottes als dem Vorbilde, dem wir ähnlich werden müssen, hergeleitet wird" Will man Hillel und Jesum vergleichen, dann setze man neben Hillels Ausspruch die Antwort, welche Jesus (Mk 12, 29 ff.) auf die Frage erteilt, welches das vornehmste Gebot von allen sei. **H. L. Strack.**

Hiller, württ. Dichter- und Theologenfamilie. — Litteratur: ad 1. Sal. Pfister im Hierophyticon Utrecht 1725; ad 2. Vorrede zu „Denkmal der Erkenntnis" Stuttgart 1711; Koch, Geschichte des Kirchenlieds 2. A. II, 186; 3. A. V, 59 ff.; ad 3. O. Fr. Hörner, Nachrichten von Liederdichtern des Augsb. Gesangbuchs, 2. A., Schwabach 1775, S. 119—129; Mag. Fr. Roos, Christl. Hausb., Nürnberg 1808, Vorrede S. V; Alb. Knapp, Christoterpe 1842; ders., Altwürttemb. Charaktere, Stuttg. 1870, S. 78—142. Lebensabriß in: Ph. Fr. H.s sämtliche geistliche Lieder, herausg von K. Chr. Eberh. Ehmann, Reutl. 1844; Ed. Em. Koch, in Pipers Ev. Kalender 1853, S. 199 ff.; ders., Geschichte des Kirchenlieds, 1 Aufl., Bd I, 314 ff., 2. A. II, 225 ff., 3. A. V, 107 ff.; F. Piper, Zeugen der Wahrheit, IV, 466 ff.; Jul. Wagenmann in JdTh 1870, 207 ff.; Bertheau in AdB 12, 425 ff.; W. Claus, Württ. Väter, Stuttgart 1887, I, 257 ff.

1. Matthäus Hiller, gest. 1725, einer der ersten Orientalisten des vorigen Jahrhunderts, geboren in Stuttgart 15. Februar 1646, 1677 Diakonus in Herrenberg, 1685 Klosterpräzeptor in Bebenhausen, 1692 Professor der hebräischen Sprache, 1698 der Theologie in Tübingen, 1716 Abt (Prälat) in Königsbronn, wo er 3. Februar 1725 starb. Außer verschiedenen kleineren Schriften zur hebräischen Grammatik und den biblischen Altertümern, zur Exegese des A und NTs waren zu seiner Zeit berühmt sein hebräisch-lateinisches Lexikon, seine Schrift de arcano Keri et Kethib (1692), die Wagenseil sogar für inspiriert erklärte; sein Onomasticon sacrum (1706), eine etymologische Erklärung der biblischen Eigennamen, und sein Hierophyticon (1725), eine Erklärung der biblischen Pflanzennamen. — 2. Friedrich Konrad Hiller, Liederdichter, geboren 1662 in Unteröwisheim bei Bruchsal, Jurist, langjähriger herzoglicher Kanzleiadvokat in Stuttgart, gestorben daselbst 1726, dichtete 172 geistliche Lieder, worunter z. B. die Kernlieder Ich lobe dich, mein Auge schauet; O Jerusalem, du schöne; Ruhet wohl, ihr Totenbeine, gesammelt herausgegeben unter dem Titel: Denkmal der Erkenntnis, Liebe und Lob Gottes in neuen geistlichen Liedern", Stuttgart 1711. — 3. Philipp Friedrich Hiller, Liederdichter, geboren 6. Januar 1699 zu Mühlhausen an der Enz als Pfarrerssohn, gebildet in den Klosterschulen Denkendorf (unter Bengel) und Maulbronn und dem Tübinger Stift, nach mehrjähriger Vikariatszeit Hauslehrer in Nürnberg (1729—31), wo er sämtliche Gebete des Arndschen „Paradiesgärtleins" in Lieder brachte unter dem Titel: Joh. Arnds Paradiesgärtlein von neuem angelegt, 1. u. 2. Tl. Nürnbg. 1729, 3. u. 4. Teil daselbst 1731; 1732 Pfarrer in Neckargröningen, 1706 in Mühlhausen a. Enz, 1748 in Steinheim a. Albuch, wo er am 24. April 1769 starb. Dieser letzte Ort seines Wirkens war für ihn eine besondere Kreuzesschule, da er seit 1751 seine Stimme fast völlig verlor und sein Amt auf der Kanzel nicht mehr verwalten konnte. Um so lauter und nachhaltiger wirkte „der stimmlose Pfarrer" durch seine zahlreichen Lieder (im ganzen 1073), deren meiste und beste in dieser Zeit vielfacher äußerer und innerer Anfechtung gedichtet sind. Sie sind niedergelegt in seinem „Geistlichen Liederkästlein"; 1. Teil: L. zum Lobe Gottes, bestehend aus 366 kleinen Oden über biblische Sprüche, Stuttgart 1762; zweiter Teil: Betrachtung des Todes, der Zukunft Christi und der Ewigkeit, das. 1767. Außerdem verfaßte er noch ein „Leben Jesu Christi" in Alexandrinern (1. Teil Heilbronn 1752, 2. Teil Tübingen 1752); kurze und erbauliche Andachten bei der Beicht und dem heiligen Abendmahl (Tübingen und Stuttgart o. Jahr); Morgen- und Abend-

andachten nach dem Gebet des Herrn (Stuttgart 1785); endlich ein prosaisches Werk: Neues System aller Vorbilder Jesu Christi durch das ganze AT in zwei Teilen (Stuttgart 1758—68). Befinden sich gleich unter der großen Masse seiner Dichtungen, die K. Chr. Eb. Ehmann gesammelt herausgab (s. o.), auch manche matte Reimereien, so zeichnen sie sich doch der Mehrzahl nach aus durch warme Innigkeit, echte Volkstümlichkeit, besonders aber — eben im Geist der Bengelschen Schule, deren Hauptsänger er ist — durch biblische Einfalt und gesunde Schriftmäßigkeit. Durch diese Eigentümlichkeit ist er insbesondere der geistliche Lieblingsdichter des evangelischen Altwürttemberg geworden; sein Liederkästlein ist hier, und zwar bei den verschiedensten religiösen Parteien in zahllosen Ausgaben verbreitet und genießt unter den Erbauungsschriften der lutherischen Kirche nächst Arnds „wahrem Christentum", wohl das größte Ansehen. Kernlieder wie: Sieh dein König kommt zu dir; Wie lieblich klingts den Ohren; Jesus Christus herrscht als König; Mir ist Erbarmung widerfahren; Wie gut ist's, von der Sünde frei; Es jammre, wer nicht glaubt; Die Liebe darf wohl weinen; Wir warten dein, o Gottes Sohn, sind wohl in die meisten deutschen Gesangbücher übergegangen; das württembergische von 1841 zählt unter 651 Liedern 51 von dem „schwäbischen Gerhardt" **Hermann Mosapp.**

Hiltalinger, Johann, gest. 1392. — M. Fr. Anton. Höhn, Chronologia provinciae Rheno-Suevicae ordinis f. eremitarum s. p. Augustini, Würzburg 1744, S. 65 ff.; J. Trithemius, De scriptoribus ecclesiasticis, Colon. 1546, S. 293; Jo. Fel. Ossinger, Bibliotheca Augustiniana, Ingolstadt u. Augsburg 1768, S. 440 f.; J. Alb. Fabricius, Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis. Vol. IV, Hamb. 1735, S. 149 und 277; Herm. Haupt, Johannes Malkan, in ZKG VI, 334 ff.; 582; ders., Das Schisma des ausgehenden 14. Jahrh. in seiner Einwirkung auf die oberrhein. Landschaften, in der Zeitschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins NF V, 291, 296, 318 f.; NF VI, S. 212, 231; C. Eubel, Die Provisiones praelatorum während des großen Schismas, in der RQS f. christl. Altert.-K. u. KG Bd VII (1893) S. 412 und Bd VIII (1894) S. 261 f.; Denifle-Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis Tom. II, Paris 1891, S. 684 und Tom. III (1894) S. 302, 319, 395, 411 ff. Die Angaben der älteren bibliographischen Werke über J. H. sind zum Teil höchst irreführend. Aber auch noch H. Hurter, Nomenclator liter. recent. theologiae catholicae T. IV, Oenip, 1899, S. 555, 609 macht aus Hiltalinger zwei verschiedene Persönlichkeiten, einen Augustiner Basilius (!) Hiltalinger und einen Dominikaner Johann von Basel (im Anschluß an den Irrtum Quetifs, Scriptores ordinis predicatorum I, 695).

Johannes Hiltalinger (auch Johannes von Hiltelingen, Johannes von Basel, Johannes Angelus genannt) war im zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts zu Basel geboren, wurde Glied des Ordens der Augustiner-Eremiten, deren Straßburger Kloster er längere Zeit als Lektor angehört zu haben scheint, und erwarb 1371 in Paris den theologischen Magistergrad. Schon frühzeitig trat seine Bedeutung innerhalb seines Ordens hervor; er galt als der Vertreter und Ratgeber des Ordensgenerals Thomas von Straßburg (gest. 1357); von seinem Ordensbruder Jordan von Sachsen (gest. 1380) wurde ihm dessen Werk „Vitae fratrum ordinis s. Augustini" gewidmet. Vom Jahre 1371—1377 bekleidete H. das Amt des Provinzials der rheinisch-schwäbischen Ordensprovinz, zu welcher Würde er, nachdem er unterdessen als General-Prokurator seines Ordens nach Rom berufen worden war, 1379 wiederholt erhoben wurde. Bei Ausbruch des großen Schismas hat sich H. offenbar sofort auf die Seite des Gegenpapstes Clemens VII. gestellt, der am 18. September 1379, nachdem der Ordensgeneral der Augustiner Bonaventura mit einem Teil der Ordenskonvente sich der Obedienz Urbans VI. angeschlossen hatte, Johannes Hiltalinger zum Generalprior des Augustinerordens ernannte; noch 1380 hat H. diese Stellung bekleidet. Dem Dienste des Papstes Clemens VII. hat H. sich in der Folge mit rastlosem Eifer gewidmet. Seinem Einfluß wird es zugeschrieben, daß Herzog Leopold III. von Österreich sich für die Obedienz von Avignon erklärte. Als 1388 für den österreichischen, zur Obedienz Clemens' VII. haltenden, Teil der Konstanzer Diöcese in Freiburg ein besonderes Kirchenregiment errichtet wurde, finden wir Johannes Hiltalinger daselbst wiederholt in leitender Stellung und als päpstlichen Vertrauensmann. Im Jahre 1384 erhält er von Clemens VII. den Auftrag, den Urbanisten in der Provinz Rheims, das heißt wohl in den flandrischen Bistümern Doornik und Terwaan, entgegenzuwirken. In diesen Zusammenhang dürfte wohl auch die ihm zugeschriebene Friedensstiftung zwischen den Herzogen von Lothringen und Burgund gehören. Auch mit der Pariser Universität sehen wir ihn in dieser Zeit enge Beziehungen unterhalten. Am 10. März 1389 belohnte Clemens VII. Hiltalingers treue Dienste durch seine Ernennung zum Bischof vom Lombès (Dep. Gers, südöstlich von Auch), die ihn indessen nicht hinderte,

am Oberrhein für die Sache Avignons fortgesetzt zu wirken. So finden wir ihn 1390 in Straßburg, wo er mit Erfolg für den Anschluß dieser Diöcese an die Avignonesische Obedienz eintritt und die Gefangensetzung des eifrigen Urbanisten Johannes Malkau durchzusetzen weiß. Zu Ende des Jahres 1391 wird er von Clemens VII. mit der Entscheidung in der Ehescheidungs-Angelegenheit des Markgrafen Bernhard I. von Baden beauftragt. Kurz darauf, vor Oktober 1392, ist Hiltalinger hochbetagt gestorben; seine Grabstätte hat er in der Augustinerkirche zu Freiburg im Breisgau gefunden. Von seinen Schriften werden u. a. „Commentaria in libros sententiarum" erwähnt.

Herman Haupt.

Hilten, Johann, Franziskanermönch zu Eisenach, gest. c. 1500. — Quellen: Bericht eines Mönches aus Langensalza und Briefe des Myconius an Luther nebst Nachschrift in (C. A. Heumann) Parerga, Goettingae 1736 I lib. III S. 1ff.; dazu ZKG III, 305 ff.; XIII, 163 ff.; und Unschuld. Nachr. 1744 S. 317; — Apolog. art. XIII de vot. Mon. (Symbol. Bücher ed. Müller S. 270 ff.); Luther: WW EA 25, 325; 60, 286. Bf. her. v. de Wette III, 514, 522; VI, 563. Briefwechs. her. von Burkhardt S. 36, 136; Tischr. her. von Förstemann III, 252; — CR I, 1108, IV, 780 [= Script. publ. propr. I, 62 bei de Wette und Burkhardt], VII, 653, 999, 1006, 1112; XIV, 841; XXIV, 64, 225; XXV, 14, 80; XXVII, 627; J. Matthesius, D. Martin Luthers Leben; 1. 15. 16. Pred.; Brief des Myconius v. 21. Febr. 1549 an P. Eber (in P Jenisius, Annabergae Misniae urbis historia, Dresdae 1605, II, 12 b.). Die handschriftliche Geschichte Ratzebergers über Luther und seine Zeit, her. von Neudecker, Jena 1850; M. Adam, Vitae germanorum theologorum, Francof. 1653, p. 3 ff.

Litteratur: AdB XII, 431 ff. (Jöcher II, 1611. Großes Universallexikon, Leipzig 1735, XIII, 98; Ersch u. Gruber II, S. VIII, 190); V. E. Löscher, Vollständige Reformations-Akta, Leipzig 1720, S. 148 (J. H. Götze, Observationes hist.-theol. de J. Hiltenio, Lubecae 1706 ist nach Tentzel, Curieuse Bibliothek, Frankf. 1706 III, 777 f. nur Erläuterung der Stelle in der Apologie; A. Angelus, Kurtzer, jedoch gewißer und gründlicher Bericht von Joh. Hilten und seinen Weißagungen, Frankf. a O. 1597, handschriftlich auf der Bibliothek des Magistrats zu Berlin, enthält sachlich dasselbe wie desselben Verfassers: Annales marchiae Brandenburgicae, Frankfurt a. O. 1598, S. 299 f.). Aeltere Litteratur bei A. Topp, Historie der Stadt Eisenach S. 27 f. in Ch. Juncker, Eines Anonymi Staat, Eisenach 1710; C. A. Fabricius, Centifolium Lutheranum, Hamburg 1728 S. 18, 345, 779; dess. Bibliotheca mediae et inf. lat., Hamburg 1735, VII/VIII, S. 789.

Johann Hilten (Hilden, Hielden, Hielten, Hiltin, Ilten, Iltenius) von Melanchthon in der Apologie als Prophet auf die Reformation angeführt, seitdem oft erwähnt, wird unter die testes veritatis gezählt. Luther, der schon als Schüler in Eisenach durch Heinrich Schalbe (CR XXVII, 627; J. Köstlin, Martin Luther I, 39, 777) von seiner Haft gehört, forderte, nachdem in Marburg das Gespräch auf Hilten gekommen, am 17. Oktober 1529 (Briefe her. von de Wette III, 514), unterstützt durch Melanchthon (CR I, 1108) Myconius zu Nachforschungen auf. Und dieser verschaffte den Reformatoren die gewünschte Auskunft.

Geboren im ersten Viertel des 15. Jahrhunderts, angeblich im Stifte Fulda (CR I, 1108 Anm.), trat Hilten, nachdem er in Erfurt, besonders Philosophie studiert und in Livland gepredigt hatte, in das Franziskanerkloster zu Magdeburg. In den Klöstern zu Weimar und Eisenach wurde er seit 1477 in Haft gehalten. Nach dem Langensalzaer Mönch — vielleicht Bartold Grunzebach (Matthesius I) — wurde er „väterlich" bewacht, damit er nicht von dem einfältigen Volke für einen Propheten gehalten würde. Nach andern Mönchen, deren Aussage Myconius Lügen straft, war er wegen Aussatzes eingeschlossen. Die Thatsache, daß die Mönche nicht mit der Sprache heraus wollten, die Urkunden über Hilten zu verheimlichen suchten und aus dem von Myconius eingesehenen Manuskripte die Blätter auf denen Hilten seine Leidensgeschichte erzählt hatte, herausgerissen hatten, zeugt dafür, daß er in scharfer Haft gehalten wurde, wenn er auch nicht Hungers gestorben (Peucer, Praefatio S. Aiiy zu Omnia opera Melanchthonis, Wittebergae 1562) noch lebendig eingemauert ist (so noch Böttcher, Germania sacra, Lpz. 1874, S. 699). Nach dem Berichte von Melanchthon in der Apologie hat Hilten, im Kerker erkrankt, den Guardian zu sich bitten lassen, ihm seine Schwachheit angezeigt und dann als er von diesem hart angefahren wurde, erklärt, daß er dies Unrecht um Christi willen gern tragen wolle, wiewohl er nichts dem Mönchtum Nachteiliges gelehrt, sondern nur notorische Mißbräuche angegriffen habe. Darauf hat er die angeführte Weissagung über die Reformation gesprochen. Der Langensalzaer Mönch, welcher Augenzeuge seines Todes war, berichtet, daß Hilten in die Krankenstube gebracht, im Beisein des Guardian Heinrich

Kune und der seniores loci (wohl der älteren Mönche) mit der letzten Ölung versehen in Frieden gestorben sei. Die Brüder habe er wegen des von ihm gegebenen Anstoßes um Verzeihung gebeten, jedoch erklärt, daß er seine Weissagung nicht bereuen könne. Es ist kein Grund nur die Aussage des Mönches zu Grunde zu legen, wie AdB. Der Mönch war ja nur einen Monat in Eisenach und erklärt ausdrücklich, daß er nur den Ausgang des Lebens von Hilten gesehen. Beide Berichte sind wohl zu vereinigen, wenn man das von Melanchthon Erzählte vor das von dem Mönche berichtete setzt. Wir wissen auch gar nicht, wie lange Zeit zwischen beides fällt. Von einer besonders bedeutsamen Weissagung weiß auch der Mönch. Hiltens Todesjahr ist unbekannt. Luther sagt, daß Hilten, als er in Eisenach war, noch gelebt habe oder kürzlich gestorben sei (CR XXVII, 627; WW EA 60, 286). Demnach würde Hiltens Tod in die letzten Jahre des 15. Jahrhundert oder den Anfang des 16. fallen.

Hilten hat Kommentare zum Daniel und zur Apokalypse geschrieben, von denen jedoch nur Fragmente zur Kenntnis der Reformatoren kamen. M. Adam führt aus ihnen Stellen an und behauptet, daß die Manuskripte im Besitze von Abr. Scultus gewesen; dieser aber beruft sich nur auf Melanchthon (Annales evangelii, Heidelberg 1618 p. 5). Letzterer bezeugt, daß er die Manuskripte eingesehen (CR VII, 1006 f.). Hilten, ein Mann von wissenschaftlichem Eifer und musterhaften Wandel, beschäftigte sich eifrig mit dem Studium der Bibel. Die Entstehung der Häresie leitete er aus der Mißachtung der beiden Grundsätze her, daß der Schrift keine Gewalt angethan werde, und daß in der Exegese stets eine Vergleichung der Schriftstellen stattfinden müsse. Er studierte die Weissagungen der hl. Birgitta und die seines Zeitgenossen Johann Lichtenberger, dessen Weissagungen Luther 1527 mit einer Vorrede herausgab (WW EA 63, 250 f.). Er griff kirchliche Mißbräuche an und verkündete auf Grund seiner apokalyptischen Studien große Umwälzungen in Staat und Kirche. Er beklagte die Unterscheidung von Klerus und Laien und bestritt den Anspruch des Papstes Statthalter Christi zu sein; in Rom sah er die apokalyptische Hure und setzte das Sinken der päpstlichen Macht nach Myconius in das Jahr 1514, worüber dieser sein Erstaunen äußert, nach Melanchthon in das Jahr 1516 (CR IV, 780, VII, 1006 f.) die Herrschaft der Türken in Europa bestimmte er nach Myconius für die Zeit von 600—1570, nach Melanchthon hat er die Macht der Türken als des Gog und Magog (CR XXV, 14) in Deutschland und Italien auf das Jahr 1600 verkündet (CR VII, 999. 1006. 1112; XXIV, 64). Darauf erwartete er eine Reformation der Christenheit und eine Vernichtung des Muhamedanismus. Der letzte römische Kaiser werde resignieren und Christo seine Macht zurückgeben; nach dem Falle Roms werde der Antichrist erscheinen. Das Ende der Welt verkündigte er für das Jahr 1651. Die Weissagungen sind vielfach angefochten worden. So erklärte der Hofprediger Karls V. Alph. Virvesius (Philippicae disputationes, Colon. 1545 S. Eeij 2) die Weissagung Hiltens über Luther für „Possen" (wogegen J. B. Carpzov, Isagoge in libr. symbol. Leipzig 1665, p. 719), während Hiltens Ordensgenosse der ehemalige Schneidergeselle und spätere Weihbischof von Brixen, Johann Naß, gest. 1590, (das andere Hundert der Euangelischen wahrheit, Ingolstadt 1570 S. 228) die über die Türken als „erdichtete Prophecey" verhöhnt. Als irrig ist seine Weissagung auch von Heumann (Lutherus apocalypticus, Hannover 1717 p. 160 f.) hingestellt, (wogegen Unschuld. Nachrichten 1718 S. 664 ff.).

Ratzeberger legt Hilten noch den Ausspruch in den Mund; Sub Leone exoritur Hieremita, qui reformabit fidem Romanam; hiergegen ist zu vergleichen: Arnold, Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Schaffhausen 1740, I, S. 917. Zugeschrieben wird ihm auch eine oft angeführte Weissagung über das Schicksal der drei Klöster Magdeburg, Weimar und Eisenach. Das Magdeburger sollte in eine Schule (G. Ludovici, Schul-Historie, Leipzig 1708, IV, 74 f., 92 f.), das Weimarer in einem Viehstall (armentarium, nicht armamentarium, Auserles. Theol. Bibliothek, Leipzig 1732 V, 1040 ff.; P. Wolff bei Seckendorf, Commentar. de Lutheranismo, Leipzig 1694 schol. ad indic. I, Nr. XXVI), das zu Wittenberg in ein Kornhaus verwandelt werden. So M. Adam, anders Seckendorf III, 62. Außerdem geht auch unter seinem Namen die Weissagung Oraps (Unsch. Nachr. 1706 S. 313), nach einigen Abbreviatur für Omnia redibunt in pristinum statum (ZKG III, 306 A), nach anderen für Ora pro nobis als Bezeichnung für das Gebet zu den Heiligen (Arnold a. a. O. I, 572).

Aus mißverstandenen Nachrichten bildeten sich um Hilten Sagen (vgl. M. Merian, Topographia superioris Saxoniae, Frankfurt 1650 I, 56 f.), welche noch in neuerer Zeit von Eisenacher Lokalhistorikern (J. H. Mey, Vaterlandskunde, Eisenach 1823 S. 83 f.)

gepflegt wurden. So verlegt schon Manlus' (Locorum communium collectanea Basileae 1563, I, p. 76), seine Weissagungen nach Gotha. Der märkische Chronist Angelus (Annal. S. 299 f.) machte ihn zu Luthers Lehrer, wie nach Heumann (Lutherus apocal. S. 163, Parerga I libr. III, 3 Anm.) schon vorher GlocceruS in seiner Vita Lutheri, und noch J. H. Mey (Zeit- und Regentengeschichte der Stadt und des Fürstentums Eisenach, Eisenach 1826 S. 144) sagt, daß Hilten auf Luthers Bildung Einfluß geübt. Chr. Winer verfertigte auf ihn eine Ode und die Witwe des Herzogs Johann Ernst von Eisenach, Christine, ließ ihm in der Georgenkirche zu Eisenach ein Epitaphium mit einer vom Rektor Val. Weinrich, (gest. 1622) verfaßten Inschrift setzen (Paullini Syntagma, Frankf. 1698, S. 122; C. W. Schumacher, Merkwürdigkeiten der Stadt Eisenach, Eisenach 1777, S. 23, 73, 94).

Hilten kann nicht als ein „Vorläufer der Reformation" noch als ein „Bekenner evangelischer Lehre" angesehen werden, wie denn Myconius seine Unsicherheit in der Rechtfertigungslehre bedauert, aber er gehört in die Reihe jener Männer, welche eine Reform der Kirche ersehnten und das Verlangen danach durch Weissagungen lebendig zu erhalten suchten. Er ging auf die Schrift zurück und beklagte den Widerspruch der hierarchischen Ansprüche und des kirchlichen Lebens mit der Bibel. Eine Reform erwartete er jedoch allein durch das Eintreten der in der Apokalypse geweissagten Gerichte Gottes.

P. Wolff.

Himmel. Schoettgen, hor. hebr. et talm. p. 718 sqq.; F. Weber, Jüd. Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. Aufl. 1897, § 33. 41; Zöckler, Der Himmel des Naturforschers und der Himmel des Christen, Heidelberg 1882; Riehm, Art. Himmel im Handwörterbuch des biblischen Altertums; Kähler, Dogmatische Zeitfragen, 2. Heft: zur Lehre von der Versöhnung, Leipzig 1898, S. 300 ff.; Ph. M. Hahn, Gedanken vom Himmel, Winterthur 1780 (in „eines ungenannten Schriftforschers vermischte theologische Schriften", 4. Band); J. F. Oberlin, Zion und Jerusalem, ein Vermächtnis für die Gläubigen, die in Christo wandeln und sich nach der oberen Heimat sehnen, Stuttgart 1841.

Die alttestamentliche Schrift hat noch keinen einheitlichen Ausdruck für das Weltganze oder Schöpfungsganze, sondern bezeichnet dasselbe als Himmel und Erde. In den Apokryphen wird zuerst im B. der Weisheit, sowie im 2. B. der Makkabäer der bei den Griechen angeblich seit Pythagoras zur Bezeichnung des Weltganzen aufgekommene, jedenfalls zuerst von der Reflexion in diesem Sinne verwendete Ausdruck *κόσμος* gebraucht Weish. 1, 14; 5, 21; 7, 17; 9, 9; 11, 18. 23; 13, 2; 16, 17; 17, 19; 18, 24; 2 Mc 7, 9. 23; 12, 15; 13, 14; 8, 18. Auch im NT wird *κόσμος* in diesem Sinne gebraucht Act 17, 24; Röm 1, 20; Jo 17, 5; 21, 25; vgl. auch den Ausdruck *ἀπὸ καταβολῆς* (Mt 24, 21: *ἀπ' ἀρχῆς*) *κόσμου*. Mt 13, 35; 25, 34; Lc 11, 50; Eph 1, 4; Hbr 4, 3; 9, 26; 1 Pt 1, 20; Apk 13, 8; Jo 17, 24. Sonst aber bezeichnet *κόσμος* die Welt als Stätte der Menschheit, in die Sünde und Tod eingedrungen ist, deren Herr und König darum nicht mehr Gott ist, weil der Satan sich dazu bis zur Zeit seines Gerichtes aufgeworfen hat, — im Anschluß daran dann die von Gott abgewandte, zu ihm und seiner Offenbarung sich gegensätzlich verhaltende Menschheit, s. d. A. Welt. Als Bezeichnung des Schöpfungsganzen ist der Ausdruck „Himmel und Erde" beibehalten Mt 5, 18; 24, 35; Mc 13, 21; Lc 12, 56; 16, 17; Act 14, 15; Ja 5, 18; Act 4, 24; vgl. Eph 1, 10; Kol 1, 16. 20; 2 Pt 3, 7. 13; Apok 21, 1, ganz wie Plato Euthyd. 296, D sagt: *πρὶν οὐρανὸν καὶ γῆν γενέσθαι*. Die Wurzel des hebräischen שָׁמַיִם ist ebenso unklar, wie die des griechischen *οὐρανός*, welches Pott auf var, decken, zurückführt, Várunas der Gott des Wassers, „Umfasser des Alls", während Schweizer es von varsh, regnen, ableitet (Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie, 5. Aufl., S. 350). Das deutsche Wort „Himmel" geht nach Grimm von der Wurzel ham = decken aus „und hat die eigentliche Bedeutung einer Decke oder eines Daches der Erde", während das niederdeutsche heben, englische heoven auf die Wurzel hab = heben, halten zurückgeht und den Himmel als Umschließer, Halter der Erde bezeichnet (M. Heyne in Grimms deutschem Wörterb.). Das Hebräische שָׁמַיִם ist wahrscheinlich ein Plural der Abstraktion wie אֱלֹהִים, חַיִּים, מְרוֹמִים, und an diesen Plural knüpft dann das jüdische Theologumenon von einer Mehrheit von Himmeln an, wie an dieses wieder im deutschen Mittelalter sich die Vorstellung von zehn Himmeln anschließt.

Zunächst bezeichnet der Himmel im physischen Sinne den Ort der Gestirne, Gen 1, 14; 15, 5; Jer 33, 22; Gen 22, 17, Mt 24, 29; Hbr 11, 12; Apk 6, 13 u. a., der Wolken, Gen 1, 9; 7, 11; Dt 28, 23; Ps 147, 8; 148, 4; Mt 24, 30 u. a., dessen Kräfte und Erscheinungen die Erde beeinflussen Hi 38, 33; Mt 16, 2. 3; 24, 29; Ja 5, 18. Unter diesem Himmel

ist die Erde, *ἡ ὑπ' οὐρανόν* Prov 8, 28; Hi 2, 2; 18, 1; 34, 13, von ihm als eine Einheit umschlossen Kohel 1, 13; 2, 3; 3, 1; Act 2, 5; 4, 12; Lc 17, 24; Ko 1, 23. Gedacht ist er als eine Feste, רָקִיעַ Gen 1, 6. 8; Ps 19, 2; 150, 1, die über der Erde steht, gestützt von den Bergen als Säulen Hi 22, 14; 26, 11. Mit ihm zusammen gehört die an ihn gebundene Erde, die mit ihm das Ganze der Schöpfung bildet und mit ihm vergehen wird, um einem neuen Himmel und einer neuen Erde Platz zu machen, in welchen Gerechtigkeit wohnet, Ps 102, 27; Jes 13, 10. 12; 34, 4; Joel 3, 3 f.; 2 Pt 3, 7. 10; Apk 6, 12 f.; Lc 21, 33; Jes 65, 17; 66, 22; Apk 21, 1.

Hier setzt nun sofort eine zweite Bedeutung des Wortes ein, indem die religiöse Betrachtung mit dem Himmel, welcher die Erde überragt, die Vorstellung der Wohnung Gottes verbindet, wie ähnlich Aristot. de mund. 2 sagt: *τοῦ κόσμου τὸ ἄνω θεοῦ οἰκητήριον*, de coel. 2, 3: *πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσι ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασιν, καὶ βάρβαροι καὶ ἕλληνες, ὅσοιπερ εἶναι νομίζουσι θεούς, δηλονότι ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρτημένον*. Der Himmel ist Gottes Thron Ps 2, 4; 11, 4; 20, 7; Jes 66, 1; Hes 1, 1; Mt 5, 34; Act 7, 49; Hbr 8, 1, im Himmel ist sein Tempel, sein Heiligtum Jes 6; Apk 11, 19; 15, 5, das Vorbild des irdischen Heiligtums Ex 25, 40; 26, 30; Act 7, 44; Hbr 8, 5, die Wohnung Gottes Ps 115, 3; Kohel 5, 1; 2 Chron 20, 6; vom Himmel herab schaut der Herr Ps 14, 2; 33, 13; 53, 3; 80, 15; 102, 20; Jes 63, 15; Thren 3, 50; vom Himmel herab redet er Deut 4, 36; Neh 9, 13, weshalb auch, was vom Himmel herab geredet ist, unvergängliche ewige Geltung beansprucht Ps. 73, 9; Hbr 12, 25, denn was vom Himmel stammt, das stammt von Gott und gilt unbedingt für die Erde und für die zum Himmel hin gewiesene bezw. auf den Himmel angewiesene Menschheit, Mt 21, 25 f.; Jo 3, 13; Lc 3, 22; Mc 1, 11. Darum kommt es bei dem, was auf Erden geschieht, insbesondere bei der von Christo erteilten Vergebung der Sünden (Mt 9, 6 vgl. m. 16, 19; 18, 18 f.; 23, 9), auf die Geltung an, die es im Himmel oder bei Gott hat. Vom Himmel her erhört Gott Gebete 1 Kö 8, 30 ff.; 2 Chr 6, 25. 35. 39; Neh 9, 27 f.; Ps 33, 13; Lc 11, 13 u. a. Von hier aus erhält das Wort Pauli wider sich selbst oder den Engel vom Himmel, der ein anderes Evangelium verkündigen werde, Ga 1, 8, seine ganze große Tragweite. Wo Gottes Hoheit und unbedingte Herrschaft, seine unumschränkte Macht hervorgehoben werden soll, heißt er Gott des Himmels Neh 1, 4. 5; 2, 4; Gen 24, 7; Ps 96, 5, dessen Zorn über alles gottlose Wesen der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten, vom Himmel her geoffenbart wird Rö 1, 18, vgl. 2 Th 1, 7. 8; 1 Th 4, 16. Zum Himmel schreien die Sünden, die Gottes Gericht und Strafe herausfordern Lc 15, 18. 21 vgl. mit Gen 4, 10; 1 Sa 5, 12. Zum Himmel hin wendet sich der Betende Mc 6, 41; 7, 34; Jo 17, 1 u. a. Es ist nicht die abstrakte Jenseitigkeit, die unnahbare Transcendenz und Ferne, die damit ausgedrückt wird, daß der Himmel als Gottes Wohnung angesehen wird, — eine solche kennt nur die Theologie der Synagoge, nicht aber das AT —, sondern mit seiner Erhabenheit über allem, was auf Erden ist Da 4, 23; Ps 68, 15, steht auch sein den Menschen geltender Wille Dt 4, 36 und zwar insonderheit sein Heilswille unbedingt fest Dt 33, 26; Ps 57, 4; 89, 3, und die Benennung Gottes als *ὁ πατήρ μου, ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* bei Matthäus und Marcus (Mt 5, 16. 45. 48; 6, 1. 9; 7, 11. 21; 10, 32 f.; 12, 50; 16, 17; 18, 10. 14. 19; 23, 9; Mc 11, 25 f.), welche Christus gebraucht, entrückt ihn uns nicht, sondern erweckt das Vertrauen zu seiner Vaterschaft und seinem väterlichen erlösenden Handeln um so mehr, als „der Himmel höher ist denn die Erde und seine Gedanken höher denn unsere Gedanken" Ps 103, 11; Jes 55, 9 ff. Deshalb wird zu ihm gebetet, daß er die Himmel zerreißen möchte Jes 64, 1. Daher die Forderung eines Zeichens vom Himmel zum Erweis der Messianität Jesu Mt 16, 1 vgl. m. 24, 30; Lc 9, 51. Der Hingang Christi in den Himmel bedeutet seine Erhöhung zu göttlicher Ehre und Herrlichkeit Lc 24, 51; Act 1, 10 f.; 2, 34 vgl. m. Jo 3, 13; Hbr 4, 14; 8, 1; 9, 24; 1 Pt 3, 22, und begründet die unbedingte Anerkennung und Unterordnung seitens der Menschen, sowie seinen Besitz göttlicher Macht zur Ausführung seines Heilswillens, vgl. Act 2, 34—36 mit Eph 1, 20—22; Phi 2, 9—11.

Diese Anschauung, daß der Himmel Gottes Wohnung und Gottes Thron sei, schließt aber auf der anderen Seite die Anschauung von der an keinen Ort gebundenen Geistigkeit Gottes nicht aus; im Gegenteil 1 Kö 8, 27 spricht es deutlich aus, daß „der Himmel und aller Himmel Himmel ihn nicht fassen mögen" oder wie Jesus sagt, daß Gott Geist ist, nicht an Raum und Ort gebunden und darum von jedermann zu finden, der ihn ernstlich „in Geist und Wahrheit" anrufe und anbete. Darum haben wir in Christo die *παρρησία* und *προσαγωγή* zu ihm in der Zuversicht des Glaubens Eph 2, 18; 3, 12; Rö 5, 2.

Gott ist der Welt überall gegenwärtig, wenn er auch nicht überall das gleiche wirkt; aber wie er jeden an jedem Orte finden kann, so kann er von jedermann an jedem Orte erlebt werden, Ps 139; 145, 18; Jer 23, 23 f. Damit ist nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen, daß seine Gemeinde, die in der Welt ihre Stätte hat, ein *κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι* ist Eph 2, 22, ein Tempel Gottes 1 Ko 3, 16. Von hier aus ergiebt sich, in welchem Sinne der Himmel als Gottes Wohnung und Gottes Thron, die Erde als sein Fußschemel (Jes 66, 1) anzusehen ist, nämlich als der Ort oder Teil der Schöpfung, an welchen der Offenbarung seiner Herrlichkeit nichts im Wege steht, wie dies auf Erden durch die Sünde der Fall ist.

Denn — und dies ist der dritte für die biblische Anschauung und Ausdrucksweise maßgebende Punkt — der Himmel ist im Unterschiede von der Erde eine höhere Ordnung der Dinge, die Stätte ewiger unvergänglicher Güter Mt 6, 20; Lc 12, 33; Mc 10, 21; 2 Kor 5, 1; Ko 1, 5; Phi 3, 20; 1 Ptr 1, 4; Hbr 10, 34; 12, 28, darum die Stätte des Urbildes für die abbildliche Heilsordnung und ihrer Einrichtungen auf Erden Ex 25, 40; 26, 30; Act 7, 44, Hbr 8, 5, von der her die Mitteilung der wirklichen Heilsgüter erfolgt Jo 6, 31 ff. vgl. 1 Kor 15, 47 ff.; Jo 1, 52. Er ist die Stätte der wahrhaftigen und ewigen Heilsgüter Mt 5, 12; 10, 21; Ko 1, 5; 1 Ptr 1, 4, der Ort der schon vollendeten, am Ziel angelangten Gerechten, Hbr 12, 23 vgl. Lc 10, 20, und darum der Ort der Seligen wie der Ort der Engel oder der zu ihrem Dienst verordneten *πνεύματα λειτουργικά*, der einst auf der erneuerten Erde erscheinen wird Apk 21, 1 ff.; Mt 24, 30; Mc 12, 25; Lc 2, 15 u. a. Von hier aus darf geschlossen werden, daß schon die Benennung des Schöpfungsganzen als „Himmel und Erde" auf die Bestimmung des Menschen für den Himmel hinweist, indem er, durch Geist von Gottes Geist lebend, sein Ziel in dieser höheren Ordnung der Dinge finden sollte, deren Einheit mit der Erde wieder das Endergebnis des ausgeführten Erlösungsratschlusses bildet Apk 21, 2. 10. Denn das gegenwärtige Verhältnis der Erde zum Himmel, wie es durch die Sünde geworden ist, ist nicht bloß nicht das vollendete, sondern überhaupt nicht das normale, so daß von hier aus sich eine Umgestaltung bezw. Erneuerung ergiebt, wenn erst das Evangelium aller Kreatur gepredigt und damit das Ende der gegenwärtigen Weltzeit gekommen sein wird. So wird sie auch verständlich, daß im Gebet des Herrn gebetet wird: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* Mt 6, 10, daß das Reich Gottes, die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, in welcher die Macht Gottes für Recht und Gerechtigkeit zu Gunsten seines bedrängten Volkes eintritt, als im Himmel vorhanden betrachtet wird Da 2, 44, vgl. Ps 103, 19; 97, 6, also eine *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ist, wie der Ausdruck bei Matthäus lautet, bis daß es durch den Messias Gegenwart auf Erden gewinnt Mt 3, 2; 4, 17; 5, 3 u. a. Diese seine Gegewart auf Erden hat es dort, wo seine Güter, Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist Rö 14, 17 Besitz der Menschen sind, bis daß es dereinst in Herrlichkeit offenbar werden wird, wenn alle Macht des Bösen und alles Übel hinweggethan werden wird Mt 25, 31 ff.; 6, 10. 13. So ist es der Himmel, in den Christus erhöht ist und in den diejenigen versetzt sind, die mit Christo auferweckt sind (Eph 2, 6; Kol 3, 1—4), und in dem sie ihr *πολίτευμα* haben, das Gemeinwesen, dem sie angehören Phi 3, 20.

Was die Pluralbezeichnung anbetrifft, so ergiebt eine Übersicht des Sprachgebrauchs, daß die LXX mit verschwindenden Ausnahmen (1 Sa 2, 10; 2 Sa 22, 10; 1 Kö 8, 27; 2 Chr 2, 6; 6, 18. 23; Jes 44, 23; 49, 13; Hab 3, 3; Prov 3, 19; 8, 26, sowie in einigen Stellen der Psalmen 2, 4; 8, 1. 3; 33, 6; 50, 6; 57, 5. 10. 11; 69, 34; 96, 5. 11; 97, 6; 102, 25; 107, 26; 108, 4. 5; 113, 4; 144, 5; 148, 4) שמים stets durch den Singular wiedergegeben haben; auch in den Apokryphen findet sich mit Ausnahme des Buches der Weisheit (9, 10. 16; 18, 15) stets der Singular. Es ergiebt sich, daß der Plural nur in besonders gehobener poetischer Sprache, aber auch da nicht einmal immer gebraucht wird. Eine Beeinflussung durch das spätere jüdische Theologumenon von einer Mehrzahl von Himmeln hat also nicht stattgefunden. Das gleiche dürfte gelten für das neue Testament, wo allerdings bei Matthäus, Paulus, Hebräerbrief und 2. Petri der Plural sich häufiger als der Singular findet, während bei Marcus der Plural nur Mc 1, 10. 11; 11, 25. 26; 13, 25, bei Lucas unbestritten nur Act 2, 34; 7, 56 und wahrscheinlich noch Lc 10, 20; 21, 26 vorkommt; Johannes hat im Evangelium und den Briefen den Plural gar nicht, in der Apokalypse nur 12, 12 in der poetischen Apostrophe: *εὐφραίνεσθε οἱ οὐρανοί*. Ein Unterschied in der Bedeutung läßt sich auch hier nicht nachweisen, vgl. Mt 5, 12; 22, 30 mit Mc 10, 21; 12, 25, ferner vgl. 1 Th 4, 16 mit 1, 10, sowie 2 Ko 5, 2 mit V. 1. Die einzige Stelle, wo wirklich von einer Mehrheit der Himmel die Rede ist, ist 2 Ko 12, 2, wo der Apostel von seiner Verzückung *ἕως τρίτου οὐρανοῦ*

redet, wofür er V. 4 *ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον* einsetzt, welches nicht als eine Überbietung der Aussage V. 2, sondern als eine nähere Erklärung derselben anzusehen ist. Auf keinen Fall kann daraus geschlossen werden, daß Paulus das Theologumenon von der Siebenzahl der Himmel geteilt habe, zumal nach dem Zeugnis der Rabbinen die Meinungen auseinandergingen, R. Jehuda nur 2, R. Schimeon ben Lakisch dagegen 7 Himmel annahm (s. Weber a. a. O. S. 204) — letzteres die gewöhnliche, auch in das test. XII patr. übergegangene Anschauung. Da Paulus von seiner Verzückung als von einem Schauen oder Hören Gottes redet, so ist eine noch darüber hinausgehende Zahl ausgeschlossen. Dann fragt sichs nur, wie er auf den Ausdruck *ἕως τρίτου οὐρανοῦ* gekommen ist. Dies dürfte sich so erklären, daß er den Himmel im physischen Sinn, den Himmel im allgemein religiösen Sinne und in diesem wieder die Stätte der eigentlichen Gegenwart Gottes in seiner Offenbarung unterscheidet.

Hierauf weist ja auch die dreifache Bedeutung des Himmels im biblischen Sprachgebrauch hin. Daß zu unterscheiden ist zwischen dem Himmel der Wolken und Gestirne und dem Himmel als der Stätte der ewigen Güter, dem Orte der Seligen und dem Inbegriff aller Seligkeit versteht sich von selbst. Daß dieser letztere *οὐ ταύτης τῆν κτίσεως* ist, sagt Hbr 8, 11 ausdrücklich. Daß seine Überordnung über die diesseitige Welt durch eine von der Lokalität hergenommene Präposition zum Ausdruck gebracht wird, liegt an der Gebundenheit unserer Vorstellungen an den irdischen Raum, welche es auch mit sich bringt, daß der Ort der Toten bezw. der Verlorenen im Verhältnis zur Erde als dem Himmel entgegengesetzt und also als „unterhalb" bezeichnet wird, vgl. Phi 2, 9; Eph 4, 9. Daß aber von diesem Himmel, in welchem die Herrlichkeit Gottes oder alles, was er Gutes für uns ist und hat, anders offenbar wird, als auf Erden, noch die absolute Überordnung Gottes über alles, was ist, also auch über diesen Himmel zu unterscheiden ist, und daß daher eine Ausdrucksweise wie 2 Ko 12, 2 möglich ist, ist unbestreitbar. Denn wie wir unterscheiden müssen zwischen der allgemeinen Weltgegenwart Gottes und seiner Heilsgegenwart und seiner Offenbarung, so müssen wir auch unterscheiden zwischen dem seligen Sein des *μόνος μακάριος θεός, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὔτε ἰδεῖν δύναται* (1 Ti 6, 15 f.) und seiner Offenbarung im Himmel. Zu weitergehenden Aussagen sind wir aber nicht befähigt, sondern warten auf das Schauen *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* 1 Ko 13, 12, womit auch 2 Ko 12, 2—4 stimmt, so daß jeder Gedanke an eine rabbinische Theorie als Bestandteil der paulinischen Dogmatik hierdurch ausgeschlossen ist.

Auch im Brief an die Hebräer liegt die Sache nicht anders. Auf den Unterschied zwischen dem Gebrauch des Singulars (9, 24; 11, 12; 12, 26) und dem des Plurals (1, 10; 4, 14; 7, 26; 8, 1; 9, 23; 12, 23. 25) ist kein Gewicht zu legen; was der Verfasser 9, 24 sagen wollte, erforderte den Singular, obwohl V. 23 der Plural gebraucht war, aber er unterscheidet nicht *αὐτὸν τὸν οὐρανόν* von den *οὐρανοί*. Im Himmel ist das Urbild des irdischen Heiligtums, *οὐ ταύτης τῆς κτίσεως* — wo zu beachten ist, daß er mit diesem Ausdruck nicht die Geschaffenheit desselben überhaupt ausschließt, sondern nur seine Zugehörigkeit zu „dieser Schöpfung." Dieses nicht mit Händen gemachte Urbild des irdischen Heiligtums befindet sich *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, ist für uns jenseitig. In dieses Heiligtum, die Wohnung Gottes, bezw. entsprechend dem Unterschiede zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten im irdischen Heiligtume, in das Allerheiligste — dies soll *εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν* zum Ausdruck bringen — ist Jesus eingegangen in Kraft seines Blutes, um zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns, um durch sein Eintreten für uns zugleich uns den Zugang zu öffnen (10, 19—23). Er ist in dieser seiner Gemeinschaft mit Gott *ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν* 7, 26 als einer der *διεληλυθὼς τοὺς οὐρανούς* ist 4, 14, also erhaben über alle, die im Himmel sind und die auf ihre Aufnahme in denselben warten 12, 23, womit zwar wohl die Unterschiedenheit Gottes vom Himmel, nicht aber ein Unterschied in „den Himmeln" ausgesagt ist. Die Parusie wird Himmel und Erde bewegen und ein neues schaffen, so daß wir dann eine *βασιλεία ἀσάλευτος* haben 12, 27. 28.

Daß 1 Kg 22, 19—22; Hi 1, 6 ff.; 2, 1 ff.; Sach 3, 1 ff.; Apk 12, 7 f. der Satan bezw. die bösen Geister im Himmel vor Gottes Angesicht erscheinen, soll nicht besagen, daß sie ebenso wie die heiligen Engel ihre Stätte dort haben, sondern ist nur der Ausdruck dafür, daß auch sie nicht anders als mit Gottes Willen und unter Gottes Zulassung wirken können. Daß auch „die Himmel nicht rein sind vor Gott" (Hi 15, 15) soll nicht heißen, daß „Engel und Himmel endliche und also nicht über die Möglichkeit der Sünde und Befleckung schlechthin erhabene Wesen seien", was gegen V. 14 wäre, sondern ist ein

übertriebener Ausdruck des Eliphas von Theman, um Hiob seine geschöpfliche Nichtigkeit und Sündigkeit (S. 16) zur Erkenntnis zu bringen. Mit Gedanken wie Hbr 9, 23 hat dies nichts zu thun, dies um so weniger, als die himmlische Schöpfung als diejenige erscheint, welche nach Lc 16, 11; Hbr 8, 2; 9, 24 *τὰ ἀληθινά* in sich befaßt.

Es fragt sich noch, ob jemals der Himmel, wie zuletzt noch Schürer zur Erklärung des Ausdrucks *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* angenommen (JprTh 1876, 166 ff. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[3], 2, 539) und wofür man sich auf Lc 15, 18. 21 berufen, als Ersatz des Gottesnamens erscheine. Daß Lc 15, 18. 21 etwas ganz anderes aussagt, nämlich ein Bekenntnis himmelschreiender Sünde ist und der verlorene Sohn sagen will: ich habe nichts anderes zu erwarten, als Gottes Gericht, liegt auf der Hand und ist schon oben ausgeführt. Daß aber in *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* das letztere naturgemäß für Gott stehen soll, ist angesichts von Mt 6, 10; 5, 34 nicht haltbar, erklärt auch nichts, sondern ist offenbar nur aus dem Bedürfnis nach einer möglichst „zeitgeschichtlichen" Erklärung dieses Ausdrucks hervorgegangen und wird nicht durch die Thatsache gestützt, daß שמים und מקום in Talmud und Midrasch die Stelle des göttlichen Namens vertreten, die man nicht entheiligen wollte. Vgl. mein Wörterbuch der neutest. Gräz. unter *βασιλεία*.

Es sind große Grundanschauungen, welche die Offenbarungsreligion mit ihrem Anspruch, vom Himmel zu stammen und zum Himmel zu weisen und zu ziehen verbindet. So wie sie unterscheidet keine Religion zwischen Himmel und Erde, — so wie sie bindet keine die Erde und das, was auf Erden geschieht, an die Geltung, die es im Himmel hat. Für sie ist der Himmel Gottes Wohnung und Gottes Thron, und doch wird Gottes Geistigkeit nicht vom Himmel umschlossen, sondern in ihm wird nun alles, was er ist, ungehemmt und ungehindert offenbar. Im Zusammenhange damit ist er die Stätte der wahrhaftigen und ewigen Güter und des unauflöslichen Lebens; mit himmlischen Gütern, die von oben stammen und des Himmels Art an sich tragen (Eph 1, 3), werden wir durch Christum schon hier gesegnet, bis er dereinst vom Himmel her wiederkommt und sein himmlisches Reich den Sieg behalten wird über alles, was widerstrebt. In dem was die heilige Schrift vom Himmel sagt und wie sie von ihm redet, prägt sich Wesen und Wert der Offenbarungsreligion, der Religion der Erlösung aus, und so unzureichend auch die Vorstellung ist, die wir mit dem Worte verbinden, so ist es doch dasjenige Wort, ohne welches das Christentum kaum sagen kann, was es bietet und fordert. **Cremer.**

Himmelanbeter, Coelicolae. — Vgl. J. Andr. Schmidt, Historia Coelicolarum, Helmst. 1704; Chr. W. F. Walch, Historia Patriarcharum Judaeorum, Jen. 1752, 5 ff.; J. M. Schröckh, Christl. Kirchengeschichte, Bd 7, Leipz. 1780, 442—444; E. Schürer, Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der *σεβόμενοι τὸν θεὸν ὕψιστον* ebendaselbst, in SBA 1897, 200—225 (bes. 223 f.); s. auch die A. Messalianer und Hypsistarier und die vor diesem A. angegebene Litteratur.

In einem Erlasse der Kaiser Honorius und Theodosius II. vom Jahre 408 (Cod. Theodos. 16, 5, 43) werden die gottesdienstlichen Gebäude mehrerer Parteien, darunter auch die der Coelicolae, qui nescio cuius dogmatis novi conventus habent, der katholischen Kirche zugesprochen. Im Jahre darauf verfügt ein Erlaß derselben Kaiser (Cod. Theodos. 16, 8, 19), daß die Coelicolae entweder binnen einem Jahre den christlichen Glauben annehmen oder der auf Ketzerei gesetzten Strafe verfallen sollen. Dabei wird ihnen ein Hauptverbrechen aus propagandistischen Umtrieben gemacht, mit denen sie einige Christen zum Abfall zum Judentum verführt hätten. Augustin (Ep. 44 al. 163 Opp. Ben. 2, 80) bezeugt die Existenz der Sekte in Nordafrika, wohin auch die kaiserlichen Erlasse weisen dürften. Nach ihm übten sie eigene Taufe und hatten einen maior an ihrer Spitze. Offenbar handelt es sich bei diesen Angaben um eine neu aufgetauchte Sekte, die den Juden nahe stand und als deren Analogon im Osten die Hypsistarier (s. d. A.) erscheinen. Den Namen „Himmelanbeter" mögen sie der gegnerischen Polemik verdanken. Sie selbst werden das Hauptgewicht auf die bildlose Gottesverehrung gelegt haben. Vielleicht zeigt der Verfasser oder Emendator der lateinischen Übersetzung der AG in Cod. Cantabr. D Bekanntschaft mit unserer Sekte, da er an zwei Stellen (13, 50 und 17, 4) das griechische *σεβόμενοι* (*τὸν θεόν*) mit coelicolae wiedergiebt, und jedenfalls handelt es sich dabei um verwandte Erscheinungen. **G. Krüger.**

Himmelfahrtsfest. — Als Tag der Himmelfahrt Christi ist AG 1, 3 der vierzigste Tag nach der Auferstehung genannt. In Ep. Barnab. c. 15 dagegen wird die wöchent-

liche Feier des Sonntags damit begründet, daß am „achten" Tage „καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη". Ob der Verfasser mit diesen Worten Auferstehung und Himmelfahrt als an einem und demselben Tage geschehen bezeichnen will, oder letztere als an einem späteren Sonntage erfolgt ansieht, kann aus dem Wortlaut nicht ersehen werden. Wenn diese Stelle mit dem Bericht der AG ausgeglichen werden soll, so könnte nur angenommen werden, daß Lukas vier Wochen als vier Dekaden gezählt hat, wie ja später in der Kirche auch die Sonntage vor der Passionszeit nach Dekaden als Dom. Quinquagesima, Sexagesima, Septuagesima ungenau gezählt wurden. Doch lauten die „vierzig Tage" bei Lukas zu bestimmt, so daß dieser Ausweg nicht möglich erscheint. Neander (KG [2] 1, 508) nimmt an, daß die sachliche Verbindung von Auferstehung und Himmelfahrt den Verfasser des Barnabasbriefes zu dieser zeitlichen Verbindung, auf die kein Gewicht gelegt werden dürfe, verleitet hat. Die Kirche hat stets nach der Angabe der AG auf den Donnerstag der sechsten Woche nach Ostern das Fest der Himmelfahrt gesetzt. Doch konnte die Feier dieses Tages erst erfolgen, nachdem das Auferstehungs- und Pfingstfest festgelegt waren. Origenes (ct. Cels. VIII, 23) kennt das Fest noch nicht. Dagegen finden wir es bezeugt in Const. ap. V, 19; VIII, 13. In der letztgenannten Stelle ist bestimmt, daß die Sklaven am Tage der Himmelfahrt (τὴν ἀνάληψιν) von der Arbeit ruhen sollen „διὰ τὸ πέρας τῆς κατὰ Χριστὸν οἰκονομίας" Von Chrysostomus ist eine jedenfalls echte Homilie (neben anderen unechten Opp. ed. Montf. III, S. 957 ff.) vom Himmelfahrtsfest, das außerhalb der Stadt Antiochien in der Kirche zu Romanesia gefeiert wurde, überliefert (l. c. II, S. 529). Auch erwähnt Chr. in der zweiten von ihm uns überlieferten Pfingstpredigt ausdrücklich das vorausgegangene Himmelfahrtsfest (l. c. II, S. 555). In der cappadocischen Kirche ist das Fest als Fest der vollendeten Erlösung wohl mit dem Namen ἡ ἐπισωζομένη bezeichnet worden (Greg. Nyss. Opp. II, p. 873. Vgl. Leo Allatius, de dominic. et hebdomad. Graec. § XXVIII; Bingham l. XX cp. VI § 5). Auch bei Chrysostomus findet sich eine Homilie τῇ κυριακῇ τῆς ἐπισωζομένης. Ob aber damit der Sonntag nach Ostern (Opp. Chrysost. ed. Savil.) oder der Sonntag nach Himmelfahrt gemeint ist, ist nicht bestimmt festzustellen (über die Bedeutung des Namens ἐπισωζ. vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten 1, S. 169 f.; 2, S. 356). — Sokrates (hist. eccl. 7, 26) berichtet vom Jahre 390, daß das Volk das Fest der Himmelfahrt in einer Vorstadt Konstantinopels aus alter Gewohnheit (ἐξ ἔθους) feiere. — Im Abendlande ist die Feier des Himmelfahrtsfestes vielleicht durch den can. 43 der Synode zu Elvira 306 bezeugt nach der allerdings dunklen Fassung bei Mansi II, p. 13 (vgl. Neander a. a. O., S. 518). Nach einer anderen Fassung des betr. Kanon (Bruns II, S. 7) ist nur die Feier des Pfingstfestes ohne Beziehung auf den vierzigsten Tag eingeschärft. Jedenfalls kennt Augustinus das Fest der Himmelfahrt als ein längst eingebürgertes, so daß er es auf apostolische Einsetzung oder Konsens der gesamten Kirche zurückführt (Ep. 54 [al. 118] ad Januar. MSL 33, 200). — Das Himmelfahrtsfest wurde mit besonderem Glanze gefeiert. Vgl. die Schilderung desselben in der Kirche auf dem Ölberg am Ende des 7. Jahrhunderts bei Adamanus Hyensis, de loc. sanct. 1, 22 (MSL 88, 792). Hauptsächlich war auch die Prozession an diesem Feste von Bedeutung, die den Gang des Herrn mit den Jüngern auf den Ölberg abbilden sollte, welche Prozession nach der Ansicht späterer mittelalterlicher Schriftsteller später auf die Sonntage verlegt worden sei (Sicard von Cremona, Mitraie VII, 8. MSL 213, 373 f.; Belethus, Ration. Div. off. c. 7. MSL 202, 20; Durand., Rat. div. off. I, IV, 6). Die Osterkerze, die vierzig Tage lang bei jeder Messe gebrannt wird, wird am Himmelfahrtsfest nach der Verlesung des Evangeliums ausgelöscht. Diese Ordnung ist durch die Kongregation der Riten seit dem 19. Mai 1697 für die ganze Kirche vorgeschrieben, nachdem sie schon seit 1263 im Franziskanerorden üblich war (Wadding, Annales min. s. trium ord. etc. IV, 219). — Über die Sitten bei dem Feste im Mittelalter berichtet Thomas Naogeorgus (Kirchbauer), regn. papist. IV, vgl. auch Hospinian, de festis christ. p. 72. Ein geschnitztes Christusbild wurde in den Kirchboden durch eine Öffnung hinaufgezogen und eine brennende, den Satan vorstellende Strohpuppe sodann herabgeworfen. Festliche Mahlzeiten wurden gehalten, bei denen darauf geachtet wurde, daß jeder Gast einen ganzen Vogel verzehre. Die Vermählung des Dogen zu Venedig mit dem Meere, die an diesem Tage bis zum Jahre 1798 (Auflösung der Republik Venedig) stattfand, hat keine kirchliche, sondern nur politische Bedeutung. — Die luth.-deutsche Reformation behielt das Himmelfahrtsfest als auf der Schrift ruhendes Herrenfest überall bei. Nur die Ulmer KO 1531, die reformierten Typus trägt, schaffte alle Feiertage außer dem Sonntag also auch dieses Fest ab. In Preußen wurde im Jahre 1773 durch königliches

Dekret das Himmelfahrtsfest aufgehoben, im Jahre 1789 aber auf gleichem Wege wieder eingeführt. **Georg Rietschel.**

Himmelfahrt Mariä s. Maria.

Himmelreich s. Reich Gottes.

Hin s. Maße und Gewichte.

Hinkmar, Erzbischof von Rheims, gest. 882. — Hincmari opera ed. Sirmond, Paris 1645; Busäus, Hincmari Rhemensis archiep. epistolae, Moguntiae 1602; MSL Tom. 125/6; MG XIII, 412—599; BM XIV; Mansi XIV/XVI; Hist. lit. de la France tom. IV/V; ZKG 1888, X, S. 92—145; Geß, Merkwürdigkeiten aus dem Leben und den Schriften Hinkmars, Göttingen 1806; Prichard, The life and times of Hincmar, Littlemore 1849; Weizsäcker, Hinkmar und Pseudo-Isidor, in Niedners HZ 1858, S. 327—430; Diez, de vita et ingenio Hincmari, Agendici 1859; Weizsäcker, HZ 1860, Bd III, S. 42—96; von Noorden, HZ 1862, Bd VII, S. 310—350, Ebo Hinkmar und Pseudo-Isidor; derselbe, Hinkmar, Erzbischof von Rheims, Bonn 1863; Loupot, Hincmar archevêque de Reims, sa vie, ses œuvres, son influence, Reims 1869; Vidieu, Hincmar de Reims. Étude sur le IX. siècle, Paris 1875; Sdralek, Hinkmars von Reims kanonistisches Gutachten über die Ehescheidung des Königs Lothar II, Freiburg 1881; Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims, Freiburg 1884; Brissaud, Étude sur Hincmar, archevêque de Reims in den Travaux de l'Académie de Reims 1841 ff., Jahrg. VI, 571 f.; ebenda Abhandlungen über Hinkmar XLI, 1; XLV, 46; XLVI, 1. Außerdem sind zu vergleichen: Schröckh, Christl. KG XXIV; Gfrörer, Gesch. der ost- und westfränkischen Karolinger, Freiburg 1848; Wenck, Das ostfränkische Reich nach dem Vertrage von Verdun, Leipzig 1851; Hefele, Konziliengesch. 1860, Bd IV; Dümmler, Gesch. des ostfränk. Reichs 1887/8.

Hinkmar entstammte einem edlen fränkischen Geschlechte und wurde etwa um das Jahr 806 geboren. Schon frühzeitig ward er dem Kloster St. Denis zur Erziehung übergeben, wo Abt Hilduin sein Lehrer war, ein Mann, der sich der besonderen Gunst des Kaisers Ludwig d. Fr. erfreute. So kam es, daß, als derselbe im Jahre 822 an den kaiserlichen Hof nach Aachen berufen wurde, auch der junge Hinkmar ihn dorthin begleitete. Für Hinkmar sollte dieser Aufenthalt in der kaiserlichen Pfalz von einschneidendster Bedeutung sein; denn hier lernte er das Getriebe der staatlichen Politik aus nächster Umgebung kennen und machte sich jene diplomatische Gewandtheit und jenen politischen Scharfblick zu eigen, die wir später so oftmals an ihm bewundern können. So herzlich das Verhältnis zwischen Abt Hilduin und seinem Schüler war, so nahm doch Hinkmar keinen Anteil an den politischen Umtrieben seines Lehrers, wie sie sich seit dem Jahre 828 am kaiserlichen Hofe regten und die dahin strebten, die Reichseinheit unter des Kaisers ältestem Sohne Lothar zu wahren. Dagegen sträubte sich sein Rechtsgefühl und sein vertrautes Verhältnis zum Kaiser. Doch die unitaristische Reichspartei unterlag und auf dem Reichstag zu Nymwegen 830 ward Erzkapellan Hilduin nach Corvey verbannt. Freiwillig ging Hinkmar dorthin mit, und seine Bitten beim Kaiser brachten es zu wege, daß Hilduin schon bald wieder begnadigt wurde und vollständige Verzeihung erlangte, auch seine Abtei St. Denis zurückerhielt. Hier finden wir denn beide auch während des sturmbewegten Jahres 833, wo ein neuer Aufstand zu gunsten Lothars losbrach, der nach den traurigen Vorgängen auf dem Lügenfelde bei Colmar mit dem zeitweiligen Sturz des Kaisers endete. Diesmal blieb Hilduin jedoch durch Hinkmar dieser Bewegung fern. Aber noch einmal fiel derselbe später zum Schmerz Hinkmars zur Partei Lothars ab, 840 nach Kaiser Ludwigs Tode, starb jedoch bald darauf. Während der ganzen Zeit fast nach 833 hatte sich Hinkmar in der klösterlichen Ruhe zu St. Denis aufgehalten und hier hat er sich die ungeheuere Belesenheit erworben, die wir an ihm bewundern müssen und zu der ihm sein späteres Leben kaum Zeit gelassen hätte. In Anerkennung der treuen Dienste, die er seinem Vater geleistet, berief ihn König Karl d. K. bald in seine Nähe in besonderer Vertrauensstellung, und keinen besseren Berater hat König Karl während seiner langen Regierungszeit gehabt als Hinkmar. Zur Belohnung für seine Treue verlieh ihm der König den vakanten erzbischöflichen Stuhl von Rheims. Diesen Sitz, der der glänzendste war in der ganzen gallischen Kirche, hatte vordem Erzbischof Ebo inne gehabt. Derselbe aber war wegen seines Treubruchs gegen den Kaiser 833 zu Diedenhofen 835 seines Amtes entsetzt und nach Fulda in Gewahrsam gebracht. Bei Ludwigs Tode war er jedoch restituiert und nach Rheims zurückgekehrt, hatte hier dazumal auch mehrere kirchliche Weihen erteilt, was später zu erbitterten und langen Kämpfen mit Hinkmar führen sollte, bis er beim

Anrücken Karls 841 abermals flüchten mußte. Nun designiert der König Hinkmar für den erledigten Stuhl, und nachdem seine Wahl durch Volk und Klerus zu Beauvais (18. April 845) ordnungsmäßig vollzogen ist, wird er am 3. Mai 845 feierlich in sein erzbischöfliches Amt eingeführt. Von diesem Angenblick an finden wir Hinkmar in hervorragender Weise an den Ereignissen seiner Zeit in Staat und Kirche beteiligt und fast vier Jahrzehnte hat er entscheidend in den Gang derselben eingegriffen. All die Kämpfe, die jene bewegte Zeit von der Mitte des 9. Jahrhunderts an durchzogen, drehten sich um seine Person oder standen doch mit derselben in engster Beziehung.

Schon bald nach seiner erzbischöflichen Erhebung ward er in einen Streit hineingezogen, der die Gemüter damals aufs heftigste erregte und gleich einem verheerenden Feuerbrand durch die ganze gallische Kirche zog, dieselbe in ihren innersten Grundvesten erschütternd, der Prädestinationsstreit. Derselbe war durch den sächsischen Mönch Gottschalk veranlaßt (s. d. A. Bd VII S. 39). Raban hatte ihn vor eine Synode zu Mainz (848) gestellt und dann seinem Erzbischof Hinkmar zur Bestrafung übersandt. Und nur zu gut entledigte sich der Rheimser Prälat dieses Auftrags. Auf der Synode zu Chiersey 849 führte er eine neue Verurteilung Gottschalks herbei (s. Bd VII S. 40, 41). Doch mit der Einkerkerung des unglücklichen Mönches war diese Streitfrage keineswegs beendet. Mächtige Stimmen erhoben sich von allen Seiten für den augustinischen Lehrbegriff (s. Bd VII S. 41, 5). So muß auch Hinkmar in diesen wissenschaftlichen Kampf eintreten (s. S. 41, 11). Da es dem Erzbischof nicht gelungen ist, durch wissenschaftliche Erörterungen des wogenden Streites Herr zu werden, so versucht er es nun mit synodalen Machtmitteln. Mit der Synode zu Chiersey 853 eröffnet Hinkmar den synodalen Kampf, und hier war es, wo er seine bekannten 4 Artikel in Sachen der Prädestinatlon aufstellte, die im wesentlichen einem gemäßigten Semipelagianismus huldigen. Dem aber trat eine Synode zu Paris 853 und vornehmlich die von Valence 855 mit ihren 6 Artikeln entgegen, worauf Hinkmar sein erstes Werk über die Prädestination schrieb. Nachdem die Artikel von Valence von den Anhängern der augustinischen Auffassung einer doppelten Prädestination zu Langres 859 von neuem gebilligt, eine 859 zu Savonnières versuchte Einigung aber fehlgeschlagen war, verfaßte Hinkmar auf Veranlassung des Königs seine zweite große Streitschrift über die Prädestination. Das Konzil von Tousy 860 sollte über die Streitfrage entscheiden; aber auch hier ward keine förmliche Einigung erzielt. Doch war man beiderseits müde des langen Streites und mit Abfassung des Synodalschreibens hat Hinkmar faktisch das letzte Wort gesprochen in dem lange hin und her wogenden Kampfe. Freilich später drohte ihm noch einmal eine ernste Gefahr ob dieses Handels, als Papst Nikolaus sich des unglücklichen Gefangenen von Hautvilliers annehmen und damit den kaum beigelegten Streit wieder aufnehmen zu wollen schien; und mit ernster Besorgnis sah der Erzbischof dem schon entgegen: aber besondere Zeitverhältnisse ließen den Papst davon abstehen und die drohende Gefahr ging glücklich an Hinkmar vorüber. — Und noch in einen anderen Streit hat Gottschalk den Rheimser Erzbischof verwickelt, über die Trinität. In einem alten Kirchenlied fand sich nämlich die Stophe „te trina deitas unaque poscimus“ Hinkmar, der hieran Anstoß nahm, änderte den zweideutigen Ausdruck in „summa deitas“, mußte sich aber ob dieser eigenmächtigen Änderung von seinen prädestinatianischen Gegnern, voran von Gottschalk mit seiner Abhandlung, schedula betitelt, aufs heftigste angegriffen sehen, so daß er auch dagegen sich zur Abwehr genötigt sieht mit seiner Schrift de una et non trina deitate“

Inzwischen aber war ein anderer, weit heftigerer und gefährlicherer Kampf gegen Hinkmar entbrannt, der ihn fast in seiner Existenz bedrohte. Nach seiner Restitution zu Ingelheim 840, die ihn auf kurze Zeit auf den Rheimser Erzbischofssitz zurückführte, hatte Ebo kirchliche Weihen an mehreren Klerikern vollzogen und sich dadurch in denselben einen vertrauten Anhang in der Rheimser Diöcese geschaffen. Als nun Hinkmar ihnen die Ausübung ihrer geistlichen Ämter untersagte, begegneten sie ihm mit feindseliger Agitation. Um diesem ihrem Treiben ein Ende zu machen, stellt Hinkmar sie vor die Synode zu Soissons 853. Vorgefordert legen sie eine Beschwerdeschrift ein, in der sie die Restitution Ebos rechtlich begründen auf der Grundlage pseudo-isidorischer Prinzipien, die hier aus diesem Kreise der Rheimser Kleriker heraus zum ersten Mal als kanonische Rechtsquelle auftauchen. Und als die Synode die Absetzung Ebos für giltig, seine Restitution dagegen für ungiltig und damit die Ordination Hinkmars zum Erzbischof von Rheims als legal — letzteres ist der eigentliche Zielpunkt ihres wohlberechneten Vorgehens — und ihre Weihen als ungesetzlich erklärt, da legen sie eine neue Schrift vor, in der sie bischöfliche Zeugen für die legal stattgehabte Restitution Ebos in der Kathedrale zu Rheims vor-

bringen. Nun trifft sie wegen falscher Angaben das Verdammungsurteil der Synode, über das sie aber — wiederum nach Pseudo-Isidor — Appellation an den römischen Stuhl einlegen. Mit ihnen wendet sich auch Hinkmar dorthin um Bestätigung des Synodalurteils, die indes erst Benedikt III. erteilt und auch nur unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, si ita est". — Doch damit war diese Sache keineswegs erledigt. Einer von jenen Bischöfen, die nach Angabe der Rheimser Kleriker der feierlichen Wiedereinsetzung Ebos in der Rheimser Kathedrale beigewohnt haben sollten, war Bischof Rothad von Soissons. Derselbe stand schon von früher her nicht im besten Einvernehmen mit Hinkmar und er ist es, der sich nunmehr als Wortführer jener abgesetzten Kleriker annimmt und ihre pseudo-isidorischen Grundsätze verficht. Zum öffentlichen Bruch zwischen ihm und Hinkmar kam es jedoch erst im Jahre 861, als Hinkmar einen von Rothad abgesetzten Kleriker eigenmächtig wieder einsetzt. Als er sich dieser Maßregel seines Metropoliten nicht fügt und bei seiner Opposition beharrt, wird er 862 zu Pistes seines Amtes entsetzt und zu klösterlicher Haft verurteilt. Der unbotmäßige Bischof war so vom Metropoliten zu Boden geworfen; doch an seiner statt ersteht ihm nun ein weit gefährlicherer Gegner in dem gewaltigsten Papste jenes Jahrhunderts, einem Nikolaus I., und der nun anhebende Kampf ist einer der entscheidendsten und folgenreichsten aller Zeiten gewesen. Handelte es sich doch in demselben um nichts geringeres, als um die päpstliche Sanktion der pseudo-isidorischen Fälschung, auf der dann fortan die päpstliche Kirche ihren weiteren stolzen Aufbau begründete und vollzog. Als Nikolaus von der Verurteilung Rothads trotz seiner an den römischen Stuhl eingelegten Appellation durch Gegner Hinkmars, die lothringischen Bischöfe, hörte, forderte er den gemaßregelten Bischof vor sein Forum nach Rom; und wohl oder übel mußte der Erzbischof dem nachkommen, wenn auch mit schwerem Herzen und in der gewissen Voraussicht, daß ihm damit neue Kämpfe erstehen würden. Rothad langte 864 allein in Rom an; und die nun folgenden Ereignisse machen es zur Gewißheit, daß er den Papst in sein Interesse zu ziehen verstand und in ihm einen mächtigen Verfechter der von ihm überbrachten pseudo-isidorischen Fälschung gewann. Wie hätte der Papst auch einen so mächtigen Bundesgenossen zur Hebung der pästlichen Macht, wie er sich in Pseudo-Isidor ihm bot, von sich weisen mögen. Seit Rothads Anwesenheit in Rom gelangt Pseudo-Isidor als Quelle des kanonischen Rechts päpstlicherseits zur Anwendung. Und auf dieser Grundlage ward denn auch Rothad wieder in sein Amt vom Papst feierlich eingesetzt. Hinkmar aber war in diesem Kampfe gegen die pseudo-isidorische Partei unterlegen.

Nachdem aber Rothads Sache so wohl ausgeschlagen war, da regen sich auch alsobald wieder jene Rheimser Kleriker, die mit ihm um diese großartigste aller Fälschungen wußten und an derselben jedenfalls selbst mitgearbeitet hatten. Als das Haupt dieser Dekretalenfälscher erscheint jetzt ein gewisser Wulfad. Auf ihre Appellation nimmt Nikolaus auch ihre Angelegenheit wieder auf und veranlaßt Hinkmar, von neuem über ihre Restitution zu verhandeln. Eine Synode zu Soissons 866 spricht sich auf Hinkmars Veranlassung nicht aus Rechtsgründen für ihre Restitution aus, da dies leicht gefährlich für ihn ausschlagen konnte, sondern empfiehlt dieselbe lediglich der Gnade des Papstes. Doch Nikolaus durchschaut Hinkmars Politik und verlangt kategorisch, die Restitution der Kleriker entweder als eine rechtliche anzuerkennen, oder ihre Absetzung als eine gesetzmäßige nachzuweisen. Da muß sich Hinkmar dem päpstlichen Machtwort beugen und unterwerfen. Doch das Schwerste sollte ihm erspart bleiben. Die Kämpfe mit der orientalischen Kirche veranlaßten Nikolaus, gegen den Rheimser Metropoliten, dessen Beistand ihm hierbei äußerst wichtig erschien, mildere Töne anzuschlagen, und bald darauf sank er ins Grab am 13. November 867. Sein Nachfolger Hadrian aber hielt es für geraten, von einer weiteren Untersuchung der Ebo-Wulfadschen Sache abzusehen und die Restitution der Kleriker einfach gut zu heißen. So hatten auch diese bedrohlichen Wulfadschen Händel für Hinkmar noch ein leidlich glimpfliches Ende genommen.

Auch in den Ehehandel König Lothars II. griff Hinkmar entscheidend ein. Derselbe hatte seine legitime Gemahlin Theutberga verstoßen und seine Buhlerin Waldrade geehelicht. Da war es Hinkmar, der sich in seiner Denkschrift „de divortio Lotharii regis et Tietbergae reginae" der bedrängten Unschuld in energischer Weise annahm und die Gewissen weckte. Seinem Eingreifen ist es zumeist zuzuschreiben, daß die ehebrecherischen Gelüste dieses Königs nicht die Zustimmung der fränkischen Herrscher erhielten, noch auch die päpstliche Billigung fanden. Ohne etwas von der einen oder anderen Seite erreicht zu haben, starb Lothar auf seiner Romfahrt 869 zu Piacenza.

Die Rheimser Kleriker hatten in dem langen Kampfe gegen Hinkmar obgesiegt; und die wuchtige Waffe, an der aller Widerstand des Erzbischofs machtlos abprallte, war

Pseudo-Isidor gewesen. So versuchen sie es noch einmal, dessen Tendenzen weiter zur Geltung zu bringen, und diesmal ist es der eigene Neffe des Erzbischofs, der ihre Sache vertritt, Bischof Hinkmar von Laon. In noch jugendlichem Alter hatte derselbe auf die Fürsprache seines Oheims hin das Bistum Laon erhalten (858). Bald aber schon war er mit ihm zerfallen und versagte ihm schließlich in eigensinnigem Trotz den bischöflichen Gehorsam. Ebenso widerspenstig tritt er gegen den König auf. Zur Rechenschaft gezogen, verhängt er den Bann über seine Diöcese und appelliert gleichzeitig nach Rom. Nachdem er dann auch noch den Verdacht des Hochverrats auf sich geladen, ist sein Geschick besiegelt. Auf der Synode zu Douze 871 wird er wegen Ungehorsams gegen die Krone abgesetzt und später geblendet. Nur einmal hören wir dann noch von dem unglücklichen Mann, auf der Synode zu Troyes 878, wo er mit einer Beschwerdeschrift vor dem dort anwesenden Papst erscheint und ihn um Erbarmen anfleht. Und die Synode willigt darauf in eine teilweise Restitution, aber schon im folgenden Jahre starb er. In diesem aufregenden Streit mit seinem Neffen schrieb Hinkmar sein umfangreiches (55 Kapitel) Werk „opusculum LV capitulorum“, das Hinkmars Stellung zu Pseudo-Isidor genau erkennen läßt. Ihm gilt als kanonische Rechtsquelle ausschließlich der dionysio-hadrianische Kodex. Als ihm nun die neue pseudo-isidorische Gesetzessammlung entgegentrat, da fühlte er wohl mehr oder minder ihre Unechtheit; ja bei einigen Dekretalen weist er sogar ihre Unterschiebung nach: aber eine klare Kenntnis dieser großartigen Fälschung hat er doch nicht. Und weil er also ihre Erdichtung nicht schlagend nachweisen kann, so bezweifelt er auch im allgemeinen weniger ihre Echtheit, sondern bestreitet vielmehr ihre gesetzliche Giltigkeit. In dem Kampfe, den ihm diese Sammlung aufdrängte, hat er viel Geistesschärfe aufgewendet, den Betrug zu entlarven; und wenn einer seiner Zeit das hätte aufdecken können, so hätte es Hinkmar gelingen müssen — aber eben, er vermochte es nicht; und darum mußte sein ganzes verzweifeltes Ankämpfen dagegen vergeblich sein und damit konnte er ihre Einbürgerung nicht aufhalten. — Die Stellung Hinkmars zum Papsttum haben wir zum Teil schon ersehen. Dem geistgewaltigen Nikolaus muß sich der stolze Metropolit schließlich in der Rothadschen und Wulfadschen Sache nach langem vergeblichen Sträuben fügen und dessen Hoheitsrechte über die gallische Kirche unbedingt anerkennen. Anders aber wirds unter dem greisen Hadrian II., der sich gar manches kühne Wort von dem gewaltigen Metropoliten sagen lassen muß. Doch neue Demütigungen wurden ihm durch Johann VIII., als derselbe im Jahre 876 als päpstlichen Vikar im Frankenlande den jungen Erzbischof Ansegisus von Sens ernannte und dabei Hinkmar umging, der das erste Anrecht auf diese Würde gehabt hätte. Und diese Kränkung hat Hinkmar denn dem Papst auch nie vergessen können.

Als Politiker hat Hinkmar eine große Rolle gespielt und es giebt kein wichtigeres politisches Ereignis seiner Zeit, an dem er nicht in hervorragendem Maße beteiligt gewesen wäre. Von früh an in besonderer Vertrauensstellung zur Krone stehend, ist er der treueste Berater der westfränkischen Könige durch mehr denn drei Generationen gewesen. Eine felsenfeste Treue zum angestammten Herrscherhause kennzeichnet diesen Mann, der mehr denn einmal das gefährdete Staatsschiff durch gefährliche Klippen mit kundiger Hand sicher hindurchsteuerte und des westfränkischen Reiches Bestand vor drohendem Untergang rettete. Niemals hat er seinen König verlassen, mochte ihm derselbe seine treue Hingebung auch noch so oft mit schnödem Undank lohnen. Er war es, der in der fährlichen Zeit des ersten deutschen Einfalls 858, als alles für Karl verloren schien, durch seinen Widerstand im Verein mit den westfränkischen Bischöfen Ludwig zum Rückzug zwang und so das Reich rettete. Er zeichnet der westfränkischen Politik Karls in den Jahren 860—870 ihre Bahnen vor, die zur Erwerbung Lothringens führen. Und er wieder ist es, der, nachdem er den König vergeblich von seinem phantastischen Römerzuge 875 abgemahnt, einem erneuten Vordringen Ludwigs d. D. Einhalt gebietet, und so seinem Könige das Land abermals erhält. Und gerade hier zeigte sich so recht König Karls schmählicher Undank gegen seinen treuergebenen Kanzler: denn auf seine Veranlassung ward bei dieser Romfahrt Ansegisus zum päpstlichen Vikar ernannt, während zu eben jener Zeit Hinkmar als getreuer Paladin des Reiches Grenzmark schützte. Und auch den Nachkommen Karls auf dem Throne blieb Hinkmar mit der gleichen Treue ergeben, obschon er auch hier dafür vielfach nur königlichen Undank erntete; und noch einmal ward er der Retter des Reichs bei dem Einfall der Deutschen im Jahre 879.

Nicht minder hervorzuheben ist Hinkmars Thätigkeit als Kirchenfürst. Er war ein Menschenalter lang der anerkannte Führer der gallischen Kirche, deren nationale Selbstständigkeit er in dem Kampfe gegen das allmächtig werdende Rom zu retten suchte. Wes-

halb ihm das nicht gelang, sahen wir oben. Der königlichen Gewalt gegenüber verficht er mit eiserner Energie den Grundsatz, daß der geistlichen Macht der Vorrang gebührt vor der weltlichen und keine Übergriffe der letzteren in erstere duldet er. Seinem Rheimser Sprengel war er ein treuer geistlicher Hirte, der überall auf Hebung des kirchlich-sittlichen Lebens bedacht war.

In seinen theologischen Anschauungen ist Hinkmar ein Kind seiner Zeit. Seine Stellung zum Prädestinationsstreit sahen wir bereits. In der Abendmahlslehre huldigte er der sinnlichen Auffassung eines Paschasius Radbert. Ebenso nimmt er teil an dem allgemeinen Wunderglauben seiner Zeit, in der ja die Lehren von der wunderbaren Geburt aus der Jungfrau und der Himmelfahrt der Muttergottes sich bereits vorfinden; während er in der Bilderverehrung dem seit Karls d. Gr. Zeiten in der fränkischen Kirche allgemein herrschenden nüchternen Standpunkte zuneigt.

Als Gelehrter überragt Hinkmar alle seine Zeitgenossen. Seine Belesenheit ist geradezu erstaunlich und man muß sich fast wundern, wie ein Mann in seiner arbeitsreichen Stellung sich so viel Wissensstoff habe aneignen können. Doch findet sich auch bei ihm wenig Selbstständigkeit der Gedanken; gemäß der ganzen Richtung jenes Zeitalters ist auch bei ihm wissenschaftliche Arbeit fast nur eine Reproduktion. Als Historiker dagegen steht er über allen anderen, und seine Reichsannalen sind eine der wertvollsten Quellen zur Kenntnis jener Zeitverhältnisse.

Was die ganze Persönlichkeit dieses Mannes anlangt, so sind ihm nur wenige seiner Zeit zu vergleichen. Er gehört zu den gewaltigsten Männern des 9. Jahrhunderts, neben einem Karl d. Gr. und Nikolaus I. Ein bedeutender Charakter, der allerdings nicht frei von Schwächen und Härten ist, in dem aber doch die lichten Seiten die dunkeln weit überstrahlen; eine imponierende Gestalt, die sich lichtvoll abhebt von dem dunkeln Hintergrund ihres Jahrhunderts.

Wie Hinkmars ganzes Leben von Kampf umgeben ward, so war es auch sein Ende. Als die Normannen bei einem ihrer Raubzüge 882 selbst bis in die unmittelbare Nähe von Rheims vordrangen, flüchtete sich Hinkmar mit den Reliquien des hl. Remigius und den Rheimser Kirchenschätzen nach dem jenseits der Marne gelegenen Gehöft Epernay und hier legte er dann am 21. Dezember 882 sein müdes Haupt zur letzten Ruhe nieder. Seine Gebeine wurden später beigesetzt in der von ihm fertig gestellten Kathedrale zu Rheims.

Albert Freystedt.

Hinschius, Paul, Kirchenrechtslehrer, gest. 1898. — Kurze Autobiographie in Schulte, Geschichte der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechts, Bd 3 Abt 2, 1880, S. 240. — Nachrufe in allen großen Tageszeitungen Deutschlands vom 13., 14. oder 15. Dez. 1898, charakteristisch Germania vom 14. Dez.; ferner U. St(utz) in der Sonntagsbeilage der Allg. Schweizer Zeitung vom 25. Dezember 1898; G. Stamper in der Illustrierten Zeitung Nr. 2896 vom 29. Dez. 1898 (mit Bildniß); E. Seckel in der Deutschen Juristen-Zeitung Jahrg. 4 Nr. 1 vom 1. Januar 1899 S. 14. 15; A. T(aranger) in der norwegischen Tidsskrift for Retsvidenskab, Jahrg. 12, 1899, S. 92—94; F. Ruffini, Paolo Hinschius, in der italienischen Zeitschrift Filangieri 1899, SA, S. 1—6 (mit Bildnis); E. Friedberg in DZKR Bd 9, 1899, S. 1—3; Hist. VJSchr. Bd 2, 1899, S. 292 fg.

Schriften. I. Nachrichten über juristische (insbesondere kanonistische) Handschriften in italienischen Bibliotheken I (Neapel), II und III (Rom, Modena) in Z. f. Rechtsgeschichte, Bd 1, 1861, S. 467—480, Bd 2, 1863, S. 455—473; Die früheste Benutzung des Gratianischen Dekretes in der Römischen Kurie in einer bisher nicht bekannten Dekretale Eugens III., in ZKR, Bd 2, 1862, S. 219—232; Ueber Pseudo-Isidor-Handschriften und Kanonensammlungen in spanischen Bibliotheken, in ZKR, Bd 3, 1863, S. 122—146; Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni, Lipsiae 1863; Zur Erinnerung an Aem. Ludw. Richter, in Z. f. Rechtsgeschichte, Bd 4, 1865, S. 350—379; Der Beiname: Mercator in der Vorrede Pseudo-Isidors, in ZKR, Bd 6, 1866, S. 148—152; Die kanonistischen Handschriften der Hamiltonschen Sammlung im Kupferstich-Kabinett des kgl. Museums zu Berlin, ZKG, Bd 6, 1884, S. 193—246; Ueber Bußkanones in einer Handschrift der Kommunalbibliothek zu Palermo, in ZKR, Bd 22 (NF 7), 1889, S. 433—435; Ein Formular des Verhaftsbefehls der sizilianischen Inquisition, in DZKR, Bd 6, 1896, S. 230—232; Die Anweisungen für die spanische Inquisition vom Jahre 1561, in DZKR, Bd 7, 1897, S. 76—121, 203—247. II. De iure patronatus regio. Dissertatio inauguralis, quam . . die X. m. febr. a. 1855 . . defendet, Berolini s. a.; Das landesherrliche Patronatrecht gegenüber der katholischen Kirche, Berlin 1856; Beiträge zur Lehre von der Eidesdelation mit besonderer Rücksicht auf das kanonische Recht (Habilitationsschrift), Berlin 1860; Das Ehescheidungsrecht nach den angelsächsischen und fränkischen Bußordnungen, in Z. f. deutsches Recht, hrsg. von Beseler, Reyscher und Stobbe, Bd 20, 1860, S. 66—87; Beiträge zur Geschichte des Desertions-

prozesses nach evangelischem Kirchenrecht, in ZKR, Bd 2, 1862, S. 1—38; Ueber die Succession in Patronatrechte säkularisierter geistlicher Institute. Mit Rücksicht auf den sog. Kölner Patronatsstreit, in ZKR, Bd 2, 1862, S. 412—436; Das Patronatrecht und die moderne Gestaltung des Grundeigentums, in ZKR, Bd 7, 1867, S. 1—55; Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Bd 1, Berlin 1869; Bd 2, 1878; Bd 3, 1883; Bd 4, 1888; Bd 5 Abt. 1, 1893; Bd 5 Abt. 2, 1895; Bd 6 Abt. 1, 1897; Zur Geschichte der Inkorporation und des Patronatrechtes, in: Festgaben für A. W. Heffter zum 3. Aug. 1873, Berlin o. J., S. 1—28; Wer ist als Subjekt des Eigentums bei Grundstücken inkorporierter Pfarreien in den öffentlichen (Grund- und Hypotheken-)Büchern einzutragen, in ZKR, Bd 19, 1884, S. 223—238; Die Mentalreservation bei der Eheschließung nach katholischem Kirchenrecht, Arch. f. d. civ. Praxis, Bd 83, 1894, S. 321—335. **III.** Ae. L. Richter, Beiträge zum preußischen Kirchenrechte. Aus dessen Nachlaß hg. von P. H., Leipzig 1865; Die evangelische Landeskirche in Preußen und die Einverleibung der neuen Provinzen, Berlin 1867; [Anonym:] Der Einfluß der neuen Gebietserwerbungen Preußens auf die Union und die lutherische Kirche. Von einem Juristen, in Neue Ev. KZ, Jahrg. 9 Nr. 3 und 4, 1867, Sp. 37—40. 55—59; Die preußischen Kirchengesetze des Jahres 1873. Herausgegeben mit Einleitung und Kommentar von P. H., Berlin 1873; Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche in Preußen. Ihre Verbreitung, ihre Organisation und ihre Zwecke. Unter Benutzung amtlicher Materialien, Berlin 1874; Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche in Preußen, PJ Bd 34, S. 117—148; Das preußische Gesetz über die Beurkundung des Personenstandes und die Form der Eheschließung vom 9. März 1874 mit Kommentar in Anmerkungen, hg. von P. H., Berlin 1874; Das preußische Gesetz über die Verwaltung erledigter katholischer Bistümer vom 20. Mai 1874, in Hartmanns Z. f. Gesetzgebg. und Praxis auf dem Gebiete des Deutschen öffentlichen Rechtes, Bd 1, 1875, S. 241—267; Die preußischen Kirchengesetze der Jahre 1874 und 1875 nebst dem Reichsgesetze vom 4. Mai 1874. Herausgegeben mit Einleitung und Kommentar von P. H., Berlin 1875; Das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6. Febr. 1875 mit Kommentar in Anmerkungen herausgegeben. 1. Aufl. Berlin 1875; 2. Aufl. 1876; 3. Aufl. 1890. Vergleichende Uebersicht der neuen preußischen, badischen, hessischen und österreichischen Gesetzgebung über die Regelung des Verhältnisses des Staates zur kathol. Kirche in Hartmanns Z. f. Gesetzgebung, Bd 2, 1876, S. 131—160. 533—571; Koch, Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten, hrsg. mit Kommentar in Anmerkungen. Nach des Verf. Tode bearb. von F. Förster, R. Johow, P. Hinschius, A. Achilles, A. Dalcke, Bd 1⁶, 2—4⁵, Berlin 1874—76; Bd 1⁷, 2—4⁶, 1878—80; 8. A. mit besonderer Berücksichtigung der Reichsgesetzgebung bearb. von A. Achilles, P. Hinschius, R. Johow, F. Vierhaus, Bd 1—4, 1884—86; Die strafrechtliche Verantwortlichkeit der Kirchen- und Religionsbeamten nach den neuesten deutschen Spezialgesetzen, in: v. Holtzendorff, Handbuch des deutschen Strafrechts, 4. (Supplement-)Bd, Berlin 1877, S. 499 ff.; Das preußische Kirchengesetz vom 14. Juli 1880 nebst den Gesetzen vom 7. Juni 1876 und 13. Februar 1878 herausgegeben mit Kommentar von P. H. Nachtragsheft zu den Kommentaren der preußischen Kirchengesetze der Jahre 1873, 1874 und 1875, Berlin und Leipzig 1881; Das preußische Gesetz betreffend Abänderung der kirchenpolitischen Gesetze v. 31. Mai 1882 in seiner Einwirkung auf die bisherige staatskirchliche Gesetzgebung Preußens, in ZKR, Bd 17, 1883, S. 166—187; Die preußischen Maigesetze und der Ausgleich, in: Deutsche Revue IV, 3, 1883, S. 281—308; Das preußische Kirchenrecht im Gebiete des Allgemeinen Landrechts. Abdruck von Teil II Titel 11 aus der 8. Aufl. von C. F. Kochs Kommentar zum ALR., Berlin 1884; Ueber die juristische Persönlichkeit der Synodal-Kassen in der evangel. Landeskirche der älteren preußischen Provinzen, in: Juristische Abhandlungen, Festgabe für G. Beseler, Berlin 1885, S. 31—47; Das preußische Kirchengesetz betreffend Abänderungen der kirchenpolitischen Gesetze vom 21. Mai 1886, erläutert von P. H., Berlin und Leipzig 1886; Das preußische Kirchengesetz betreffend Abänderungen der kirchenpolitischen Gesetze vom 29. April 1887, erläutert von P. H. Nachtragsheft zu der Ausgabe des preußischen Kirchengesetzes vom 21. Mai 1886, Berlin und Leipzig 1887; Das Personenrecht der Ehegatten im Entwurf eines BGB. für das deutsche Reich, in Arch. f. d. civ. Praxis, Bd 74, 1889, S. 55—96; Die Insel Helgoland und die Vorschriften des BGB. über die Eheschließung, in: Deutsche Juristen-Zeitung, Jahrg. 2 Nr. 24, 15. Dez. 1897, S. 489. **IV.** Die Stellung der Deutschen Staatsregierungen gegenüber den Beschlüssen des vatikanischen Konzils, Berlin 1871; Die päpstliche Unfehlbarkeit und das vatikanische Konzil. Vortrag, Kiel 1871; Allgemeine Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche, in Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart, Bd 1, Freiburg und Tübingen, S. 187—372, 1883; italienische Uebersetzung: Esposizione generale delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa, in: Biblioteca di Scienze politiche, diretta dal Brunialti, vol. 8, Torino 1892, p. 583—826; Ueber den Erlaß des Fürstbischofs von Breslau vom 19. März 1883, in: Politische Wochenschrift, Jahrgang 2 Nr. 25 (Berlin 23. Juni 1883) S. 201—202; Der Staat und die katholische Kirche in Preußen, in: Die Gegenwart, Bd 31, Nr. 21 (21. Mai 1887) S. 321—324. **V** Geschichte und Quellen des kanonischen Rechts, in v. Holtzendorffs Encyklopädie der Rechtswissenschaft in systematischer Bearbeitung (von

der 1. A. an, zuletzt) 5. A., 1889, S. 185—211; Das Kirchenrecht, ebenda (von der 1. A. an, zuletzt) 5. A., 1889, S. 857—907. [Eine ähnliche encyklopädische Darstellung des Kirchenrechts wird demnächst in einem Sammelwerke — als einzige postume Schrift — erscheinen.] Zahlreiche Artikel in dieser RE, 2. und 3. Auflage; in v. Holtzendorffs Rechtslexikon; in v. Stengels Wörterbuch des deutschen Verwaltungsrechts; in Ersch und Gruber, Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, Zweite Sektion, Bd 36 (1884). **VI.** Recensionen kirchenrechtlicher (und anderer, germanistischer, romanistischer) Werke in ZKR, HZ, LCB, D. Lit.Z., Z. f. Rechtsgeschichte, Z. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. u. rom. Abt. — Die übrigen Schriften von Hinschius, die hier nicht interessieren, haben zum Gegenstande Civilrecht, insbesondere preußisches, einschließlich Autorrecht; Civilprozeß; Verwaltungsrecht. Die einschlägigen Aufsätze und Besprechungen finden sich in: Preußische Anwaltszeitung, herausg. von F. und P. Hinschius 1862—1866, Zeitschrift für Gesetzgebung und Rechtspflege in Preußen, herausg. von F. und P. Hinschius 1867. 1868; im Archiv f. die civ. Praxis, Bd 47, 1864, S. 101—132, in Jherings Jahrb. Bd 26, 1888, S. 185—197. Genannt sein mögen noch: Die Disziplin über die Privatdozenten an den preußischen Universitäten, 1896, und Svarez, der Schöpfer des preußischen Landrechts und der Entwurf eines BGB. für das deutsche Reich, Rede bei Uebernahme des Rektorats, Berlin 1889 (= Preuß. Jahrb. Bd 65, 1889, S. 289—300).

Franz Carl Paul Hinschius ist geboren in Berlin am 25. Dezember 1835 als Sohn des Rechtsanwalts und Notars, Geheimen Justizrats Dr. jur. (h. c. Berol.) Franz Sales August Hinschius. Seine Schulbildung schloß er auf dem Gymnasium zum Grauen Kloster in Berlin ab als einer der besten Schüler, der insbesondere für alte und neue Sprachen und Geschichte glänzende Begabung bewiesen hatte. Mit 16 1/4 Jahren bezog Hinschius im Sommer 1852 die Hochschule; er studierte sechs Semester Jura, zwei in Heidelberg (Sommer 1853 und 54), vier in Berlin. Unter seinen Lehrern stellte er Keller als Juristen am höchsten; auf seine kanonistischen Studien war Richter (s. d. A.) von entscheidendem Einfluß. Als Berliner Studiosus löste H. eine romanistische Preisaufgabe (über die Berechnung der falcidischen Quart bei doppelten Testamenten). Mit 19 Jahren promovierte er in Berlin am 10. Februar 1855 magna cum laude mit der Dissertation De jure patronatus regio, die von Richter überaus anerkennend zensiert war, zum Doktor beider Rechte. Von 1855 an arbeitete er in der Praxis als Auskultator (März 1855), Referendar (1. Dezember 1856) und Gerichtsassessor (1. Dez. 1859) bis zu seiner Beurlaubung am 1. Februar 1860. Noch als Assessor habilitierte er sich am 10. Dezember 1859 als Privatdozent für Kirchenrecht und Civilprozeß auf Grund der Schrift über die Eidesdelation. Von Anfang 1860 bis Ende 1861 unternahm er auf Kosten seines Vaters eine große wissenschaftliche Reise zur Vorbereitung der kritischen Ausgabe der pseudoisidorischen Dekretalen; sie führte ihn durch Italien, Spanien, Frankreich, England, Schottland, Irland, Holland, Belgien. Im Herbst 1862 folgte eine Reise in die Schweiz, um den wichtigen Sangallensis zu vergleichen. Mit dem Erscheinen des Pseudo-Isidor (1863) fällt Hinschius' Ernennung zum außerordentlichen Professor für Kirchenrecht, deutsches Recht und Civilprozeß an der Universität Halle (18. April 1863 auf 1. Okt.) zusammen. Am 15. Juni 1865 wurde er in gleicher Eigenschaft an die Universität Berlin versetzt. Von Herbst 1868 (Ernennung: 29. Juni) an bekleidete er eine ordentliche Professur der Rechte (auch für preußisches Civilrecht und Handelsrecht) in Kiel, bis er am 27. März 1872 auf 1. April zum ordentlichen Professor an der Berliner Juristenfakultät ernannt wurde. Seine Berufung erfolgte auf Betreiben Falks, nachdem Hinschius 1871 zu den Beschlüssen des vatikanischen Konzils öffentlich Stellung genommen hatte (s. oben Schriften unter VI). Falk wußte ihn auch von dem ihm 1872 übertragenen Ordinariat in Straßburg freizumachen. In Berlin hat Hinschius 53 Semester, bis zum Sommer 1898 einschließlich, mit großem Erfolge vor dankbaren Hörern gelesen; er vertrat Kirchenrecht nebst Eherecht, Civilprozeß, preußisches Civilrecht, zuletzt auch Familienrecht des Bürgerlichen Gesetzbuchs. — Den Spruchkollegien bei den Juristenfakultäten gehörte Hinschius in Halle (vom 9. Nov. 1863 ab) als außerordentliches, in Kiel und Berlin als ordentliches Mitglied an. Mit Eifer widmete er sich den Verwaltungsgeschäften der Universität Berlin, in denen er wie wenige sachkundig war, als Dekan, Rektor (1889—90), Vertreter des Universitätsrichters, Mitglied des akademischen Senates, als langjähriger Vorsitzender der Professoren-Witwen- und -Waisenkasse und Vorstandsmitglied der durch ihn in seinem Rektoratsjahre bei der Universität begründeten Hilfskasse zum Besten der Hinterbliebenen der Dozenten und Beamten. Er war stellvertretender Vorsitzender des litterarischen und Mitglied des gewerblichen Sachverständigenvereins. Am kirchlichen Leben beteiligte er sich als Mitglied kirchlicher Körperschaften: der Provinzialsynode zu Rendsburg 1871, wo er einer der Führer der liberalen Partei war, der brandenburgischen

Provinzialsynode und der Gemeindevertretung bei der Berliner Zwölf-Apostel- und Lutherkirche. Parlamentarisch war er thätig als Reichstagsabgeordneter für Flensburg-Apenrade 1872—78 und 1880—81 und als Mitglied des preußischen Herrenhauses für die Universität Kiel 1871—72 und für die Universität Berlin 1889 bis zu seinem Tode. Unter Falk hat Hinschius im preußischen Kultusministerium 1872—76 an den Entwürfen der kirchenpolitischen Gesetze mitgearbeitet. — Am 13. Februar 1884 wurde ihm der Charakter eines Geheimen Justizrats beigelegt. Im Juni 1888 empfing er als Abgesandter der Berliner Universität in Bologna die Würde eines doctor universitatis Bononiensis; am 16. Februar 1897 verlieh ihm anläßlich der Melanchthonfeier die Berliner theologische Fakultät Ehren halber den theologischen Doktorgrad als „ecclesiastici juris investigatori accuratissimo scriptori praeclarissimo praeceptori doctissimo eidemque de universitatis nostrae litterarum salute caute promovenda varia per tempora egregie merito“ — Nach längerem Leiden entschlief Hinschius eines sanften Todes am 13. Dezember 1898 zu Berlin, fast 63 Jahre alt.

Hinschius war eine ausgeprägte Persönlichkeit. In der Wissenschaft wie im Leben bethätigte er rücksichtslos den Mut der eigenen Überzeugung, die charaktervolle Selbstständigkeit des Denkens und Wollens, ohne sich durch Rücksicht auf Gunst oder Ungunst von welcher Seite immer beirren zu lassen. Seinen Freunden war er ein treuer Freund, vielen jüngern Berufsgenossen ein wohlwollender, gütiger, stets hilfsbereiter Förderer, der das ihm entgegengebrachte Vertrauen aufs reichste vergalt. Freilich schloß sich seine spröde Natur nicht jedem Ankömmling auf, und nicht Jedermann fühlte sich von seiner Offenheit und Geradheit im ersten Momente angezogen. Fremdem Schaffen die verdiente Anerkennung zu teil werden zu lassen, machte ihm aufrichtige Freude; seinen eigenen Leistungen stand er mit fast übergroßer Bescheidenheit gegenüber. Im geselligen Verkehr zeigte Hinschius große Liebenswürdigkeit. Des Wortes war er in hohem Grade mächtig, witzig und schlagfertig floß ihm die Rede vom Munde. Hinter der oft sarkastischen Außenseite, hinter dem Bestreben, nicht weich zu erscheinen, verbarg sich ein tiefes Gemüt, das sich im glücklichsten Familienleben ausstrahlen konnte.

Als Lehrer zählte Hinschius zu den hervorragenden Zierden der Berliner Juristenfakultät. Seine Vorträge waren lebendig, witzig, oft mit beißender Ironie gewürzt — eine Menge Anekdoten laufen um —, präzise, inhaltreich, etwas abstrakt. Besonderen Erfolg hatte er in seinem Seminar, das nicht nur zahlreiche Studenten trotz der an ihnen geübten schonungslosen Kritik, sondern auch reifere Hörer, darunter katholische Theologen und viele Ausländer, anzog. Aus seiner Schule gingen z. B. eine Reihe heute wirkender italienischer Kanonisten hervor (Ruffini, Scaduto, Schiappoli, Galante). Seine Schüler wußte er mit seinem Geiste zu erfüllen und den Fähigen unter ihnen seine Art des Arbeitens beizubringen. Eine ultramontane Stimme attestierte ihm demgemäß im Nekrologe, daß „sein Wirken als akademischer Lehrer kein segensreiches war“; seine Lehrtätigkeit ist während des Kulturkampfs und nachher von seinen kirchenpolitischen Gegnern mißtrauisch verfolgt worden.

Für den Spezialisten des Kirchenrechts, falls er sich nicht auf monographische Behandlung abgegrenzter Teile beschränken, sondern das Gesamtgebiet selbstständig erobern will, sind außerordentliche Eigenschaften erforderlich. Hinschius war von der größten Vielseitigkeit in seiner Bildung, Befähigung und Bethätigung als Forscher, Schriftsteller, Lehrer und Politiker des Kirchenrechts. Er verfügte über eine gewaltige Gelehrsamkeit auf den in sein Fach einschlagenden Gebieten der Jurisprudenz, Geschichte, Philologie. Der Kanonist bedarf vor allem der juristischen Methode und einer Beherrschung der Begriffe und Grundsätze aller juristischen Disziplinen, da die Kirche ihr eigenes Verfassungs-, Verwaltungs-, Straf-, Prozeß-, Privat- (Vermögens-, Ehe-), Genossenschafts-Recht ausgebildet hat; Hinschius besaß von seiner Studentenzeit her ein fort und fort sich mehrendes, unglaublich ausgedehntes, stets präsentes juristisches Wissen, und in romanistischer Schule, insbesondere in Kellers berühmtem Seminar, hatte er streng juristisches Denken gelernt. Die anregende Persönlichkeit Richters gab seiner Arbeit die spezielle Richtung; von seines Lehrers kanonistischen Übungen sagt Hinschius selbst: „jeder der damaligen Genossen . wird mir darin beistimmen, daß wir jene Stunden nicht nur zu den glücklichsten und schönsten, sondern auch zu den folgenreichsten unserer ersten wissenschaftlichen Bestrebungen rechnen können“. Zu den rechtsdogmatischen Fertigkeiten müssen die virtuose Beherrschung der historisch-kritischen Methode und aller historischen Hilfswissenschaften, ein voller Einblick in die Allgemeinentwickelung der politischen, Kirchen- und Kultur-Geschichte seit den Zeiten des Urchristentums, eine lückenlose Kenntnis des ungeheuren Quellenmaterials der Kirchen-

rechtsgeschichte hinzutreten; Hinschius hielt sein historisches Wissen durch andauernde ausgebreitete Lektüre auf dem neuesten Stande und raffte zu jedem Kapitel seines großen Hauptwerkes von den ersten christlichen Quellen bis zu den jüngsten Dekreten der Kurie den Stoff jeweils in überraschend schneller Arbeit, für die im Semester wenige Tagesstunden zur Verfügung standen, zusammen. Bei all dem kam ihm eine vollkommene Herrschaft nicht bloß über die alten klassischen Sprachen und das mittelalterliche Latein, sondern auch über sämtliche westeuropäischen modernen Sprachen zu gute; zumal das Italienische war ihm zur zweiten Muttersprache geworden. — Die ihm eigene Geschäftsgewandtheit und die sichere Vertrautheit mit der Praxis bis in das kleinste Beiwerk hinein waren ihm anerzogen auf den Berliner Gerichten und insbesondere in dem Büreau seines als Rechtsanwalt, Syndikus, Vermögensverwalter vielbeschäftigten, kundigen Vaters, den er in seiner vorakademischen Zeit auch mehrmals vertreten hat. Hier liegt der Ursprung seiner Vorliebe für das preußische Privatrecht und den preußischen Civilprozeß, die ihn der Civilprozeßordnung und dem Bürgerlichen Gesetzbuch des Reiches gegenüber eine gewisse kritische Stimmung festhalten ließ. Praktische Beschäftigungen gingen bei Hinschius immer neben der akademischen Lehrthätigkeit und der Schriftstellerei her, wie uns sein Lebenslauf bereits gezeigt hat; ja er trug sich einmal mit dem Gedanken, den Lehrstuhl mit dem Sitz in einem höchsten Gerichtshof zu vertauschen. Urteilsentwürfe hat er insbesondere im Halleschen Spruchkolleg in großer Zahl ausgearbeitet; als Gutachter war er häufig für das preußische Kultusministerium, für außerpreußische deutsche Regierungen, für deutsche Bischöfe und für die Sachverständigenvereine, denen er angehörte, thätig, für Private nur in Patronatssachen. — Hinschius wuchs auf in Berlin, wo er bis auf 8 ½ Jahre sein ganzes Leben zugebracht hat; außerhalb Preußens war er nie amtlich thätig. Seine Begeisterung für den nationalen souveränen Staat, dem auch die Kirche sich unterzuordnen hat, zog ihre Nahrung aus den großen Ereignissen, die zur Gründung des Reiches führten. Die aktive Beteiligung an der Politik schärfte seinen Blick für die politischen Faktoren des kirchlichen Lebens. Seine freieste protestantische Weltanschauung war von dem kirchlichen und dogmatischen Liberalismus getragen, in dem er aufgewachsen war und von dem er im Wandel der Zeiten keinen Schritt zurückgewichen ist. Dem in ausschließlich evangelische Umgebung hineingestellten Protestanten wird es nicht leicht, mit dem katholischen Dogma und den Einrichtungen der katholischen Kirche sich vertraut zu machen; Hinschius, dessen Vater Katholik war, erfaßte in Richters Schule Wesen und Wirksamkeit der katholischen Kirche und fertigte auf seinen Reisen in Spanien und auf wiederholten Besuchen Italiens seine lebendige Anschauung des romanischen Katholicismus. — Seine individuelle Veranlagung für den Gelehrtenberuf war eine überaus glückliche. Eiserner Fleiß, nie ermüdende Arbeitskraft, ein treffliches Gedächtnis, sicheres und rasches Urteil, freudige aufopferungsvolle Hingabe an das Lebenswerk ermöglichten ihm eine fruchtbare schriftstellerische Produktion. Alle seine Werke zeigen unbedingte Zuverlässigkeit und Genauigkeit, volle Stoffbeherrschung und erschöpfende Gründlichkeit, Sinn für das Wesentliche, geschichtliche Intuition, praktischen Scharfblick, lebensvolle Anschauung der realen Verhältnisse, klare geordnete gedrängte Darstellung, Präzision der Formulierung, Eleganz der Konstruktton, energische Zusammenfassung und juristisch eindringende Durcharbeitung. Nie verläßt ihn bei Beurteilung der Erscheinungen, die nüchterne Kühle und Ruhe, die wissenschaftliche Objektivität, wie sie nur protestantischer Vorurteilslosigkeit gegeben ist. Die größte Bewunderung verdient seine aus hohem sittlichem Ernst geborene strengste Unparlichkeit, der Wahrheits- und Gerechtigkeitssinn, der ihm, den ausgesprochenen kirchenpolitischen Parteimann, in seinen wissenschaftlichen Schriften die Resultate hinstellen läßt, ohne Rücksicht darauf, ob sie Freund oder Feind frommen. Ein charakteristisches Beispiel dafür bietet seine rechtliche Beurteilung des Altkatholicismus.

Die erste epochemachende Leistung von Hinschius ist die Ausgabe der falschen Dekretalen Pseudo-Isidors (1863). Vor ihm gab es keine kritische Edition. Das kritische Problem lag sehr verwickelt einmal wegen der Fülle der Handschriften, von denen einzelne bisher überschätzt waren, dann wegen des Vorliegens mehrerer Recensionen, endlich wegen des von den frühern Autoritäten unrichtig bestimmten Verhältnisses von Pseudo-Isidor zu Benediktus Levita. Unter den übrigen Einleitungsfragen ist berüchtigt die nach der Heimat Pseudo-Isidors. Die Ausgabe, auf die ungeheurer Fleiß (z. B. durch Vergleichung der etwa 10 000 Citate) verwendet ist und die der Sachkunde des Herausgebers ein glänzendes Zeugnis ausstellt, ist die Grundlage für Hinschius' wissenschaftlichen Ruhm geworden. Nur in einem Punkte wird sie den zu stellenden Ansprüchen nicht voll gerecht: sie giebt die Konzilien und echten Dekretalen in erster Linie nach den gedruckten Texten

echter Sammlungen (Hispana u. s. w.), während Maaßen in seinen Pseudo-Isidor-Studien nachgewiesen hat, daß Pseudo-Isidor eine eigentümliche Redaktion der Hispana benutzte, die von ihm selbst bereits mit Verfälschungen und falschen Stücken durchsetzt war. Die Resultate, zu denen Hinschius' treffliche, noch heute grundlegende Praefatio gelangt, sind zum Teil unangefochten geblieben, so die Ermittelung des Verhältnisses der falschen Dekretalen zu den falschen Kapitularien; die von Hinschius getroffene Klassifikation der Codices wird von der herrschenden Lehre festgehalten; die chronologische Fixierung ist einigermassen berichtigt worden; die Vermutung, daß die Fälschung in Reims entstanden sei, ist wohl noch festzuhalten trotz der gelehrten und scharfsinnigen Angriffe, die in der ausgiebigen seither hinzugekommenen Litteratur gegen sie gerichtet worden sind. Hinschius selbst stand der Hypothese von Le Mans mindestens mit einem Non liquet gegenüber.

Der Geschichte nicht bloß der Wissenschaft, sondern auch der Gesetzgebung Preußens und des Reiches, gehört Hinschius' Beteiligung am Kulturkampf an. Die Hauptfrage, die der Kirchenpolitiker Hinschius theoretisch und praktisch in Angriff genommen hat (1871—76, 1883), ist die des Verhältnisses von Staat und katholischer Kirche. Er vertrat den Standpunkt, daß der Staat seine Angelegenheiten vom kirchlichen Gebiete sachlich scheide und seinerseits zur maßgebenden Bestimmung der wechselseitigen Beziehungen zwischen Kirche und Staat berufen sei. Diesen dachte er sich nicht als schlechthin omnipotent, wohl aber als den für die Abgrenzung seiner Kompetenz allein zuständigen Faktor. Das entgegengesetzte ultramontane System verwarf er für die moderne Gesetzgebung, und er wußte sich damit im Einklang mit dem praktischen Verhalten aller heutigen deutschen Staaten. Die Kirche steht nicht außerhalb des Staates gleichsam in der Luft, sondern sie lebt im Staate als Anstalt des öffentlichen Rechts. Nicht alles Recht geht vom Staate aus; „es muß als eine falsche Rechtspolitik bezeichnet werden, wenn der Staat bei der rechtlichen Gestaltung seines Verhältnisses zu den großen christlichen Kirchen ihrer historisch entwickelten Verfassung und ihrer thatsächlichen Machtstellung gegenüber ihren Anhängern keine Rechnung trägt." Der Staat hat die ethische Pflicht, die Kirche ihre innern Verhältnisse und Einrichtungen selbstständig autonom regeln zu lassen, soweit nicht dadurch der staatliche Grundsatz der Gewissensfreiheit und die staatliche Anerkennung der Berechtigung anderer Kirchen und Religionsgesellschaften verletzt wird und soweit nicht daraus für den Staat selbst und für die den einzelnen zustehenden staatsbürgerlichen Rechte Gefahren entstehen. Diesen Gefahren hat der Staat durch energische Repression und, unter thunlichster Meidung gehässiger Bevormundung, durch Präventivmaßregeln vorzubeugen. Kollidiert der Rechtssatz des Staates mit der Satzung der Kirche, so gelten für den Staat nicht beide widersprechenden Normen (was praktisch unmöglich ist) und nicht die kirchliche Norm vor der staatlichen, sondern die staatliche vor der kirchlichen; der Staat und nicht die Kirche ist souverän. Die ganze Frage hat Hinschius in dem Buche über Staat und Kirche (1883) nach allen Seiten hin, historisch, juristisch, rechtsvergleichend und politisch, beleuchtet in plastischer, eindringlicher Darstellung, mit ruhigem leidenschaftslosem Urteil, nach der positivistischen Methode, die auch de lege ferenda den historisch gegebenen Verhältnissen und den realen Bedürfnissen gerecht werden will. — Mit den kirchenpolitischen Gesetzen der Jahre 1873—75 (Maigesetze, Personenstandsgesetz), an deren technischer und stofflicher Ausarbeitung er hervorragenden Anteil hat, schien Hinschius für Preußen die staatlicherseits erwünschte Regelung des Verhältnisses von Staat und katholischer Kirche im allgemeinen erreicht zu sein. Daß man in den achtziger Jahren den ‚Ausgleich' herbeiführte, hielt er für eine politische Kurzsichtigkeit. Der Kulturkampf ist ein ewiger, nur durch Waffenruhe unterbrochener. In den „prinzipiell verschiedenen und unversöhnlichen Anschauungen liegt eine nicht zu beseitigende Quelle zu Konflikten, welche jeden Augenblick zwischen Staat und Kirche ausbrechen können"; die Kirche kann den Moment wählen, „in welchem es ihr vorteilhaft erscheint, die bloße thatsächliche Waffenruhe zu brechen" Nach dem Abbau der Schutzgesetze wird Preußen, der Staat, welcher „nach seiner Entwickelung und seinem Wesen der Kurie der allerverhaßteste ist", „den Kampf von Neuem unter ungünstigeren Verhältnissen als früher aufnehmen müssen" „Es wird sich wieder der alte Satz bewahrheiten, daß man der Kurie gegenüber nur durch zähe und feste Konsequenz zum Ziele gelangt".

Zu den preußischen kirchenpolitischen Gesetzen 1873—87, zu dem kirchenrechtlichen Titel des preußischen Landrechts, zu den Personenstandsgesetzen hat Hinschius Erläuterungen geschrieben. Den guten Gesetzeskommentator machen die volle Stoffbeherrschung und die Fülle der praktischen Anschauung. Da Hinschius beide in hervorragendem Maße besaß, hat er als Kommentarverfasser anerkannt Mustergiltiges ge-

leistes. Unter seinen Kommentaren erlangte insbesondere der zum Reichs-Personenstandsgesetz großen Einfluß.

Das Hauptwerk seines Lebens, mit dessen erstem Bande Hinschius 1869 hervorgetreten war und zu dem er nach 1876, nach dem kirchenpolitischen Intermezzo seiner Laufbahn, für immer zurückkehrte, ist das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. Das Werk, 5 Bände und ein Halbband, zusammen 4600 Seiten großen Formates und engen Druckes, ist ein Torso geblieben. Vollendet ist vom System des katholischen Kirchenrechts der erste Hauptteil: ‚Die Hierarchie und die Leitung der Kirche durch dieselbe‘ bis auf zwei Kapitel (Verwaltung der Gerichtsbarkeit in streitigen kirchlichen Angelegenheiten, Vermögensrecht), während der zweite Hauptteil (von den Rechten und Pflichten der Kirchenglieder, z. B. Eherecht und von den kirchlichen Genossenschaften) und das System des protestantischen Kirchenrechts fehlen.

Das Werk ist eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges, von unvergänglicher Bedeutung für die kanonistische Rechtsgeschichte und Rechtsdogmatik, das „führende Werk“ (Stutz) der kirchenrechtlichen Disziplin, das für die Arbeiten der jüngern heutigen Kanonistenschule im In- und Ausland vorbildlich geworden ist, und voraussichtlich auf Menschenalter hinaus, wie nur die vornehmsten seiner Vorläufer, die grundlegende Darstellung des katholischen Kirchenrechts bleiben wird.

Hinschius’ Kirchenrecht inauguriert nicht einen Abschnitt in der Geschichte der Wissenschaft, aber er führt einen Abschnitt auf seinen Höhepunkt. Das Buch trägt den Stempel des Zeitalters, in welchem es entstanden ist. Die Periode des Naturrechts war überwunden, ebenso, seit Richters Wirken, die der „dürren Reproduktion der im Corpus iuris und im Tridentinum enthaltenen Rechtssätze“ Positive, wahrhaft historische und wahrhaft praktische Wissenschaft sind die neuen Ideale.

Ein ‚System‘ des Kirchenrechts im großen Stile konnte sich selbstverständlich nicht beschränken auf ausschließliche Dogmatik des geltenden Rechtes mit kurzen historischen Einleitungen, es mußte vielmehr das geltende Recht als die oberste Lagerung auf dem breiten geschichtlichen Untergrunde erscheinen lassen, ohne dessen Kenntnis sich ein volles Verstehen des heute Geltenden nicht eröffnet. „In unserm Jahrhundert ist die von der historischen Schule zuerst für das römische Recht angewendete Methode in Deutschland auch auf die Behandlung des Kirchenrechts übertragen worden; die deutsche Kirchenrechtswissenschaft ist dadurch in unserm Jahrhundert an die Spitze getreten und nimmt heute die erste Stelle ein“ (H.). Freilich gilt dies einmal nur für die unbefangene, protestantische wie katholische Forschung, die auf „rein unparteiische Vorführung der Rechtssätze ohne Streben nach Verherrlichung der Kirche“ (H.) ausgeht, nicht für die tendenziösen ultramontanen Werke und für die Bücher gewisser in verkehrt idealisierender Richtung vorgehender Katholiken, die „viele Grundsätze“, welche „erst nach und nach sich entwickelt haben“, „in die ersten Anfänge der christlichen Kirche zurückverlegen“ (H.) wollen und, wenn sie dem Dogma treu bleiben, zurückverlegen müssen. Und weiter gilt jener selbstbewußte Ausspruch noch nicht für die Begründer der historischen Schule in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts, die ihr Programm bekanntlich auf allen Rechtsgebieten nur zum kleinsten Teile selbst ausgeführt haben. Richter zuerst hat die gestellte Aufgabe in Angriff genommen, ohne freilich in seinem Lehrbuch mehr als historische Skizzen liefern zu können. Auf Richters Schultern tritt Hinschius. Er zuerst hat mit echt geschichtlich-kritischer Methode eine realistische, ausgeführte Schilderung gegeben von dem „für die Rechts- wie die allgemeine Kulturgeschichte gleich interessanten Prozeß der Verschmelzung romanischer, germanischer und kanonischer Anschauungen“ (H.); er zuerst hat das ungeheure, spröde Gesamtmaterial mit untrüglichem kritischen Scharfblick vollständig durchmustert, die charakteristischen Belege mit sicherer Hand herausgeschält, mit feinsinnigem Verständnis die verdeckten geschichtlichen Ausgangspunkte klargelegt, den Gesamtverlauf mit glücklichem Takte periodisiert, die lebensvollen praktischen Einzelheiten aufgedeckt, damit erstmals eine Anschauung geliefert, wie und wo die großen Grundsätze in die Breite gewirkt haben. Ueberall ist die spezifisch juristische Seite der Entwickelung hervorgehoben. Unser Wissen von Rechtsgeschichte, Kirchengeschichte, Kultur- und Staatengeschichte wird um wertvolle Gesamtanschauungen (so z. B. noch zuletzt um den Beweis vom kirchlichen, nicht staatlichen Charakter der spanischen Inquisition) und unzählige neue Einzelheiten bereichert. Dabei war Hinschius auf langen Strecken ein einsamer Arbeiter; nur wenige monographische Vorarbeiten erleichterten die Fortführung seines Handbuches.

Für Hinschius’ Systematisierung ist bezeichnend die scharfe Scheidung zwischen katholischem und evangelischem Kirchenrecht. Sie bezweckt die Befreiung des letztern aus den

Banden der kanonischen Überlieferung und seine selbstständige Herausarbeitung aus den ihm eigenen, durchweg partikularen, Quellen und in dem ihm eigenen Geiste. — Die Einteilung des katholischen Kirchenrechts im Einzelnen ist eine Modifikation des Richterschen Systems, welche einzelne Glieder in bessere Beleuchtung rückt, aber auch ihrerseits nicht vor jeder Wiederholung schützt. Von der heute noch vielfach anzutreffenden Überschätzung des systematischen Moments ist Hinschius wohl freizusprechen. Daß der Ausführung des Systems in Hinschius' Handbuch die einheitliche und künstlerische Gestaltung vielfach abgeht, wird man zugeben können; die Moles des Stoffes ist oft zu groß, um aufgebaut statt aufgetürmt zu werden, und der Verfasser selbst ist mit dem Fortgang des Werkes gewachsen. Das System hat sich immer mehr, trotz der äußersten Gedrungenheit der Darstellung, zu einer Folge umfänglicher Monographien erweitert, so über Patronatrecht, Konzilien, Strafrecht und Strafprozeß; ‚felix culpa' (darf man mit Ruffini sagen), da gerade die ins Einzelnste ausgeführten Abschnitte zu den größten kanonistischen Leistungen aller Zeiten gehören. Manchmal hat Hinschius seine Sätze zum Zweck der Komprimierung stofflich überladen und diesem Zwecke die Durchsichtigkeit geopfert; im übrigen wird in reichem Maße dem Leser auch ästhetisches Behagen bereitet durch die meisterhafte Direktion der Massen und die leuchtende Klarheit der Begriffe, Beweisführungen und Deduktionen.

Die Darstellung des geltenden Rechts im Systeme zeigt uns Hinschius wiederum als strengen Positivisten. Mit vornehmer, leidenschaftsloser Ruhe, ohne Vorurteile und ohne Tendenz, auch ohne ‚geistvolle' Paradoxa, giebt er den Inhalt der Rechtssätze aus dem oft verwickelten Quellenbestande in voller Ausführlichkeit wieder. Das juristische Wesen der einzelnen Institute wird mit sicherer Konstruktion zu plastischer Anschauung gebracht. Die Konsequenzen sind mit praktischem Takte gezogen, und der Grad der praktischen Bedeutung von wirklich oder scheinbar veralteten Sätzen wird aus der lebendigen Kenntnis des kirchlichen und staatlichen Rechtslebens heraus abgetönt. — Das Kirchenrecht als solches schien Hinschius (wie der herrschenden Lehre) von dem Wesen der Kirche gefordert, nicht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch zu sein; er hielt dafür, daß ohne eine bestimmte äußere Ordnung die Aufgaben des Christentums inmitten des weltlichen Lebens nicht verwirklicht werden können.

Die evangelischen Theologen und Kirchenhistoriker werden es dem Juristen Hinschius zum besondern Verdienste anrechnen, daß er der protestantischen Welt einen tiefern Einblick in das wahre Wesen und die wahre Entwickelung der katholischen Kirche gewonnen hat. Wo das Hauptwerk versagt, treten zum Teil Hinschius' Einzelschriften in die Lücke. So wird von einem Ausschnitt aus dem kirchlichen Genossenschaftsrecht, von dem Rechte der Orden und Kongregationen in Preußen „nach durchaus sicheren und authentischen Quellen" erstmals „ein genaues und detailliertes Bild" entworfen; insbesondere wird dem zurückgegangenen Mönchtum gegenüber der Begriff der Kongregation, ihr Wesen, ihre raffinierte Organisation, ihre praktische Bedeutung, Verbreitung und kirchenpolitische Gefährlichkeit in helles Licht gerückt. Die Kurie hat für das kleine Buch quittiert, indem sie, als einzige von Hinschius' Schriften, dieses ‚opus praedamnatum ex reg. II. Ind., sicuti omnia similia opera haereticorum, Decr. 11. Dec. 1874' auf den Index librorum prohibitorum (vgl. neueste Ausgabe Aug. Taurin. 1895 p. 185) setzte.

Sein monumentales Hauptwerk giebt Hinschius das Recht, unter den hervorragendsten Vertretern der Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts genannt zu werden als eine der Größen, denen Deutschland und denen der Protestantismus die führende Rolle auf geistigem Gebiete verdankt.

E. Seckel.

Hiob. — I. Litteratur: A. Textausgaben: S. Baer, liber Jobi 1875 (hebr. Text nach der massoretischen Ueberlieferung); Siegfried, the book of Job 1893 in P. Haupts Sacred books of the Old Testament (mit Hervorhebung der als ursprünglich und der als nicht ursprünglich angesehenen Textelemente durch verschiedene Farben); Merx, Das Gedicht von Hiob, Jena 1871 (hebr. Text und deutsche Uebersetzung auf Grund kritischer Ermittelungen); als Vertretung kritischer Textausgaben können gelten die Uebersetzungen von Baethgen 1895 (in fünffüßigen Jambenzeilen), von Duhm 1897 (nach dem Umschlage in den Versmaßen der Urschrift, nach p. XII, Anmerkung, in Versen, die um eine Hebung länger sind, als die der Urschrift), namentlich von Georg Hoffmann, Kiel 1891 (mit begründenden Noten unter dem Texte und einer an eigenen Gedanken reichen und auf den Grund der Sache zielenden Einleitung). Eine besondere Stellung nehmen die Ausgaben Bickells ein: carmina veteris testamenti metrice, Innsbruck 1882, p. 151—187, wo die Reden unseres Buches in lateinischer Umschrift, stichisch und unter Bezeichnung der Hebungen (mit gelegentlichen kri=

tischen Anmerkungen wiedergegeben sind; sodann die erheblich abweichende „kritische Bearbeitung des Jobdialoges“ im 6. u. 7. Bande der Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes (beginnend VI, S. 137), in der der kritisch ermittelte Text in hebr. Lettern ohne Punkte in der einen und die die richtige Deklamation sichernde lateinische Umschrift desselben in der anderen Kolumne gegeben sind, während Noten unter dem Texte das in ihm Gegebene rechtfertigen. Diese Arbeiten, als deren Ertrag der deutsche Text in desselben Verf.s „Buch Job nach Anleitung der Strophik und der Septuaginta übersetzt“, Wien 1894, angesehen werden darf, verdienen wegen der Energie, des Fleißes und des Scharfsinnes, die sie offenbaren, Bewunderung; aber indem bald die vorhexaplarische Septuagintaübersetzung, bald die metrische Notwendigkeit, bald das eigene Urteil über die Intention des Dichters und das ihr Angemessenste die Wahl der Textgestalt bestimmt, fordern sie den selbstständigen Leser zu skeptischer Nachprüfung heraus. — Sofern eine künftige Textausgabe alle Varianten, die die alten Uebersetzungen darbieten, in ihrem Apparat wird mitteilen müssen, ist Beers „der Text des Buches Hiob“ in zwei Heften 1895. 1897 die beste Vorarbeit. Mit umfassendem und gewissenhaftem Fleiße ist hier zusammengestellt, was die Versionen für Konstituierung und Deutung des Textes darbieten; leider fehlt zu Anfang oder zu Ende eine Charakterisierung der Uebersetzungen im Großen nach ihrem Verhältnis zum hebr. Texte und untereinander. — Da für die Textkritik die Septuaginta sowohl in ihrer hexaplarischen als in ihrer vororigenianischen Gestalt die größte Berücksichtigung verdient, seien hier als neue Hilfsmittel für die Eruierung und Unterscheidung jener beiden Gestalten erwähnt: 1. die sahidische Uebersetzung, welche mit auf Anregung Bickells Ciasca im 2. Bande der Sacrorum Bibliorum fragmenta Copto-Sahidica, Rom 1889, mit einer lehrreichen Einleitung veröffentlicht hat; danach Amélineau in dem französisch geschriebenen Aufsatze the Sahidic translation of the book of Job in Transactions of the Society of Biblic. Archaeology IX, 2, 1893, p. 5 ff. Außer von Bickell ist sie als Zeugnis gegen die Ursprünglichkeit unseres Hebräers benutzt worden von Hatch, essays in biblical Greek, 1889, ausführlich besprochen und an Wert heruntergemindert von Dillmann in den SBA 1890, S. 1345 ff. 2. Die von de Lagarde im 2. Bande der Mt 1887, S. 189 ff. veröffentlichte neue Ausgabe der Uebersetzung des griechischen Job durch Hieronymus nach der schon längst bekannten Handschrift in Tours und einer schon von Grabe, danach von Bickell herangezogenen bodlejanischen. Nach welchen Grundsätzen de Lagarde verfahren ist, kann ich nicht erkennen. Bald folgt er im Texte mit der Setzung der kritischen Zeichen der einen, bald der anderen Handschrift, ohne auf die Beglaubigung Rücksicht zu nehmen, welche den Obeli und Asterisken der einen oder der anderen aus den sonst überlieferten hexaplarischen Notizen erwachsen. Nach der Vorrede S. 192 scheint er in dem Drange zu drucken sich die aufhaltende Arbeit der Ermittelung des Ursprünglichen erspart zu haben; aber bei der Sorgfalt, mit der die Differenzen der beiden Handschriften unter dem Texte angegeben sind, ist für den die Noten beachtenden Leser der Schade nicht groß. Im übrigen ist als umsichtig und belehrend die Charakterisierung der Septuaginta zum Hiob in der Marburger Doktordissertation Bickells vom Jahre 1862: de indole ac ratione versionis Alexandrinae zu empfehlen. Die längst von ihm aufgegebene Meinung, daß die Abweichungen der Septuaginta vom Hebräer lediglich aus error vel licentia vel consilium interpretum abzuleiten seien (§ 1 S. 1), thut dem Werte seiner Beschreibung keinen Eintrag. — B. Texterklärungen. Wer die reiche exegetische Litteratur über das Buch Hiob kennen lernen will, findet ausreichende Verzeichnisse in Rosenmüllers Scholien und bei dem Holländer Matthes, het boek Job vertaald en verklaard 1865 u. 2. Aufl. 1877. Nachträge giebt Dillmann in der 2. Aufl. und zu diesem wieder Budde in seinem Kommentar. Aus dem Altertum erwähne ich besonders den bei Lommatzsch (Origenis opp. tom. XVI) abgedruckten pseudo-origenischen Kommentar, der (nach unbegründeter Vermutung durch Isidor übersetzt) nur lateinisch erhalten lediglich die drei ersten Kapitel unseres Buches behandelt, und zwar mit Bemerkungen, die doch mit den geringen Resten origenianischer Erkärung dieser Kapitel in den Hiobkatenen verwandt scheinen. Er ist einmal deshalb interessant, weil der von ihm citierte Text die signifikanten Lesungen des Alexandrinus aufweist, (z. B. Hi 1, 21 + in saecula p. 120 = *εἰς τοὺς αἰῶνας* Alex.; quare, oder nach p. 191: cur, ut una ex insipientibus mulieribus locuta es (p. 190) = *ἵνα τί* des Alex. in Hi 2, 10; neque in conspectu domini neque in labiis suis Hi 1, 22 (p. 123) = *οὐχ ἥμαρτεν Ἰὼβ οὐδὲν* (schr. *οὐδὲ*) *ἔναντι κυρίου οὐδὲ ἐν τοῖς χείλεσιν αὐτοῦ* Alex.; endlich heißt p. 237 der Vater Hiobs Zareb, was gewiß aus des Alex. *Ζαρεθ* Hi 42, 17 c durch Verwechselung von *B* u. *Θ* entstanden ist). Zweitens deshalb, weil er zeigt, wie viel geistreiche Reflexion das christl. Altertum an unser Buch gewandt, und wie oft es schon ausgesprochen hat, was Unerfahrenen als Entdeckung der Neuzeit erscheinen kann. Ich lege kein Gewicht darauf, daß die üblichen Bemerkungen von Hendewerk zu Jes 1 bis auf Benzinger (RE s. v. Esel) über die Munterkeit der palästinischen Esel ihr Vorbild in dem Satze haben (p. 24): quod nunc equi et muli perficiunt, hoc nihilominus asini implebant, praesertim tales quales sunt in regione Arabiae et Palaestinorum asini, qui veloces sunt similiter ut equi, oder daß die Ersetzung von illuc (p. 115 Hi 1, 21) durch sub terram (p. 114), wie bei einigen Neueren durch den Gedanken gerechtfertigt wird, daß terra mater omnium, omnium domus sei. Aber wenn Duhm im Widerspruch gegen den Kommentar (S. 8, wo er „fluchen“ übersetzt) in der oben

angeführten Uebersetzung für ברך 1, 5 (hier auch im Kommentar); 1, 11 u. s. w. „segnen“ wiedergiebt, und dann wieder im Kommentare (S. VIII) diese ehrbare Umschreibung dem ängstlichen Autor des „Volksbuches“ beilegt, dem gegenüber der Dichter „kein Blatt vor den Mund nimmt“, so scheint mir jener alte Ausleger mit besserem Grunde den frommen Autor des Buches und den redenden Satan selbst zu unterscheiden. Jener non ita scripsit sicut diabolus locutus est, sed decentius et benignius, utpote Dei famulus. Diabolus enim crudeliter ac nequiter locutus est et . . non dixit: si non in faciem te benedixerit, sed, si non in faciem tibi maledixerit. Der Autor habe diese illicita vox abgeändert in benedicet. Wiederum, wenn noch in unserem Jahrhundert der Stoff des Gedichtes für edomitisch, und nach talmudischem und patristischem Vorgange Mose für den Bearbeiter gehalten worden ist, wenn Neuere aus dem Gegensatze zwischen dem auf den Himmel und den Satan rekurrierenden Prolog und dem davon nichts ahnenden Dialog auf verschiedene Autoren geschlossen, und wenn einzelne in dem Dulder Hiob das leidende Israel gesehen haben, so findet sich dieses alles auch in unserem Kommentare. Nach Septuaginta sei das Buch aus dem syrischen, welches auch die Sprache der Edomiter ist, übersetzt, und zwar in Aegypten durch Mose. Es sei zu unterscheiden zwischen dem Urbuche und dem Bearbeiter, der ihm seine jetzige Gestalt gegeben. Erat nimirum pridem Syriace ex parte scripta non ita diligenter, neque ita vigilanter, quemadmodum postea a Mose. Solae enim responsiones atque replicationes a primordio scriptae sunt. Die Unterredner wußten nichts von den himmlischen Szenen; von diesen konnte nur der durch die Offenbarung des heiligen Geistes unterrichtete Mose erzählen (p. 4. 5), und er hat das Buch Hiob seinen in Aegypten gedrückten Volksgenossen geschenkt, damit sie am Beispiele des Helden sich zur Geduld im Leiden aufrichteten: nolite fieri desperantes, sed sustinete constanter . erit namque et vobis liberatio, quemadmodum et illi (p. 7) erit vestra inspectio, sicut et illius facta est . . reddetur vobis tolerantiae remuneratio, sicut et illi reddita est (p. 8). Endlich wenn neuere Ausleger wie z. B. Bickell, Hoffmann, Duhm u. a. Hi 27, 7 ff als eine Rede des Zophar hinstellen, damit die Dreizahl der Angriffe auf Hiob auch im dritten Rundgange des Gespräches erzielt werde, so hätten sie sich auf p. 209 berufen können, wo vom Satan gesagt wird, er habe die drei Freunde angetrieben novem responsiones blasphemiae adversus Job dicere, unumquemque tres, aber Hiob sei ihnen nicht gewichen, sondern habe totidem, quin imo potius pluribus et majoribus omnibus illis . ihre ungerechten Beschuldigungen widerlegt. Vielleicht hätten sie dann geschlossen, in der Septuaginta dieses Mannes hätte noch die dritte Rede Zophars ihren Namen getragen und so einen urkundlichen Beleg für ihre Hypothese gewonnen. Allerdings da der von E. Klostermann (Analekta S. 68) unter b angezogene Venediger Kodex dem Sophar nur zwei Reden beilegt, wie auch die Synopse des Chrysostomus (MSG 6, p. 362 u. 366: *μηκέτι προσθέντος τοῦ Σ. τρίτως*), so wird unser Verf. wahrscheinlich unter der 9. Rede die sonst als vier gezählten Reden des Elihu verstanden haben, die auch die Synopse a. a. O. neben den drei des Elifaz, den zwei des Sophar, den drei des Baldad (so ordnet sie) nur als eine zählt. — Ohne durch Nichtnennung ein abschätziges Urteil ausdrücken zu wollen, führe ich als für ihre Zeit bedeutend oder durch ihre Anregungen fortwirkend oder als noch heute beachtenswert an: den Kommentar des Katholiken Johannes de Spineda Madrid 1597; des Arabisten A. Schultens Leiden 1737, Reiskes conjecturae 1779; die Komm. von Stuhlmann Hamb. 1801, Umbreit 1824, Köster 1831, Ewald, Dichter des A. B. III, 1836, die Bearbeitung Hirzels durch Olshausen im kurzgefaßten ex. Handbuche 1852, der Dillmanns Kommentar 1869, 2. A. 1891 gefolgt ist; ferner von Stickel 1842, von Schlottmann 1851, von Delitzsch in Keils und D. bibl. Kommentar 1864, 2 Aufl. 1876, dem am nächsten steht Volcks Bearbeitung in dem Strack-Zöcklerschen Kommentar Bd 7, 1889; der Kommentar von Budde 1896 bildet den zweiten Band des Nowackschen, der neueste, von Duhm 1897, die zweite Lieferung des Martischen kurzen Handkommentars. — C. Aus der Fülle der Einzelabhandlungen über die Komposition des Buches oder schwierige Partien desselben, von denen man die über Elihu bei Budde hinreichend kennen lernen kann, seien besonders hervorgehoben: Hupfeld, Stellung und Bedeutung des B. H. in Zeitschr. für christl. W. 1850, Studer, über die Integrität des B. Hiob in JprTh 1875; und sein Gegner Budde, Beiträge zur Kritik, Bonn 1876; von anderem Gesichtspunkte aus begründet geistreich die Echtheit der Elihureden Bestmann in dem Abschnitte über das Buch Hiob, S. 132 ff. seiner Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes 1896 Bd I. Ferner ist zu erwähnen des feinsinnigen Giesebrecht, „der Wendepunkt des B. Hiob“ 1879. Als allerneueste sind mir bekannt geworden Laues Komposition des Buches Hiob, Halle ohne Jahresangabe, und des Rabbiners Königsberger Hiobstudien, Breslau 1896, wozu vgl. ThLB 1899 Nr. 37. 38.

II. Stellung im Kanon. Unter den Kᵉthubim (über deren Anordnung Bd IV, S. 87,7 zu vgl.) des hebräischen Textes stehen die drei durch gleiche Akzentuation ausgezeichneten Bücher Psalmen, Sprüche, Hiob immer zusammen, und zwar in dieser Folge (vox mem. אמת) in den Handschriften deutscher Klasse, wofür die Zusammengehörigkeit von David und Salomo maßgebend gewesen sein wird, oder nach der vox mem. תאם so, daß Hiob zwischen Psalmen und Sprüchen steht, wie der Talmud (in Baba bathra 11[b]) ordnet und die spanischen Handschriften, vermutlich nach der auch sonst beobachteten Schreibersitte, das um-

fänglichere Buch vor dem weniger umfänglichen anzugreifen. Nach des Hieronymus prol. gal. (vgl. Cassiodors 1. Ordnung bei Zahn, Geschichte des NT. II, 272) hat bei den Hebräern Hiob aber auch vor dem Psalter gestanden, weil man ihn für älter als David hielt. Wiederum scheint nach Origenes (bei Euseb. KG VI, 25) bei den Juden einmal, während die Psalmen und die drei salomonischen Schriften zwischen den historischen und prophetischen erscheinen, Hiob hinter den mit Daniel und Ezechiel schließenden Propheten vor Esther gestanden zu haben, eine Ordnung, welche zum Teil auch bei Cassiodor (2. Ordnung) und im Amiatinus zu beobachten ist, wo auf die letzten Propheten (Malachias) Hiob und auf diesen Tobias folgte, während Psalmen und Prov. — Weisheit Sirachs vor den Propheten stehen. Melito dagegen (Euseb. IV, 26) stellt Hiob hinter den Psalter und die 3 salom. Bücher und läßt diese 5 die Mitte zwischen den mit Chron. endigenden historischen und den prophetischen Büchern einnehmen. Es ist überflüssig auf alle Kataloge der biblischen Bücher einzugehen, die uns überliefert sind; ich bemerke nur, daß die Rücksicht auf die stichische Form der Schriften bei Cyrill (Zahn 178 f.), bei Gregor Naz. (das. S. 216), bei Amphilochius (S. 218) der Anlaß gewesen ist, wenn sie Hiob Ps., Prov., Ekkl., Cant. in dieser Folge, welche auch der ap. Kanon 85 (S. 191 f.) und die Syn. von Hippo darbieten, den hist. und den proph. Büchern entgegensetzten. Mit dieser Verbindung stimmt der Laodicenische Kanon (S. 201) und Athanasius (S. 211), welche Hiob die letzte Stelle geben, desgl. der cod. B der Sept., ferner Nicephorus (S. 298) und der cod. A., nur daß dieser wie der Talmud Hiob zwischen Psalter und salomonischen Schriften einschaltet.

Auf der anderen Seite hat die Verwandtschaft der Geschichte des frommen Hiob mit der anderer Frommer Anlaß gegeben, Hiob mit Tobias, Judith, Esther, auch Esra und Makkabäern zusammenzuordnen. So bei Cassiodorius (2. Ordnung S. 272), welcher die Folge Hiob, Tobias, Esther, Judith an die historischen Bücher anschließt, ebenso wie der can. Momms. (S. 144), bei Innocenz I. (S. 241), welcher als historiarum libri diese vier nennt und Makkabäer, Esra, Chronik auf sie folgen läßt, und im Katalog des Claromontanus (S. 158 f.), welcher Hiob und Tobias nach Judith, Esra, Esther auf die Propheten folgen läßt. Zum Schluß sei (vgl. RE III, 170) noch erwähnt, daß der syrische Kanon das Buch Hiob nebst Josua an die Spitze des auf das Gesetz folgenden Teiles stellt, welcher liber sessionum heißt, wie es auch Hieronymus in seiner Uebersicht in der ep. ad Paulinum bei Heise-Tischendorf p. XXX gethan hat, offenbar von der Annahme aus, daß es von Mose verfaßt sei, oder sein Held der mosaischen Zeit ebenso angehöre, wie Bileam, der nach dem pseudohieronymischen Kommentar zum Hiob (ed. Migne VII, 721 f.) sich hinter der Figur des Elihu versteckt. Aus dem allen ergiebt sich, daß die Rücksicht auf die gleiche poetische Form, oder auf die Verwandtschaft des Inhaltes, oder endlich auf die vorausgesetzte chronologische Stelle des Autors oder seines Helden für die verschiedene Zusammenordnung des Buches mit anderen bestimmend gewesen ist.

III. Text. 1. Das beste Hilfsmittel den überlieferten Hebräer zu kontrollieren, haben wir an den direkten Übersetzungen: dem Targum, der öfters Doppelübersetzungen und vereinzelt haggadische Zusätze giebt, wie wenn er Hiobs Weib mit Dina, der Tochter Jakobs identifiziert, der Peschitta, der Übersetzung des Hieronymus und den griechischen Übersetzungen, aus denen Origenes die von ihm zu Grunde gelegte alte Septuagintagestalt des Hiob zur Ebenbürtigkeit mit dem Hebräer ergänzte. Die hebräische Vorlage dieser Übersetzungen darf als Erzeugnis derselben Rezension betrachtet werden, auf die auch unser Hebräer zurückgeht. Dagegen entfernt sich von ihm in befremdlicher Weise der Text der Septuaginta und der aus ihr gefertigten altlateinischen Version, nicht bloß durch Zusätze, wie die Rede des Weibes Hiobs Kap. 2, von der leicht einzusehen ist, daß sie das vom Hebräer allein dargebotene kurze Wort psychologisch vermitteln soll, und den an die Schlußbemerkung von Hiobs künftiger Auferstehung angeschlossenen, aus „dem syrischen Buche" entnommenen Exkurs, welcher dem Hiob durch Identifizierung mit dem altidumäischen Könige Jobab (Gen 36, 33) seine Stelle in der biblischen Geschichte anweist, sondern vor allem durch das erhebliche Minus der Redetexte. *Πάλιν τε αὖ* (so klagt Origenes im Br. an Jul. Afrikanus § 4 ed. Lommatzsch tom. 17) *πλεῖστά τε ὅσα διὰ μέσου ὅλου τοῦ Ἰὼβ παρ' Ἑβραίοις μὲν κεῖται, παρ' ἡμῖν δὲ οὐχί, καὶ πολλάκις μὲν ἔπη τέσσαρα ἢ τρία ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ δεκατέσσαρα καὶ δεκαεννέα καὶ δεκαέξ* (so de la Rue, wahrscheinlich *καὶ ἑξῆς*). *καὶ τί με δεῖ καταλέγειν ἃ μετὰ πολλοῦ καμάτου ἀνελεξάμεθα ὑπὲρ τοῦ μὴ λανθάνειν ἡμᾶς τὴν διαφορὰν τῶν παρὰ Ἰουδαίοις καὶ ἡμῖν ἀντιγράφων.* Dem hat die altlateinische Übersetzung entsprochen, welche Hieronymus zuerst durch seine lateinische Wiedergabe der Septuaginta iuxta Graecos, nachher durch

seine editio iuxta Hebraeos zu ersetzen suchte. Denn in der Vorrede zu jener an Paula und Eustochium sagt er, er habe dem seligen Hiob durch seine lateinische Ausgabe seinen verlornen Besitz wieder erstattet und das was in ihm entstellt und sinnlos geworden mit angestrengtem Fleiße verbessert; denn adhuc (beatus Job) apud Latinos iacebat in stercore et vermibus scatebat errorum. Und in der Vorrede zu dieser weist er auf das Zeugnis von der Lückenhaftigkeit der Septuaginta hin, welches Origenes durch seine Ergänzungen aus den andern Uebersetzern ablege, und schließt, daß eine Übersetzung, welche soviel ausgelassen habe, notgedrungen auch in dem, was sie giebt, hin und wieder mit Fehlern behaftet sein müsse, besonders in Job, cui si ea quae sub asteriscis addita sunt, subtraxeris, pars maxima detruncabitur et hoc dumtaxat apud Graecos. Ceterum apud Latinos — ante eam translationem, quam sub asteriscis et obelis nuper edidimus — septingenti ferme aut octingenti versus desunt, ut decurtatus et laceratus corrosusque liber foeditatem sui publice legentibus praebeat. Man könnte in diesen jedenfalls nach oben abgerundeten Zahlen eine arge Uebertreibung vermuten; aber erstens stellt in den angeführten Worten Hieronymus die altlateinische Übersetzung als noch lückenhafter und entstellter der griechischen Vorlage gegenüber, und zweitens übertreffen seine Zahlen doch nur um weniges die stichometrischen Angaben, welche über den Umfang des griechischen Hiobtextes in seiner ursprünglichen und in seiner verbesserten Gestalt überliefert sind. Nach der Tabelle von Zahn (II, 1, S. 394. 95) schwanken die Angaben für die erste Gestalt zwischen der Zahl 1800 (Nicephorus, eine Handschrift des can. Momms.), 1700 (Column. 7 8. 10 und der St. Gallener cod. des can. Momms. nach II, 2, S. 1008) und 1600 (der cat. Claromontanus). Die Zahl 1600 wird bestätigt durch die Unterschriften des cod. Barb. III, 36 (E. Klostermann, Analekta S. 81), des Vat. gr. 346 (Holms 248), des cod. Dresd. A 170, welche alle ‚αχ' haben (s. E. Klostermann S. 45), und welche für den durch die Asterisken vermehrten Text die Zahl 2200 („βσ') angeben. Danach darf die Angabe des von Arevalus abgedruckten Katalogs bei Zahn II, 1, S. 410, welcher 1700 vers. sine asteriscis und 2700 cum asteriscis angiebt, durch Unterdrückung des auf Versehen beruhenden Zahlzeichens D auf den Unterschied von 1700 und 2200 herabgemindert werden. Denn die großen Kodizes B mit 2153 (welche Angabe nach meiner Zählung genau den Stichen des Sweteschen Druckes entspricht), S. mit 2126 bestätigen durch ihre Schlußangaben über die Länge des Hiob die runde Zahl 2200, und auch A mit 2021 kommt ihr nahe; auf der anderen Seite stimmt mit ihr die massoretische Angabe, daß Hiob 1070 hebräische Verse enthalte. Da dieselben überwiegend aus 2 Stichen bestehen und die dreistichischen zum großen Teil durch die einstichischen ausgeglichen werden, so kann man auch den hebr. Text auf rund 2200 Stichen veranschlagen. Wenn also nach diesen Zeugnissen der dem Hebräer angeglichene griechische Hiob um 500 oder richtiger (auch nach Hesychius) 600 Stichen umfänglicher war, als der Hiob der alten Septuaginta, so wird des Hieronymus Angabe über den noch ärmeren Lateiner nicht zu sehr übertrieben erscheinen. Über die Differenz der obigen Stichenzahlen und über ihr Verhältnis zu den 373— ca. 400 Zusatzstichen, welche Bickell (Dissert. p. 30), und mit Zuhilfenahme der sahid. Übers. Ciasca und Dillmann gezählt haben, ist es unnötig sich den Kopf zu zerbrechen. Denn erstens wissen wir nicht, wie jene Angaben gefunden sind, ob durch Vergleichung eines Kodex der alten Septuaginta mit einem solchen der neuen, oder durch Zählung der durch Asteriskus ausgezeichneten Zusatzzeilen in einem Exemplar der neuen Ausgabe und Subtraktion derselben von der Gesamtzahl der Zeilen, oder durch Zählung der etwa am Rande einer Septuagintahandschrift angebrachten hexaplarischen Ergänzungen oder durch Vergleichung der verschiedenen Kolumnen in der Hexapla. Zweitens hat es Gestalten der Septuaginta gegeben, welche von der von Origenes zu Grunde gelegten an Umfang abwichen. Wenn das bei Olympiodor und bei einem Anonymus des Junius erhaltene Fragment zu Hi 32, 11 mit de la Rue auf Origenes selbst zurückzuführen ist, so hat er Handschriften gekannt, in welchen auf *ἐρῶ γὰρ ὑμῶν ἀκουόντων* die zwei Stichen folgten: *ἰδοὺ ἤκουσα τοὺς λόγους ὑμῶν, ἠνωτισάμην ἄχρι συνέσεως ὑμῶν*, die noch heute im c. Alex. abgesehen von *μέχρι* für *ἄχρι* erhalten sind, und von welchen er sagt, nach ihrem Texte und den davon ausdrücklich unterschiedenen Dolmetschungen der anderen Versionen würde Elihu sagen: „nachdem ich euch habe ausreden lassen, könnt ihr auch mir einmal zuhören"; dagegen nach den *παρ' ἡμῖν ἀντίγραφα* sage er nur: *ἐρῶ οὐδὲν ὑπέρογκον, ἀλλ' ὃ δύνασθε δοκιμάσαι*, natürlich, weil ihr mit verständigen Ohren (*ὑμῶν ἀκουόντων*) dabei seid. Drittens sind die uns überlieferten hexaplar. Noten (über die Fundstätten vgl. Fields Hexapla II, praef. zu Job)

weder vollständig, noch überall richtig, noch immer recht verstanden. Wenn es Hi 9, 3 heißt *οὐ μὴ ὑπακούσῃ αὐτῷ ἵνα μὴ ἀντείπῃ πρὸς ἕνα λόγον ἐκ χιλίων*, so liegt es für den, der unbewußt den überlieferten hebräischen Text zum Ausgangspunkt des Urteils nimmt, sehr nahe, hier eine Doppelübersetzung von לא יעננו zu sehen und die hexaplarische Note, welche lautet: *Σ. Θ. οὐ μὴ ὑπακούσῃ αὐτῷ. διπλῇ γραφὴ οὐδ' οὐ μὴ ἀντείπῃ*, so zu deuten, als ob die vor *ἵνα μή* stehenden Worte der Septuaginta aus diesen Uebersetzern eingetragen seien. In Wirklichkeit bedeutet aber jene Notiz: erstens die anderen Uebersetzer haben bloß den Satz *οὐ μὴ ὑπακούσῃ αὐτῷ*, nicht auch das *ἵνα μὴ ἀντείπῃ* der Septuaginta, dem ja auch im Hebräer nichts entspricht; und zweitens: neben *ἵνα μὴ ἀντείπῃ* findet sich als Variante *οὐδ' οὐ μὴ ἀντ.* Diese Auffassung bestätigt die sahidische Uebersetzung; und statt zu sagen, hier sei ein hexaplarisches Element in ihre griechische Vorlage eingedrungen, sollte man anerkennen, daß die Septuaginta zwei durch *ἵνα* oder durch *οὐδ' οὐ* verbundene Verbalformen ausgedrückt und wahrscheinlich in ihrer Vorlage hinter לא יעננו noch ולא ישיב(נו) gelesen hat. — Auf alle Fälle darf man den griechischen Hiob der alten Septuaginta mindestens um ein Viertel kürzer schätzen, als unser hebräischer ist. Geht man von der traditionellen Voraussetzung aus, daß ein unserem Hebräer entsprechender Urtext dem Übersetzer vorgelegen habe, so wird man das Minus als Verkürzung zu begreifen suchen, sei sie zufällig, wie z. B. wenn ein Homoioteleuton das Auge und die Feder des Schreibers etliche Worte oder Sätze überspringen ließ, sei sie absichtlich, wie wenn dem Übersetzer der Inhalt eines Satzes anstößig oder die Worte ihm nicht verständlich waren, oder etwa auch zu lang. Sieht man davon ab, daß in mehreren solcher Fälle auch rein innergriechische Verderbnis vorliegen kann, so läßt sich unzweifelhaft einiges so erklären. Aber wenn man die Geschicklichkeit erwägt, mit der der Übersetzer dunklen Worten einen für Griechen verständlichen Sinn beilegt, und die Zuthaten, durch die er der Kürze des hebräischen Ausdrucks abhilft, wie *ἐπὶ φάτνης ἔχων τὰ βρώματα* (6, 5) = על בלילו, wo die drei ersten Worte dem hebr. על und ־ו entsprechen, so wird man Bedenken tragen müssen, zu sagen, er habe aus Streben nach Kürze, und er habe solches, was uns schwierig scheint, weggelassen, weil es auch ihm ohne Sinn oder unpassend erschien.

Auf der anderen Seite hat man, zu sehr in der auf die anderen griechischen Versionen und Hieronymus zurückgehenden Tradition über den Sinn des Hebräers befangen, bei den Sept. freie Phantasie gefunden, wo ihre Paraphrase doch wie bei den Targumen deutlich durch hebräischen Wortlaut bestimmt ist. Wenn es 6, 5 heißt: *τί γάρ; μὴ διὰ κενῆς κεκράξεται ὄνος ἄγριος, ἀλλ' ἢ τὰ σῖτα ζητῶν*, so ist zweifellos das an עלי anklingende *ἀλλ' ἤ* mitsamt *ζητῶν* eine Paraphrase jenes einen Verhältniswortes, aber *διὰ κενῆς* ebenso gut wie 9, 17 Übersetzung von חנם, d. h. statt הינהק hat die Vorlage eine Gestalt gehabt, welche die Deutung (הִחִנָּם קָ(רָא veranlaßte. Oder 6, 7, wo statt *ὀργή* gewiß *ὁρμή* zu lesen und als Deutung von נפשי im Sinne der Begierde des Hungers anzusehen ist, *βρῶμον γὰρ ὁρῶ τὰ σῖτά μου ὥσπερ ὀσμὴν λέοντος*, was im Zusammenhange des griechischen Textes nur bedeuten kann: die Wahrnehmung, daß meine Speisen dem (nach den alten Katenen z. d. St. alle Tiere aus seiner Nähe vertreibenden) Gestanke des Löwen an eklem Dufte gleichen, hindert mich meine Begierde zu stillen. Die Überladung dieses Satzes ist nicht daraus zu erklären, daß eine Glosse in den Text gedrungen sei, sondern aus dem Bestreben, in der Paraphrase doch die hebräischen Ausdrücke aufrecht zu erhalten. Denn so zweifellos *τὰ σῖτά μου* unserem לַחְמִי entspricht, so gewiß *βρῶμον* einem רִמָּה (unser hebr. המה) und *ὥσπερ-λέοντος* einem mit dem hebr. כדוי korrespondierenden כארי oder ככפיר. Diesem hebr. Satze: „löwengleich Stinkendes ist meine Speise" hauchte der Übersetzer durch erlaubte paraphrastische Zusätze Leben ein, indem er aus *βρῶμον* den Begriff der *ὀσμή* als tert. compar. in dem verkürzten Vergleiche (wie der Löwe = wie des Löwen) ausdrücklich heraushob, und da es sich nur um die subjektive Empfindung Hiobs handelte, den ganzen Satz unter das Wort *ὁρῶ γάρ* stellte. Auch die so freie Übersetzung 4, 12: „wenn etwas Wahres in deinen Worten gewesen wäre, so würde dir nichts von diesen Übeln passiert sein", ist nur Paraphrase eines hebr. Textes וְאִם לְךָ דְּבַר אֱמֶת יְגִנְךָ d. i. „so würde dich dieser 'ד' א schützen" D. h. der ägyptische Hebräer hatte den Zusatz אמות, den auch unser Hebräer vertragen kann; er las יגנך statt יגנב und deutete ואלי = וְאוּלַי nach dem Zusammenhange in das konkrete ואם לך um. Diese Beispiele, die ich leicht vermehren könnte, zeigen nicht bloß, daß der Septuagintatext eine selbstständige und genauere Würdigung, als er bisher erfahren hat, verdient, sondern vor allem dieses, wie verkehrt es ist, sich den Übersetzer vor unserem hebräischen Texte sitzend zu denken und ihn unter der Frage zu kriti-

sieren, was er mit ihm angefangen habe. Er hat sich vielmehr um seine hebräische Vorlage bemüht, und diese war zwar unserem Hebräer aufs engste verwandt, bot aber sowohl zum Besseren, als zum Schlechteren erhebliche Abweichungen, und oft erweislich Ursprünglicheres. Wer z. B. das הֲנִסָּה 4, 2, an dem die Exegeten vergeblich sich abquälen, nach Sept. in הַרְבֵּה wiederherstellt und תִּלְאֶה ausspricht, erhält den für diese erste Rede des Elifaz allein passenden Eingang: „Dir lange Reden halten, ist zwar eine leidige Aufgabe, aber ich darf zu deinen Worten nicht schweigen.“ Damit fällt aber auch der Einwand Bickells gegen die Echtheit des unentbehrlichen Satzes, daß Elifaz rede, als ob schon vorher Worte an Hiob gerichtet worden seien. Welche Schwierigkeiten bereitet 6, 6 בריר חלמות, ob man es nun als Schleim des Eidotters oder als Krautbrühe fasse, zu schweigen von der Ungeheuerlichkeit, daß Hiob in diesem ganzen Abschnitte seine Qualen mit einer geschmacklosen Speise vergleiche, die er essen solle, aber nicht gerne möge! Der Text der Sept. hatte בדברי חֲלֹמוֹת d. h. in Traumreden; und die Meinung Hiobs ist, daß die Freunde Unrecht thun, indem sie seine Fieberreden, die doch nur Ausdruck eines aus der Fassung gebrachten Gemütes sind, auf die kritische Folter spannen, als seien sie der definitive Ausdruck seiner prinzipiellen Überzeugung. Auf keinen Fall kann dem Übersetzer zugetraut werden, daß er hier die unverständlichen Worte unseres Textes durch willkürliche Besserung oder überlegte Konjektur zu ihrem notwendigen Verstande gebracht habe. Auch von dieser Seite der Betrachtung her kommt man zu der Annahme, daß die in Sept. fehlenden Sätze und Stücke unseres Hebräers, soweit sie nicht nachweislich oder nach erlaubter Vermutung erst innerhalb der Fortpflanzung des griechischen Hiob abhanden gekommen sind, bereits in seiner hebräischen Vorlage nicht gestanden haben. Es ist demnach anzuerkennen, daß es neben unserem hebräischen Hiob, den wir den palästinischen nennen können, im Vaterlande der Sept. einen zweiten gegeben hat, den wir der Kürze wegen den ägyptischen nennen wollen. Beide gehen auf einen Vater oder Großvater schließlich zurück. Denn beide haben, wenn auch der ägyptische in etwas bereicherter Gestalt, den von einigen Neueren beanstandeten Prolog und Epilog; beide haben nicht die von einigen Neueren verlangte dritte Rede des Zofar, sondern statt derselben eine solche Hiobs; beide haben die von einigen Neueren als nicht ursprünglich ausgemerzten Reden des Elihu, und überhaupt denselben Aufriß des dialogischen Teiles. Streckenweise geht die aus der wörtlichen oder paraphrastischen Übersetzung zu ermittelnde Rede des ägyptischen dem palästinischen Texte so parallel, daß man sie aneinander kontrollieren und aus beiden den Grundtext herstellen kann, aus dem sie entstanden sind. Dagegen zeigt gerade im Dialog der hebräische öfter ein Plus, dem im ägyptischen nichts oder nur einzelne Rudimente entsprechen. So verkehrt es ist, wenn man von vornherein annimmt, das Plus sei ursprünglich, so falsch wäre seine unbesehene Ausscheidung als eines späteren Zusatzes nach der Regel, daß das Kürzere als solches ursprünglicher sei, als der längere Text. Diese Voraussetzung hat vordem Fritzsches Urteil über die Textgestalten des Buches Tobias gründlich in die Irre geführt. Von vornherein ist nach der Erfahrung sowohl möglich, daß der palästinische Text durch Zusätze bereichert, als auch daß der ägyptische durch Verlust verarmt ist, und es kann auch beides zugleich stattgefunden haben. Die Verarmung kann wieder durch gewaltsamen Zufall, durch Nachlässigkeit oder auch durch Absicht herbeigeführt sein, mag diese nun ihren Grund darin haben, daß der Abschreiber Anstoß am Inhalte nahm oder daß er das, was er nicht mehr entziffern konnte, nicht fortzupflanzen wagte. Unter diesen Umständen haben wir zwei Aufgaben vor uns, deren Erfüllung nur gelingen kann, wenn wir sie — soviel wir auch den palästinischen Text beiziehen, um aus dem griechischen den ägyptischen Hebräer zu ermitteln, und den griechischen, um den palästinischen zu würdigen — getrennt zu lösen suchen. Die eine ist, den uns überlieferten palästinischen Hebräer mit allen zu Gebote stehenden Hilfsmitteln zu deuten als die letzte Ausgabe eines Archetypus für die palästinische Gemeinde, der auch der Ahnherr des ägyptischen Hiob gewesen ist. Der Umstand, daß er gewisse Stücke hat, die diesem fehlen, darf das kritische Auge wohl schärfen, aber nicht unlustig zu dem Versuche machen, sie als organischen Bestandteil des Ganzen zu begreifen. Die zweite ist, in dem griechischen Hiob der Sept. mit Ausmerzung aller innergriechischen Verderbnisse (man denke an *νοῦς* statt *οὖς* in 12, 11 und beim c. Alex. auch 34, 3; oder an die *ἄστρα* statt *ἀστραπαί* 20, 25!) zu scheiden, was Wiedergabe hebräischer Worte und was umschreibende Zuthat des Übersetzers ist, und den zu erschließenden hebräischen Text darauf hin zu prüfen, ob er mit seinem Minus in sich selbst bestehen kann und der Idee des Werkes kongruenter ist, als der palästinische Hebräer, oder ob er den Eindruck der Lückenhaftigkeit und des Fragmentarischen macht. Die zweite Aufgabe ist heute nur in äußerst beschränktem Maße zu lösen.

Von der Hexapla haben wir nur reichliche Fragmente; einen griechischen Text, der nur die Sept. des Hiob und diese ganz wiedergäbe, wenn auch nur eine handschriftliche Gestalt derselben, besitzen wir nicht; der sahidische Hiob, der der Vetus Latina sind aus griechischen Handschriften mehr oder weniger gut übersetzt, von denen wir nicht wissen, wie sie sich zu dem ursprünglichen Septuagintatexte verhalten. Mit jeder Rückübersetzung, die wir machen müssen, ist eine neue Fehlerquelle gegeben. Dazu kommt, daß der alexandrinische Übersetzer in seinem Verständnis des Hebräers durch einen aramäischen Targum bestimmt gewesen zu sein scheint. Es hat schon zur Zeit Gamaliels des Ä. einen solchen gegeben (s. Buhl, Kanon und Text u. s. w. S. 171); die Haggada eines „syrischen Buches“ zieht der Schluß in deutlicher Unterscheidung vom eigentlichen Hiob an; an die targumische Art erinnert die häufige paraphrastische Wiedergabe der kurzen konkreten Sätze des Urtextes. Ich führe zu den Belegen im Theol. Litteraturblatt 1899, S. 446 f. hinzu einige Stellen an, wo nicht hebräische, sondern aramäische Wörter übersetzt sind. Das *ἐβοήθησα* am Ende von 29, 12 ist Übersetzung eines dem hebr. ב־כת V. 13 entsprechenden aramäischen פרקת = ich habe gerettet, und ist von Origenes, als er V. 13a aus den anderen Übersetzern nahm, stehen gelassen worden. Das seltsame *παρὰ τοῦ ἐπισκόπου* 20, 29 ist = aramäischem מֵאַבִּרְכָל (hebr. אמירוכאל). Endlich das in 42, 11 hinzugefügte *καὶ ἀσήμου* (resp. *ἄσημον*) ist = aramäischem וסימא, Silber, denn das gehört zum Golde. Diese Wahrnehmung kompliziert die Frage nach der Vorlage der Sept. noch mehr. Aber es ist gut, der Aufgabe beständig zu gedenken, damit wir nicht durch unser vermeintliches Wissen um den ägyptischen Hiob uns verleiten lassen, aus dem hebräischen Texte eine Figur herauszuschälen, die nie existiert hat.

2. Ein weiteres Hilfsmittel für die Beurteilung des Textes hat man gefunden in der poetischen Form, und sicher mit Recht, sofern man sich auf die Grundlage der poetischen Redeform, auf den sogen. parallelismus membrorum beschränkt. Die klar erkannte Struktur der einen Zeile ist ein sicherer Leitfaden für die Beurteilung der ihr zugehörigen zweiten, sowohl in Hinsicht des Sinnes, als auch des Umfangs. Geht man aber über diese Thatsache hinaus, um die zwei- oder auch dreigliederigen Sätze zu den größeren Einheiten der unzweifelhaft in den hebräischen Liedern zu beobachtenden tetrastichischen oder hexastichischen oder noch mehrzeiligen Strophen zusammenzufassen und zwischen mehreren solcher ein festes Korrespondenzverhältnis zu statuieren, so bewegt man sich auf einem ganz unsicheren Boden, und hat jedenfalls kein Recht, aus dem vorausgesetzten Schema einen kritischen Kanon für die Scheidung des Ursprünglichen und des Unechten zu machen. Denn erstens, da die Reden der unterschiedenen Personen augensichtlich verschieden lang sind, so ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß sie alle dieselbe strophische Form getragen haben sollen; und zweitens kann die strophische Form, die wir an einem Stücke entdeckt zu haben glauben und dann als Maßstab für ein zugehöriges zweites anwenden, doch ein irriger Schein sein. Denn wir haben gar keine Bürgschaft dafür, daß die Rezensenten unseres Textes unter allen Umständen die Kunstform intakt wiedergeben konnten und wollten, welche der Dichter seinen Worten verliehen hatte. Was sich durch die wechselnden Schicksale langer Zeiten zu ihnen durchgerettet hatte, das gaben sie so wieder, daß es der Gemeinde verständlich und erbaulich sein konnte. Daß sie auch das Gehör und das Interesse für die Metrik und Strophik hätten besitzen und bei der Gemeinde befriedigen wollen, als sie den Text herausgaben, ist gänzlich unwahrscheinlich. Nachdem Köster strophische Ordnung suchen gelehrt, und während Ley das Hebungsschema des deutschen Verses als Schlüssel für die Metrik der Hebräer gebrauchte, hat Bickell in unermüdeter Versuchsarbeit von richtigen Grundgedanken aus und methodisch vorgehend ein festes und klares Formgesetz für den Vortrag der Hiobreden geschaffen (siebensilbige Zeilen mit drei Hebungen, zu Tetrastichen zusammentretend) und damit das Recht, das Widerstrebende aus dem ursprünglichen Texte auszusondern. Aber er hat das Ziel zu schnell genommen. Denn die Aussprache und die Betonung der hebräischen Wörter und Silben zur Zeit des Dichters ist uns so gut wie unbekannt. Wenn Bickell skandiert und spricht: Jobád jom ívvaléd bo, so halte ich jóbad jóm ivváld bo für ebenso berechtigt und möglich, und wenn ich mir den Wechsel der Stimmung in den Redeergüssen Hiobs und den feierlich pathetischen und wieder wild drohenden Inhalt der Reden der Freunde vergegenwärtige, so will es mir unmöglich erscheinen, daß ein geschmackvoller Dichter in der an sich munteren, aber durch ewige Wiederholung monotone Geschwätzigkeit annehmenden Form wie „Mein Herze geht in Sprüngen“ oder „Es giebt so manche Weine“ den ganzen Hiobdialog erstmalig vorgetragen habe. Dazu kommt die Gewaltsamkeit der Durchführung des tetrastichischen Schemas, wo der Text sich nicht fügen will. Nehme ich

die jedenfalls sorgsam überlegte Eröffnungsrede K. 3, so finde ich nach der logischen Gliederung der Rede deutlich 3 ebenmäßige Teile unterschieden: V. 3—10, V. 11 (לָמָּה) —19; V. 20 (לָמָּה) —26; denn die zwei Warum? sind deutliche Wegmarken. Zähle ich die Zeilen, so hält der erste Abschnitt, von V. 3 als Auftakt abgesehen, 18 Zeilen, der zweite ebensoviel, was zweifellos auf Absicht beruht, der dritte aber nur 14. Wenn ich den ersten Abschnitt analysiere, so finde ich, sobald man in V. 6 היום ההוא statt „diese Nacht" wiederherstellt — denn es ist im folgenden von einem Wesen die Rede, das in „die Zahl der Tage" gehört und dessen Natur das Dunkel widerspricht — 9 Zeilen auf die Verfluchung des Tages (V. 4—6) und ebensoviel auf die der Nacht verwandt (V. 7—10). Auch dieses ist sicher Absicht, und wieder finde ich es charakteristisch, daß die Fluchformel, als solle sie möglichst vollständig und wirksam sein, in Ternaren von Zeilen beginnt, welche wahrscheinlich bei allen Segens- und Fluchsprüchen stilistische Sitte waren. Denn in 3 mal 3 zusammengehörigen Zeilen absolviert sich der Fluch über den Tag in V. 4—6, und wo der in V. 8 angekündigte über die Nacht formuliert wird (V. 9), tritt wieder der Ternar ein. Ich finde also den Wechsel zwischen den Tristichen des Anfangs und den Distichen der auf den Fluch folgenden Reflexionen in der Natur des Inhaltes begründet und den Versuch Bickells, durch konsequente Ausmerzung je einer Zeile die Tristichen in Zweizeiler zu verwandeln, durch nichts als durch sein Vorurteil gerechtfertigt. Auf der anderen Seite wird man durch das genaue Ebenmaß der beiden ersten Drittel zu der Frage genötigt, weshalb das dritte mit seinen 14 Zeilen an Umfang merklich dagegen zurückbleibt. Man könnte sie gelassen mit dem Bekenntnis beiseite schieben, daß wir das nicht wissen. Aber eine vom rein exegetischen Standpunkte aus geführte Untersuchung des dritten Abschnittes läßt sowohl vor dem V. 23, dessen לְגֶבֶר unmöglich dem לָמָּה יִתֵּן in V. 20 nach allem dazwischen liegenden unterstellt werden kann, als auch vor V. 24—26, wo die erste Person mit einem unerklärlichen כִּי ganz unvermittelt und die Begriffe des Brotes und des Wassers wie ein reiner Zufall erscheinen, eine kleine Lücke vermuten, die durch den Ausfall von 2 mal 2 Zeilen entstanden sein mag. Großer Schade für das Ganze ist dadurch nicht verursacht; aber für die Textgeschichte ist es bemerkenswert, daß auch der gemeinschaftliche Archetypus des Palästiners und des Ägypters, allenfalls bis auf einzelne Spuren, das so Vermißte nicht mehr besessen hat.

3. Die **massoretische Punktation** ist der wertvollste Kommentar zum Hiobtexte und in Anbetracht der großen Schwierigkeit desselben ein durchweg gelungenes Werk. Manche Aussprachen verstehen wir zwar nicht, wie וַיִּחַר statt וַיַּחַר 19, 11; תְּאָכְלֵהוּ statt תֹּאכְלֵהוּ 20, 26; חָלָב statt חֵלֶב 21, 24; aber das wunderliche עַד 1, 18 statt עוֹד beruht zweifellos auf der Meinung, daß der Wechsel in der Konsonantenschreibung gegen עוֹד 1, 16. 17 etwas bedeuten müsse, gleichwie die defektive Schreibung von אֵיךְ = wie sehr! in 19, 13 zu der Deutung אַךְ Anlaß gegeben hat; ebenso wird בָּטַח statt בָּטְחוּ 6, 20 oder הרחק statt הִרְחִיקוּ 19, 13 darauf beruhen, daß der Konsonantentext das auslautende û nicht eigens durch Lesemutter ausgedrückt hatte. Ebenso ist über שְׁמָעֶנָּה 5, 27 statt des notwendigen שְׁמַעֲנוּהָ zu urteilen. Ebenso 33, 6 כָּאֵל, weil nicht כלא אל (ich bin wie du „kein Gott", sondern ein sterblicher Mensch) geschrieben war. Wiederum ist 19, 29 שַׁדּוּן zu sprechen befohlen, damit man דין nicht, wie es sein muß = דַּיָּן = Richter, sondern = דִּין = Gericht auslege. Dem יָתוּר = er späht 39, 8, wie die Versionen richtig deuten, sind die Vokale von יְבוּל gegeben, weil man die Form für ein Nomen ansah, das im Zusammenhange nur den Futterertrag der Berge bezeichnen konnte. Die Vokalisation מִנְלָם 15, 29 beruht auf einer Deutung dieses Unwortes, bei welcher לָם = לָהֶם genommen wurde = von dem was ihr eigen ist; die Lesung שׁוּבִי 6, 29 auf der Analogie des Anfangswortes, weil man die mit Gen 24, 14 zu vergleichende Konstruktion des Satzes „daß ich wieder umkehre, **darin** soll dann meine Gerechtigkeit bestehen" nicht verstand. Weil man 9, 15 nicht auslegte, wie es sein muß „zu seinem guten Rechte hinzu sich noch aufs Bitten legen," sondern „sein Recht anflehen", erfand man in frommer Reflexion die unerhörte Poelform לִמְשֹׁפְטִי statt לְמִשְׁפָּטִי; denn zu Gotte, seinem Richter, darf der Mensch flehen. Auf ähnliche fromme Scheu führe ich 9, 24 אֵפוֹא statt אֵפוֹ (Pesch. und *αὐτός* der Sept.) zurück. Sehr wahrscheinlich hat der Konsonantentext auch Abkürzungen und Doppellesungen enthalten, die dann als volle Wörter oder als gleich notwendige Satzteile angesehen werden konnten. So ist vermutlich לא 29, 24 als (לָא(מוֹ, und nicht לא gemeint; das unerklärliche אהיה 12, 4, wenn nicht = אַיֵּה, zusammengeschoben aus אֱהִי (vgl. Hos 13, 10) und אַיֵּה: „wo hätte es je einen gegeben, der zu Gott schrie und dem das Hohngelächter Frommer antwortete"; ebenso sind in 42, 8 כִּי = „denn" und אִם = „ob etwa" zur Wahl gestellt, und 42, 9b beweist für die größere Ursprünglichkeit der letzteren Lesung.

Zweifelhaft kann man darüber sein, ob falsche Wortteilungen erst den Punktatoren oder schon dem Konsonantentexte zur Last zu legen sind. So ist 13, 13. 14 die durch Analogieen gedeckte Formel מה על מה = quidquid id est durch: hinter dem ersten מה zerstört und hat V. 14 ein Element bekommen, welches dort absolut verwirrend wirkt. In 19, 14. 15 ist גרי ביתי von seinem Verb שכחוני in V. 14 durch: fälschlich geschieden. Ebenso ist 34, 17. 18: „willst du den verurteilen, der da spricht (הָאֹמֵר statt הַאָמֹר)" auseinandergezerrt, indem hinter תרשיע ein: gesetzt wurde; und in 40, 24 ist in dem Satze: „er nimmt ihn auf, als wäre es Spreu, ein Meer saugt er in seine Nase" כְּמוֹ קַשׁ יָם ינק בְּאַפּוֹ durch Verbindung der drei ersten Wörter zu במוקשים und durch Anschluß von ב an ינק der unmögliche Satz entstanden: „mit Fallstricken durchbohrt er Nase."

4. Der ältere Konsonantentext ist im großen und ganzen anzusehen als die von einer gemeindlichen Autorität veranstaltete Wiedergabe eines teilweise in mehreren Exemplaren vorliegenden noch älteren Textes, bei welcher die Treue der Reproduktion gekreuzt wurde erstens durch das Streben, der Gemeinde eine verständliche Rede zu geben, auch wo die Vorlage undeutlich oder entstellt war, zweitens durch die Sorge, Anstöße für das religiöse Gefühl des Lesers zu beseitigen. Jenes macht sich zum Teil geltend in der von dem Maße des eigenen Verständnisses der Editoren eingegebenen Zusetzung oder Unterdrückung der Lesemütter und in der Scheidung der Wörter. So ist dem in der Vorlage wahrscheinlich defektiv geschriebenen עד 1, 16—18 die Aussprache עד durch Zusetzung von Waw in den beiden ersten Versen, auch für den analogen dritten gesichert, und nachdem 34, 23 מוֹעֵד seinen Anlaut in dem Auslaute von ישים verloren hatte, wurde das übrigbleibende עד durch dieselbe Lesemutter gegen die mögliche Deutung עֵד = einen Zeugen geschützt. Eine falsche Teilung hat stattgefunden, wenn עֲלֵיכֶם 18, 20 durch Einschiebung von Waw in die 2 Wörter עַל־יוֹמוֹ zerfällt wurde; desgleichen ist הא(א)מין 6, 13 = „soll ich glauben (Sept. ἐπεποίϑειν), meine Hilfe sei bei ihm, während alle 'ת aus mir fortgetrieben ist?" unter Einsetzung von א vor ין in zwei in ihrer Folge unverständliche Wörter האם אין zerlegt und infolge dessen בוֹ in בִּי verwandelt. Denn bei der Nachlässigkeit oder der kompendiarischen Form, in welcher die früheren Schreiber die Affixe und Suffixe der Wörter schrieben, war bei ihrer Wiedergabe die größte Freiheit und damit besondere Gelegenheit zum Fehlgreifen vorhanden. Es genügt, auf אותי statt אותו 14, 3, auf בִּי statt בוֹ 19, 28, auf יועדני statt יוֹעִדֶנּוּ 9, 19 hinzuweisen, wo die dritte Person durch den Parallelismus, durch den logischen Zwang des Satzes, durch die Versionen geschützt ist; oder auch auf 19, 29, wo תדעו יֵשׁ דַּיָּן (= Ps 58, 12): „ihr sollt wissen: es giebt einen Richter" stand und durch Verlesung in ן das Jod zum Schlusse des Wortes תדעו und das übrigbleibende ש zum Anfange von דין gemacht worden ist. Einen Beweis dafür, daß die Lesemütter als Produkt der Deutung angesehen wurden, liefert der altrabbinische Satz zu 12, 2: sprich nicht תמות, sondern תומת Von der Auffassung aus: „ihr seid eine Gesellschaft, bei der die Weisheit dem Henkertode überantwortet wird," ist hier gesagt, daß man mit תמות besser, als die auch bekannte Aussprache תָּמוּת (= sie stirbt aus), die andere תוּמַת (= sie wird getötet) verbinde. Aber auch für Änderungen aus religiöser Scheu hat die jüdische Überlieferung deutliche Erinnerung bewahrt. Sie sieht 7, 20 עָלַי als einen Tiqqun Soferim für עָלֶיךָ, eine von Sept. erhaltene Lesart, an. Nach dem Parallelismus konnte Hiob nicht in dem günstigen Sinne von Jes 46, 2. 3 für Gott ein משא sein; aber im ungünstigen Sinne von Gott zu sagen, daß der Fromme ihm, anstatt sich selber zur Last geworden sei, das war gegen das religiöse Dekorum. Desgleichen sagt sie, in 32, 3 hätten aus demselben Motive die Schriftgelehrten את איוב für ursprüngliches את אלהים eingesetzt. Wie auch sonst in diesen Traditionen, liegt hier ein Mißverständnis vor. Nach Sept. stand את איוב vielmehr ursprünglich hinter לא מצאו מענה und wurde wahrscheinlich fortgefahren לְהַרְשִׁיעוֹ. Als aber aus להרשיעו geworden war וירשיעו, lag es für den Laien nahe, das folgende ואלוהו = אלהים als Objekt zu וירשיעו zu beziehen, und um diesen Anstoß auszuschließen, setzte man את איוב von seiner ursprünglichen Stelle weg hinter וירשיעו, um ihm sein richtiges Objekt zu sichern. Gleichwohl ist diese Überlieferung von Bedeutung, denn sie setzt voraus, daß es notorisch sei, die Freunde haben Hiob für gerecht taxiert und damit stillschweigend Gott ins Unrecht gesetzt. Das war aber nur notorisch, wenn der Autor des Buches in 32, 1 gesagt hatte, was er nach Sept. gesagt hat: „Hiob war gerecht in ihren Augen" = בעיניהם, und nicht בעיניו, wie der jetzige Hebräer hat. Es ist unbegreiflich, wie man den Satz, daß Hiob sich selbst für gerecht gehalten, als Motiv für das nunmehrige Schweigen der Freunde hat ansehen können, nachdem eben dieselbe Thatsache sie bisher umgekehrt zum Reden veranlaßt hat. Ist aber

„in ihren Augen“ richtig, so fällt die Lesung „in seinen Augen“ in die Kategorie der Besserungen aus frommer Scheu, zu denen die jüdische Überlieferung die Einsetzung von את איוב in das Ende von V. 3 rechnet und christl. AA. von den ältesten Zeiten an die Vertauschung des „Gottverfluchens“ in ein „Segnen“ im Prolog. Vielleicht auch die seltsame Schreibung מן הסערה und מן סערה in 38, 1; 40, 6, welche sich nur aus der Unterdrückung eines mit נ anlautenden Wortes, z. B. מִנַּהֲמַת „aus dem Rauschen des Sturmes“ erklären läßt. Es ist nicht unmöglich, daß man in סערה anders als in שערה 9, 17, wo Targ. das Haar versteht, nicht den Wind als Naturerscheinung, wozu das Rauschen paßt, sondern den Gewittersturm der Theophanie verstand, in dem Elia zum Himmel geholt wurde, und deshalb die sinnliche נהמה nicht zu wiederholen wagte; in anderer Weise hat sich Targ. geholfen, indem er unter Bezugnahme auf צערא „aus dem Sturme der Schmerzen“ deutete. Neben Änderungen solcher Art muß man natürlich auch auf alle die zufälligen Verstümmelungen in der Vorlage des Konsonantentextes oder in ihm selbst gefaßt sein, welche alle Texte des Altertums bei ihrer Fortpflanzung erfahren haben. So sind Buchstaben versehentlich ausgefallen, wie in תוכחתי statt תוכחת פי ein פ in 13, 6 (nach dem Parallelismus und Sept.), desgleichen ein מ hinter ישים in 34, 23, worüber schon oben, ein ת in אמרי statt אמרתי 9, 27; und in dem 42, 3 notwendigen und der Formel אתה זה Gen 27, 21 entsprechenden אני זה = „ich hier“ hat erst der Verlust des א die Umwandlung von ני in מי nach 38, 2 verursacht. Es sind aber auch ganze Silben ausgefallen, wie 21, 32, wo nach 5, 26 בַּעֲלוֹת stand und jetzt וְעַל übriggeblieben ist; in 12, 2, wo das unverständliche עם als Rest von הַיֹּדְעִים nach 34, 2 zu erklären ist: „Ihr seid die Inhaber der Wissenschaft, und mit euch wird die Weisheit aussterben“; oder Wörter, wie לא vor תִזְכֹּר 11, 16 (vgl. 2. S. 14, 14 und Sept.) und לענות in 32, 3, welches Sept. vor את איוב noch in ihrer Vorlage hatte. — Es sind ferner einander sei es in der alten, sei es in der Quadratschrift ähnlich aussehende Buchstaben oder auch ähnlich klingende Laute verwechselt worden. Das erste ist der Fall in dem unerklärlichen אמש 30, 3, welches aus אִמָּם = ihre Mutter (אֵם stellte schon Hoffmann her) verschrieben ist. Das dritte, wenn 7, 9 כלה statt עלה (denn das plötzliche Schwinden einer aufsteigenden, Schatten oder Regen verheißenden Wolke ist das tert. comp.), oder wenn 21, 32 ישקוד = „er wacht“ statt ישקט = „er kommt zur Ruhe“, oder wenn 36, 8 ואם statt וְהֵם geschrieben worden ist. Unter den zweiten Fall gehören Verwechslungen im Anlaut, wie רמו statt דמו 24, 24 (ironische Aufforderung aus dem Sinne der Freunde: „habt nur ein wenig Geduld“), oder ויחדל statt ונח לו in 14, 6 (Sept.), oder נהרי statt יצהר 20, 17 (Bäche von Öl); ferner im Inlaut, wie אשכב statt אשוב 7, 21 (Sept.), oder בעשתו statt בַּקְשָׁתוֹ 23, 9 (Syr.); endlich im Auslaut, wie wenn 30, 5 מִן גֵּו statt מִנֶּגֶד hervorgebracht ist. Mehrfache Verwechslungen bietet בכור מות 18, 13, wo דֶּבֶר הַוּוֹת (Ps 91, 3) stand und der Vers lautete: „er frißt, so viel sein Fell fassen kann (בַּדָּיו nach Syr. und dem 2. Targum), es frißt seine eigenen Glieder eine tückische Pest.“ Auf ungenaues Sehen oder Hören führen sich Umstellungen zurück, wie 8, 13 ארחות = Pfade, statt אַחֲרִית = das Ende, oder 20, 23 בלחומו (in seine Speise) statt חֲבָלִים (Stricke, *ὀδύναι* der Sept.), oder endlich in 35, 11 מלפנו (als sei dieses = מאלפנו = der uns lehrt) statt מַפְלֵנוּ (von הפלה) = „der uns auszeichnete vor“, *ὁ διορίζων* der Sept. Als ein Beispiel dafür, wie falsche Teilung, Verwechselung und Verstellung einen unmöglichen Satz ergeben haben, möge 29, 23 dienen: „sie werden meiner harren, wie des Regens, und ihren Mund haben sie aufgesperrt gegen das Schauer“ ופיהם פערו למלקוש, obwohl doch der Regen nicht mit dem durstenden Munde aufgefangen wird und nicht das zur Rede steht, wie sie den Regen begrüßen, sondern daß sie Hiobs Worte wie der Boden einen erquickenden Regen dankbar über sich ergehen lassen. Hier ist nach Sept., welche das tert. comp. in *ὥσπερ γῆ διψῶσα* erhalten hat, statt ופי herzustellen כְּפִי und aus הם פערו das Nomen המגרפות, so daß der Satz lautet: „Sie werden meiner harren, wie des Regens, wie die Ackerschollen auf das Schauer“

Endlich sind auch durch Aufnahme von Randglossen oder Lesungen anderer Abschriften manche Sätze überladen und unverständlich gemacht. So ist in 16, 8: „Und er hat mich hingestellt zu einem tückischen Zeugen“ d. i. וַיִּקְמְטֵנִי לְעֵד הַוָּה das erste Wort unter Einwirkung von falschem השמות statt הֵשַׁם אֶת vorher und וישׂטמני nachher (V. 9) in ותקמטני verlesen, dann die richtige Lesung ויקמטני vom Rande an den Schluß des Satzes aufgenommen und später unter dem Zwange der falschen Deutung לעד היה = das wurde zum Zeugen, in ויקם בי gemodelt = „und trat gegen mich auf“ Ganz ähnlich ist der Fall 18, 3; hier lautete der Satz: „Warum sind wir wie das Vieh geachtet (נִדְמִינוּ) in deinen Augen“, worauf fortgefahren wird „eines Mannes, der (thörichter als das Vieh)

in seiner Wuth sich selbst zerfleischt.“ Zu dem Worte נדמינו (vgl. Sept.) gab es die Variante oder die Marginaldeutung נחשבנו; diese wurde vor כבהמה in den Text aufgenommen und so ein voller Satz hergestellt, dem נדמינו בעיניך als ein zweiter nur entsprechen konnte, wenn man das formale נדמינו in das inhaltsreiche נטמינו umwandelte = „sind wir unrein geworden in deinen Augen.“ Das ist zugleich ein kleiner Beleg dafür, wie der hebräische Text an Umfang gegen den ägyptischen gewachsen ist. — Ich schließe mit einem von den Auslegern übersehenen Falle, wo der Herausgeber des Konsonantentextes und wahrscheinlich auch die Punktatoren mit Bewußtsein zwei Lesungen in der kompendiarischen Form als vorhanden bezeugt und zur Wahl vorgelegt haben, die an vielen Stellen des ATs beobachtet werden kann. Das ist das Wort שבענה 42, 13; das soll nicht bedeuten, daß der Autor, der die 7 Söhne Hiobs שִׁבְעָה ב' nennt (1, 2), sie hier spasseshalber mit dem nie erhörten Zahlworte שִׁבְעָנָה beziffert habe, sondern: „in der Vorlage steht שִׁבְעָן d. h. ein Doppelsiebend (= שבעין resp. שבעים); nach anderer Überlieferung heißt es שִׁבְעָה“ Indem das ה, durch welches die eine Form von der anderen differierte, hinter das Schlußnun dieser gestellt wurde, bekam der Vorleser das Recht, sich die eine oder die andere auszuwählen. In der That paßt das als Nomen empfundene abstrakte Doppelsiebend zu dem singularischen יהי, und sein Wert steht in richtiger Proportion zu der Doppelung des Viehs in V. 12; und daß es diese Lesung gegeben, bezeugt der Targum mit seinen 14 Söhnen Hiobs. Daß es aber auch die Lesung שבעה gegeben, zeigt der Text der Sept.; dennoch erweckt sie den Verdacht aus der Reflexion erwachsen zu sein, daß bei der Gleichheit der Zahlen der alten und der neuen Töchter, auch die der alten und der neuen Söhne einander entsprechen müssen, und aus der anderen, welche wie die griechischen Väter der Katene, so auch die Juden anstellen konnten: das verlorene Vieh war auf immer verloren, die frommen Kinder aber blieben, weil in Gott für die Auferstehung geborgen, trotz ihres Todes Hiobs Eigentum. Um ihm sein früheres Eigentum doppelt zu geben 42, 10, mußte Gott zwar sein Vieh auf den doppelten Bestand bringen, aber zu seinen früheren 10 Kindern nur 10 neue hinzuschenken.

Nach diesem allen können wir sagen, der hebr. Konsonantentext ist die Wiedergabe eines Exemplares, welches, wir wissen nicht durch wie viel Mittelglieder, auf einen Archetypus zurückgeht, den auch die hebräische Vorlage des griechischen Hiob, wir wissen nicht durch wie viele Zwischenglieder, als ihren Ahnherrn zu erkennen giebt. Der Archetypus war schon durch Lesefehler und Korrekturen, durch Lücken und Auswüchse entstellt. Im Laufe der gesonderten Fortpflanzung haben diese Entstellungen sich so gemehrt, daß die beiden Abkömmlinge trotz der größten Familienähnlichkeit oft im einzelnen einander ganz fremd erscheinen. In demselben Maße, als es uns gelingt, diesen Archetypus aus seinen Deszendenten zu rekonstruieren und mit seinen Fehlern, Auslassungen und Zusätzen zu verstehen, nähern wir uns der Gestalt, die der Dichter seinem Werke gegeben hat. Freilich liegt nach der Ansicht der meisten Kritiker von heute zwischen beiden noch eine einschneidende Wendung in der Geschichte des Textes, nämlich die Erweiterung der Urgestalt des Hiob durch die Einfügung der 4 Reden Elihus K. 32—37 Aber der Umstand, daß der übrige Text weder vorher, noch nachher auf das Auftreten Elihus Bezug nimmt, dieser Hauptgrund der Verdächtigung ihrer Ursprünglichkeit, dem er mit wenigen Worten hätte zuvorkommen können, beweist dann eben, daß der Einfüger dem Texte, in den er einfügte, mit respektvoller Zurückhaltung gegenüberstand, und bürgt dafür, daß man in der ältesten Zeit den Hiob als das unverletzliche Eigentum eines gotterleuchteten Dichters ansah, für das er selbst die Verantwortung trage. Erst als er zum Gemeindelesebuche geworden war, für dessen Mitteilung an die Gemeinde ihre leitenden Autoritäten die Verantwortung trugen, nahm man sich zu ändernden Eingriffen die Freiheit, wo der Zweck der Erbauung der Gemeinde es unabweisbar zu verlangen schien.

IV. Anlage, Inhalt und Absicht. 1. Elihu. Ehe man die künstlerische Anlage des Buches würdigt, muß man über die Frage im Reinen sein, ob die vier Reden Elihus K. 32—37 ursprünglich oder ein späterer Einschub seien. Dem unweigerlichen Eindrucke, daß sie einen abweichenden Sprachcharakter verraten, kann man sich durch die Annahmen entziehen, daß sie unfertiger veröffentlicht, und daß sie in der Überlieferung vielfach korrumpiert seien. Der Behauptung, Elihu bringe gegen die Freunde nichts neues und nehme vorweg, was dem Jahve zu sagen vorbehalten sei, läßt sich mit gutem Grunde entgegenhalten, daß Elihu zu Hiob und seinem Leiden sich doch anders stellt, als die Freunde, und daß er auf der anderen Seite den menschlichen Charakter seiner Rede betonend (33, 6), bestimmte Äußerungen Hiobs einer aus der menschlichen Erfahrung geschöpften Kritik unterzieht. Dagegen fällt ins Gewicht, daß nach 2, 11—13 der Leser

nur darauf vorbereitet ist, Reden der genannten drei Freunde an Hiob zu hören, daß deshalb 32, 4 wie ein Versuch erscheint, dem Elihu nachträglich Raum zu schaffen, und daß Jahve in 42, 7. 8 nur zu den Reden Hiobs und denen der drei Freunde urteilend Stellung nimmt, oder mit anderen Worten, daß der Verf. des Buches in dem Leser zwar das natürliche Verlangen voraussetzt zu erfahren, ob Hiob oder die drei Freunde Recht gehabt, aber in keiner Weise das andere, welcher Wert in Gottes Augen den Darlegungen des Elihu zugekommen sei. Und doch hätte der Verf. durch die Einführung dieses neuen Mannes, der sich vermißt, durch seine aparte Einsicht beide Parteien ins Unrecht zu setzen, alles gethan, um dem Leser die Frage ins Herz und auf die Lippen zu drängen, ob die Reden dieses Mannes, welcher Hiob wegen seiner verkehrten Behauptungen bloßstellt, den Beifall oder den Tadel des Gottes gefunden haben, der Hiob das die Freunde bloßstellende Zeugnis giebt, daß er ihnen gegenüber die Wahrheit vertreten habe, und daß er nur auf die Fürbitte dieses von ihnen gefolterten Wahrheitszeugen ihnen ihre verkehrten Reden vergebe. Gehört Elihu zu diesem Wahrheitszeugen, so daß er von selbst frei ausgeht, er der den Hiob beschuldigt, daß er zu seiner Sündenschuld noch religiösen Abfall durch seine Reden hinzugefügt habe (34, 37), oder gehört er auf die Seite der Gegner, von denen Jahve für ihre Reden Buße verlangt? Diese Frage drängt sich dem Leser des Buches unentrinnbar auf. Wenn Jahve diesen angeblichen Wahrheitszeugen neben seinem Knechte Hiob, oder diesen Verurteiler Hiobs neben den drei anderen Gegnern ignoriert, so heißt das nichts anderes als: der Verf. des Buches und die Leser, denen er es in die Hände gab, haben den Elihu auch ignoriert; jener hat für diesen Zwischenkömmling kein Interesse in Anspruch genommen, und die von ihm gedachten Leser haben auch kein Interesse an ihm finden können, mit anderen Worten: es hat eine Zeit gegeben, wo das Buch Hiob ohne die Reden des Elihu gelesen wurde, wo auf das Schweigen der Freunde und die letzte Rede Hiobs Gott selbst belehrend und zurechtweisend auftrat, und diese Zeit liegt der Entstehung der Reden oder der Figur des Elihu voraus. Bestätigt wird dieser an sich notwendige Schluß durch das ausdrückliche Zeugnis des Elihu selbst bei der Begründung seines Eintrittes in die Diskussion: „ich gewahre, daß keiner von Euch mehr als Zurechtweiser auftritt (32, 12). Sagt nicht: wir sind auf Weisheit gestoßen, nur Gott mag ihn etwa noch werfen, Menschen nicht! (v. 13) da er doch mit mir noch nicht disputiert hat, der ich gedenke mit anderen Argumenten ihn zu widerlegen, als ihr sie gebraucht habt" (v. 14). Da die Freunde mit keinem Worte gesagt haben, daß Hiob ihnen und allen Menschen an Klugheit so überlegen scheine, daß nur Gott ihn etwa noch des Irrtums überführen könne, so kann Elihu nur unter dem Eindrucke so reden, daß in dem Buche Hiob nach der Intention und Ordnung seines Verfassers und nach der Wahrnehmung seiner Leser jetzt, wo die Freunde auf die letzte Rede Hiobs verstummen, Gott selbst mit dem Erfolge das Wort ergreift, daß Hiob die Thorheit seiner Reden bekennt. Das hält er für einen Mangel, weil die Freunde mit ihren Einwendungen keineswegs das erschöpft haben, was sich gegen Hiobs Beweisführungen aus dem Erkenntnisschatze erleuchteter und gebildeter Menschen ins Feld stellen läßt. Dem Dichter also und seinen Bewunderern gilt indirekt jenes פֶּן תֹּאמְרוּ (v. 13); Elihu wird sich wie überhaupt durch keines Menschen Ansehen, auch nicht durch das Ansehen des Dichters in dem irre machen lassen, was es ihn drängt vorzutragen (v. 18—21), und ebensowenig in den vom Dichter vorgesehenen Fehler (13, 7 ff.) verfallen, Gotte zu schmeicheln und ihm zu liebe das für Gott unvorteilhaft scheinende zu ignorieren oder zu beschönigen (v. 21 schr. 'וְאַף אֵל לֹא א). Wenn er Parteilichkeit überhaupt in diesem Sinne üben wollte, „dann würde mich mein Schöpfer alsbald verschwinden lassen (v. 22)", d. h. der Autor, der mich erfunden hat, würde mich wieder zurückziehen. Maleachi sagt von den guten alten Zeiten, daß die Frommen, wenn ihr eignes Unglück und das Glück der Frevler sie bedrückte, zu gemeinsamer Beredung zusammengetreten seien (3, 16); und Jahve habe ihre Worte in ein Buch des Gedächtnisses eingetragen, um ihnen an seinem Tage sein Erbarmen und damit den Unterschied des Looses zwischen seinen treuen Knechten und den Frevlern zu erzeigen. Es ist unmöglich, dabei nicht an das Buch Hiob zu denken, in welchem Hiob wünscht, sein verkanntes Recht möge doch für die ferne Zukunft in ein Buch geschrieben werden (19, 23), und Elihu (37, 20) die Frage aufwirft, ob Jahve einen Sofer (so Sept.) habe, der von Amtswegen notiere, was Elihu redet, oder ob das Wort eines ehrlichen (lies כֵּן für כִּי) Mannes, ehe es zur Vormerkung komme, verschlungen werde. Auf alle Fälle kennt Maleachi consessus der Frommen alter Zeit, in welchen versucht wurde, den Übeln des Weltlaufes gegenüber zu einer Theodicee zu gelangen. Wenn irgend ein Buch dahin gehörte, so war es das Buch Hiob, und wenn irgendwo, so mußte bei solchen Verhand-

lungen auch zur Frage kommen, ob es genüge, ob es mit dem Fortschritte der Erkenntnis nicht aufgehört habe, das vollkommene Muster einer Theodicee zu sein. Denn da Elihu sich als den von neuer Erkenntnis erfüllten und darum aus seiner Reserve herausgezwungenen jungen Mann den Anderen als den Alten und ihrer alten Weisheit gegenüberstellt, so kann kein Zweifel sein, daß er die durch die Predigt der Propheten gewonnene Erkenntnis von der pädagogischen Bedeutung der Übel für die Gemeinde Gottes dem alten Buche Hiob gegenüber als eine solche vertreten soll, die in ihm nicht nach Gebühr zu Worte gekommen sei. Es bleibt nur die Frage, ob derjenige, der die Figur Elihus einschob, sich selbst mit ihr identifiziert hat, oder ob er sich von ihr unterschieden wissen will. Wenn in der Selbsteinführung des Elihu mit Recht die gespreizte Eitelkeit empfunden worden ist, mit der der Redner im Voraus das Neue, das Wichtige, das Unwiderlegliche, das er beibringen werde, ankündigt und vor den Zuhörern sich schadet, so wird man sich zu der letzteren Annahme bequemen müssen und sagen: der Einfüger hat die Figur des Elihu geschaffen und sie hinter die Reden Hiobs und seiner Freunde als einen davon zu scheidenden (31, 40 b) Anhang eingeschoben, um dem gebührende Rechnung zu tragen, was von den jüngeren Weisheitsschulen an Widerlegung anstößiger Äußerungen Hiobs und an Erklärung auffälliger Leidensschicksale im alten Buche vermißt wurde, und was nach ihrer Meinung ohne den deus ex machina am Ende, noch vom menschlichen Standpunkte aus hätte geltend gemacht werden können. Mit Recht, wenn es sich darum handelte, das Buch Hiob zu einem Muster- und Erbauungsbuche für alle auf den ersten Blick ohne ersichtlichen Grund geplagte Jahvegläubigen zu machen; und insofern waren die Versuche der Ergänzung es wert, zum Ausdrucke zu kommen. Mit Unrecht, wenn man die im Prolog so deutlich als möglich hervorgehobene Singularität des Falles Hiobs ins Auge faßt, welche es unmöglich macht, daß der wiederhergestellte Hiob wie der von Elihu gedachte durch Leiden Bekehrte hätte von seinem Schicksale sagen können, es sei darum über ihn gekommen, weil er sich versündigt und das Recht gebeugt habe (33, 27 f.). Indem der Einfüger daher den Elihu mit den größten Versprechungen auftreten und nachher in erschreckter Verfassung mit dem Bekenntnis der Unfindbarkeit Gottes schließen läßt, wo das Aufziehen des drohenden (37, 1) Wetters ihn besonders nahezubringen scheint (37, 23), im übrigen aber den Schlußteil des ursprünglichen Hiob so wiedergiebt, wie er vor der Einfügung Elihus war, giebt er zu verstehen, daß das Buch Hiob richtig aufgefaßt von der durch Elihu repräsentierten indirekten Kritik nicht tangiert werde. Ist das richtig, so dürfen wir ihn für einen dem ursprünglichen Dichter ebenbürtigen Geist halten und die Reden seines Elihu für ebenso der Aufnahme in die heilige Schrift würdig, wie die Reden der drei Freunde; denn wie sie vertritt er unbestreitbare Wahrheiten, aber die Art, wie er sie auf Hiob anwendet, ist eben so verkehrt wie ihre.

Nach diesem muß man also Elihu wegdenken, wenn man die Anlage und die Abzweckung des ursprünglichen Hiobgedichtes verstehen will. Welche Umdeutung der Figur des Hiob gegeben werden muß, wenn man Elihu für einen integrierenden Bestandteil des Buches hält, kann man am besten bei Budde sehen, welcher mit unermüdlicher Arbeit und erfinderischem Scharfsinn ihn für den Dichter zu vindizieren gesucht hat.

2. Der Aufriß des dialogischen Teiles. Den eigentlichen Körper des Gedichtes bildet die Unterhaltung der vier in 2, 11 aufgestellten Freunde, in der man von alten Zeiten her drei Rundgänge des Gespräches unterschieden hat (K. 3—14; 15—21; 22—26); nach ihrer Beendigung redet noch je zweimal erst Hiob (K. 27. 28 und 29—31), dann Jahve aus dem Rauschen des Windes (K. 38. 39 und 40, 6—41, 26). Da der Verf. in 3, 1 den die ganze Unterredung eröffnenden und bestimmenden Schmerzensausbruch Hiobs durch das Wort „danach" in die engste zeitliche Beziehung zu den sieben Tagen und Nächten des Schweigens (2, 13) gestellt hat, und die Begrenzung des Schweigens der Freunde auf die sieben Tage einer Woche nur verständlich ist, wenn am achten Tage oder am ersten der zweiten Woche jene das Schweigen gebrochen haben, so dürfen wir als sicher annehmen, daß mit der Klage Hiobs auch die dadurch veranlaßten drei Reden der Freunde und ihre Erwiderungen durch Hiob, d. h. der erste Rundgang des Gespräches den ersten Tag der zweiten Woche angefüllt hat. Nach der Analogie wird man geneigt sein, den zweiten K. 15—21 auf den zweiten Tag, und den dritten K. 22—26 auf den dritten Tag zu legen. In der That sagt Hiob, wo er im dritten Rundgange zum erstenmale das Wort ergreift (23, 2): „auch heute sind meine Gedanken bitter (l. מַר); meine Hand ist schwer geworden bei meinem Schmerzgestöhn" An dem Texte ist abgesehen von מְרִי, dessen י ein kleines ר war und die Lesung מרר neben מר zur Wahl stellte, nichts zu ändern; denn das scheinbar unbestimmte „ihn" in v 3 versteht sich nach der Mah-

nung des Elifaz „kehre zum Allmächtigen zurück" (22, 23), „erhebe zu Eloah Dein Angesicht" (v. 26) ohne Schwierigkeit. Das Schwerwerden der Hand ist gemeint wie bei Mose Ex 17, 12; die Hand ist ausgestreckt zu Gott, um Linderung und Beschwichtigung der das Gestöhn verursachenden Schmerzen von ihm in Empfang zu nehmen, wie Ps 77, 3 (wo נִגְרָה nach Sept. zu lesen). Beide Male stellt sich der Beter dar als einen, der die ganze Nacht vergeblich zu Gott um Hilfe gefleht hat. Es ist keine Linderung eingetreten, deshalb ist auch heute seine Stimmung eine solche der Verzweiflung. Je natürlicher diese Worte lauten, desto sicherer ist es, daß Hiob den heutigen Tag zeitlich von dem gestrigen unterscheidet und inhaltlich mit ihm gleichstellt. Er bestätigt also die vom Verf. an die Hand gegebene Annahme, daß die drei Gespräche auf den ersten bis dritten Tag nach der Woche des Schweigens verteilt zu denken seien. Das ist aber von Wichtigkeit für die Beantwortung der Frage, weshalb der Dichter die nach Beendigung des Gespräches folgenden beiden Reden Hiobs 27. 28 und 29—31 durch die an 3, 1 anknüpfende Formel „da that Hiob einen weiteren Ausspruch und sagte" (27, 1; 29, 1) von den früheren und von einander geschieden, und weshalb er zwei Reden Jahves aus dem rauschenden Sturmwind mit gleicher Einleitung (38, 1; 40, 6) statuiert und mit jeder ein Bekenntnis der Selbstdemütigung Hiobs, gewissermaßen als Reflex des Eindruckes der Rede verknüpft hat (40, 1—5 und 42, 1—6). Zweifellos nämlich mit der Absicht, daß der Leser die beiden selbstständigen Reden Hiobs K. 27—31 als am 4. und 5. Tage, die Jahves am sechsten und siebenten Tage erfolgt denken soll, wie denn auch nach den sieben Tagen sieben (42, 8), und nicht nach der Kopfzahl (wie 1, 5) drei Opfer von den Freunden gefordert werden. Dann stehen den genau bemessenen sieben Tagen des Schweigens, deren Folter den Hiob veranlaßt, in wilder Erregung sein Leben zu verwünschen, ebenso genau bemessene sieben Tage des Redens gegenüber, an deren Ende sich Hiob in demütiger Selbstverleugnung (אמאס נפשי = ἐφαύλισα ἐμαυτόν S) dem Gotte anheimgiebt, der sich ihm in seiner die traditionelle Vorstellung überragenden Größe gezeigt hat, und doch das Zeugnis empfängt, richtiger von Gott geredet zu haben, als seine drei ihm widersprechenden Freunde. Mit absichtlicher Kunst ist also das Werden der neuen religiösen Erkenntnis durch das Mittel einer siebentägigen Verhandlung veranschaulicht, die sich an den Besuch der Freunde und ihr siebentägiges Schweigen anschließt. Mit Recht hat deshalb schon Theodor von Mopsueste das Buch Hiob mit den Dramen der Griechen verglichen, in welchen die Reden der auftretenden Personen der freien Kunst des Dichters ihre Entstehung verdanken. Auch unser Dichter hat die Unterredner als individuell geprägte Personen erschaut, auch die drei Freunde, trotzdem daß sie dieselben Grundsätze vertreten, wie dem aufmerksamen Zuhörer nicht entgehen, hier aber nicht dargelegt werden kann. Man hat dagegen eingewandt, es fehle die Handlung. Aber das Werden neuer religiöser Erkenntnis des Menschen im Kampfe der Meinungen, im Widerstreite der Gefühle, im Wechsel der Affekte, die durch ein unerhörtes Schicksal erregt sind, in klarem Fortschritt vorgeführt, weshalb soll das nicht als Handlung betrachtet werden, da doch das religiöse Erkennen auch ein Handeln ist? Daß Hiob den Schmerzensschrei des K. 3 in 6, 2—7 selbst als ein durch das Wundfieber seines Leidens ihm abgepreßtes Irrereden preisgiebt, daß er in K. 27. 28 den disputatorischen Ausführungen gegenüber, die die Freunde erschrecken, feierlich beteuert, bei der Frömmigkeit als Lebensgrundsatz verharren zu wollen, daß er am Schlusse den Kontrast zwischen seinem früheren Glücke und der grausamen Mißhandlung, die ihm trotz des bewahrten reinen Gewissens gegen Gott und die Menschen vom Schicksal widerfahren ist, mit Farben zeichnet, welche nur die Sehnsucht des Herzens nach dem lebendigen Gott mischen konnte, das alles zeigt doch, daß vor unseren Ohren innerlich gearbeitet wird, daß ein Strom des Lebens vor uns wogt, der nach Überwindung aller Hindernisse das Ziel seines Laufes erreicht.

3. Die Religion Hiobs und seiner Genossen. Hiob ist kein Prophet, den Gott unmittelbar unterrichtet, er hat seinen religiösen Unterricht von Menschen empfangen und damit eine Beschränktheit seines Denkens und Urteilens, von der ihn erst die ureigne Erfahrung von Gott nach 42, 5 befreit hat. Er hat seine frühere Erkenntnis nicht aufgegeben; derselbe Gott, der ihm bisher durch Tradition kund geworden war, ist es, von dem er sagt, jetzt habe er ihn mit eignen Augen geschaut. Es handelt sich also um einen Fortschritt in der Anschauung von Gott, bei welchem die frühere Stufe nicht als Irrtum, aber als Unvollkommenheit erscheint, sofern Gott nicht in seiner ganzen Größe, der Begriff Gottes nicht in seiner vollen Tiefe erfaßt worden ist. Die Religion Hiobs und seiner Freunde ist keine Volksreligion, sondern sie ist die Religion der Weisen, der gebildeten Großen, welche zu einer harmonischen Weltansicht gelangt

sind und sie als den Ertrag ihrer Lebenserfahrung und weit umschauender Beobachtung in Regeln und Sentenzen ihren Erben übermitteln. Man kann sie mit dem Vorsehungsglauben der griechischen und römischen Weisen (z. B. Plutarchs und Senekas) vergleichen, wenn man nur nicht die Energie übersieht, mit der die Gottheit als der persönliche Weltkönig dem persönlichen Menschen gegenüber gefaßt ist, und die Lebendigkeit des religiösen Gefühles, welches in allem Geschehen Äußerungen dieses Gottes sieht und sich durch die Fülle der Mittelursachen nicht hindern läßt, sie als solche zu empfinden. Gott ist der unvergleichlich Weise und Mächtige, der die Welt des Menschen hervorgebracht hat, ihren Lauf nach bestimmten Grundsätzen lenkt. Er ist das sittliche Urbild des Menschen, sofern er mit Freundlichkeit und Erbarmen seinen Geschöpfen zuvorkommt, das Unrecht sei es durch natürliche Konsequenz sich selbst wieder aufheben oder durch phänomenalen Eingriff in den Lauf der Dinge gewaltsam beseitigt werden läßt. Dagegen ruhen seine Augen wohlgefällig auf denen, welche ihm als ihrem Schöpfer und Versorger die Ehre geben, nach seinem Bilde Gerechtigkeit und barmherzige Liebe üben, in Trübsal auf seine Hilfe hoffen; und er bestätigt ihnen ihren Glauben und Wandel durch Fügungen der Errettung aus der Not und durch Sicherung inneren und äußeren Glückes. Der vom Weibe geborene Mensch wiederum ist zwar um seiner natürlichen Sündhaftigkeit willen und, weil Gott und den Geistern gegenüber aus irdischem Stoffe geworden, dem Loose der Vergänglichkeit unterworfen; in bestimmten Zeitmaßen erschöpft sich seine Lebenskraft, sodaß er aushaucht und in das Reich des Dunkels entschwindet; und auch ohne das ist er wehrlos gegen das Verhängnis eines plötzlichen und gewaltsamen Todes. Aber zwischen seiner Empfängnis und seinem Ende hat Gott dem Menschen eine Frist des Heranwachsens, des Wirkens und des Genusses verstattet, welche das Leben doch lebenswert macht. Mit liebevoller Fürsorge bildet Gott sich den Menschen als ein über den anderen sinnlichen Lebewesen stehendes Kunstwerk heran, und erzieht ihn zu dem rechten Lebensverstande. Der aber besteht darin, daß er Gott als seinen und aller Mitmenschen Schöpfer und als Geber alles Guten erkennt, in Demut auch das Übel hinnimmt und auf Gott als Retter vertraut, daß er um seinetwillen sich rein erhält von der Befleckung durch sündliche Begierden und, in dem Bewußtsein von Gottes vergeltender Gerechtigkeit und Erbarmen, im Verkehr mit den Menschen das Recht wahrt und der Bedrückung und Not wehrt. Ob er diesen Verstand lernen will oder verachtet, davon hängt Gerechtigkeit und Frevel, Glück und Verderben ab, welche als unmittelbare Reaktion des göttlichen Wohl- oder Mißgefallens erscheinen. Wer durch Gottesfurcht und Meidung des Bösen als durch die wahre menschliche Weisheit, sich in die auf Gottes unbegreiflicher Weisheit beruhende Eutaxie des Weltalls harmonisch eingefügt hat, der kommt wohlbehalten durch die Welt und glücklich zu seinem Ziele. Das aber ist, daß er vom Genuß eines befriedigten Lebens gesättigt, am Ende seiner Tage zur Ruhe des Grabes eingeht, gleich dem Weizen, der abgeschnitten auf die Tenne gebracht wird, nachdem er in dem reifen Korne das Ziel seiner Bestimmung erreicht hat.

Es liegt auf der Hand, daß eine solche Weltauffassung sich nur da bilden konnte, wo bloß ein eng begrenzter Teil des Menschheitslebens Gegenstand des Interesses war, wo der Mensch noch in unmittelbarer Wechselwirkung mit der von Gott erfüllten Natur stand, wo eine einfache und durchsichtige von den Vätern her überlieferte Ordnung das Gemeinleben regierte, wo der Hausvater für sich und die Seinen sich Gotte direkt verantwortlich wußte, wo noch nicht die komplizierten Verhältnisse der großen Städte und die ehrgeizige und gewaltthätige Politik der Weltdynastien sich wie eine Wand zwischen den Einzelnen und seine Pflicht, zwischen den Menschen und Gott geschoben hatte. Unter solchen einfachen Lebensbedingungen bewährt sich meistenteils durch den thatsächlichen Erfolg das Verhalten der Gottesfurcht und der Meidung des Bösen als die zum Glücke führende Klugheit, das Widerstreben gegen ihre Grundsätze und die darauf gebauten Ordnungen als selbstmörderische Thorheit. Aus Musterfällen und durchsichtigen Schicksalsverkettungen erkennt man die zuverlässige Gerechtigkeit, mit der Gott das Leben der Menschen regiert, und in der Schnelligkeit und Regelmäßigkeit, mit welcher der des Menschen Werk bedingende Naturlauf aus Aberrationen, wie Mißwachs und Teuerung, Gewitterschäden, Sturmfluten, Feuersbrünsten, Vulkanausbrüchen, Epidemien, zum normalen Wege und Stande zurückkehrt, nachdem er in dem betroffenen Lande die Gottesfurcht neu begründet, die Irrenden zurückgebracht, die Tyrannen zu schanden gemacht, die Frommen in demütigem Vertrauen bewährt hat, konnte man nicht bloß die gerechte und erziehende Hand Gottes, sondern auch eine Probe darauf erblicken, daß dem Menschen noch bei Leibesleben widerfährt, was ihm nach göttlicher Rechtsordnung

zukommt. Was man so gelernt, wendet man naturnotwendig, wenn man sie nicht absichtlich ignoriert, um sich nicht irre machen zu lassen, auch auf die Fälle an, die nicht durchsichtig sind. Man kann sich auf das unbekannte Innere, auf verborgene Sünden der Umgekommenen berufen, welche dem alles durchschauenden Gotte offenbar sind. Man kann den einzelnen Menschen im Zusammenhange mit seinen Nachkommen fassen, und so die Zeitfrist, in der der Himmel der göttlichen Gerechtigkeit zur vollen Klarheit zurückkehrt, über den Tod des einzelnen hinaus verlängern. Man kann das lange dauernde Glück des Frevlers durch die außerordentliche Heftigkeit seiner endlichen Katastrophe, das Leiden des Frommen durch die alle seine Wünsche übersteigende Größe seines schließlichen Glückes, man kann beide durch die innere Pein und Angst des bösen Gewissens dort und die friedevolle Gelassenheit des guten Gewissens hier kompensiert denken und so sich gegen alle Angriffe der Spötter und Ungläubigen gedeckt wähnen. Diese Anschauung hat viel Verwandtschaft mit der Religion Israels, und die Reden der Freunde, wenn wir ihnen die aktuelle Beziehung auf den persönlichen Fall Hiobs nehmen, könnten zur Seite der didaktischen Psalmen einen Platz im Liederbuche der israelitischen Gemeinde beanspruchen. Trotzdem ist sie charakteristisch davon verschieden, weil ihr der Begriff der Menschheit und ihrer Geschichte fehlt, in der sich Gott fortschreitend offenbart, um sie an das ihrer Erschaffung zu Grunde liegende Ziel zu führen; es fehlt die Verheißung, welche Israel des Programmes der göttlichen Weltleitung positiv gewiß macht, sodaß es selbst den Gegensatz von Leben und Tod, von Aufblühen und Zerstörung auch des auserkorenen Volkes geduldig ertragen und als notwendiges Mittel dem erkannten Zwecke Gottes einordnen kann. Es fehlt der große Tag Jahves, welcher alle im Laufe der Menschheitsgeschichte geschürzten Knoten löst, alle ungestillten Thränen abwischt, alles unterdrückte Recht wiederherstellt, alles Unkraut und alle Spreu beseitigt, alle Keime gotterfüllten Lebens zur vollen Entfaltung bringt, allem Fragment Gebliebenen die Vollendung schafft und das Seufzen der Kreatur durch Verklärung der Natur in Jubel und Jauchzen wandelt. Aber jene Religion hat Keime in sich, welche nur entfaltet zu werden brauchen, um sie zu vollenden, und handgreifliche Widersprüche, die durch Erweiterung und Vertiefung ihres positiven Prinzips gelöst werden müssen. Zu jenen gehört in erster Linie die energische Erfassung Gottes als des lebendigen persönlichen, mit seiner ganzen Teilnahme dem Menschen zugewandten, und der Beziehung des Menschen zu ihm als einer solchen von Ich und Du, welche dem Frommen ermöglicht, in ihm Freude zu haben und auf ihn zu vertrauen in aller Zeit. Sodann der feste Glaube, daß der Naturlauf und die Kette der Schicksalsfügungen mit allen ihren sonst das Denken verwirrenden Dunkelheiten entselbstständigt, in Gott gesetzt, als Selbstbethätigung Gottes, des sittlichen Urbildes des Menschen aufzufassen seien. Aber eben hier liegen auch die niederzureißenden Schranken, die Lösung heischenden Widersprüche. Ist der den Naturprozeß und die Menschenschicksale allein wirkende Gott zugleich der, der den persönlichen Menschen bildet, zu einem bei aller Furcht doch so zu nennenden vertraulichen Verhältnis durch liebende Fürsorge heranzieht, wie kann der Todeszustand, der doch auch ein von demselben Gotte gesetzter ist, als ein endloses Weilen der gottentleerten Seele im absoluten Dunkel gedacht werden? Heißt es nicht den allmächtigen Gott, den man gesetzt, wieder aufheben, wenn der Tod die Menschen seiner Hand entzieht? Heißt es nicht, die tröstliche Wahrheit, daß der Fromme Gotte persönlich wert, ein Moment im göttlichen Bewußtsein werden kann, widerrufen, wenn der in seiner persönlichen Gemeinschaft Ausgereifte, sobald er gestorben, der Bethätigung Gottes an ihm entrissen ist und Gott doch nachher derselbe Gott bleiben soll, der er zuvor gewesen? Und welchen Schein wirft dieses Ende, sobald es als von Gott festgestelltes Ziel gedacht wird, auf die vorangegangene Gemeinschaft? Ist es Gotte persönlicher Ernst damit gewesen, hat er sich wirklich dem Menschen als sein beseligendes Gut gegeben, oder war es nur eine leere, noch dazu von Gott selbst hervorgebrachte Einbildung des Menschen? Wiederum die Vertraulichkeit des Verhältnisses, in welchem der Fromme zu dem Allweisen und Allmächtigen steht, der nach den Grundsätzen urbildlicher Sittlichkeit den Lauf der Natur und der Menschengeschicke lenkt, erweckt naturgemäß den Trieb, nach dem Maße der eignen sittlichen Erkenntnis bei aller demütigen Furcht vor der überragenden Weisheit Gottes die göttlichen Fügungen nachzurechnen und als gerecht zu erproben. Aus Rettungen und aus Vertilgungen, die dieselbe Generation erlebt, die auch die Unterdrückung des Unschuldigen und das Gedeihen des Frevlers mit angesehen hat, ist das gerechte Gericht Gottes zu erkennen, dadurch lehrt Gott die Menschheit das Recht. Er läßt sich die Bosheit entwickeln und die Gerechtigkeit sich im Leiden vollenden, aber er hat beides in feste Maße gefaßt, und man darf seines Eingriffes in geduldigem Vertrauen harren. Aber wie lange kann man

harren? Doch nur bis an das Ende des Lebens, vor dem man niemand glücklich preisen, über keinen ein definitives Urteil fällen kann. Aber wenn nun der Tod den erfolgreichen Frevler der strafenden, den unschuldig Geplagten der rettenden Hand Gottes entzieht, wenn mit der Generation auch das Andenken an die noch ungebüßte Schuld, an die noch nicht gerechtfertigte Unschuld stirbt, soll man auch da noch auf das gerechte Gericht Gottes hoffen und wem kommt es zu gute? Die Bösen und die Unschuldigen selbst trifft es nicht mehr, die künftigen Generationen verstehen es nicht mehr; kurz die so sich etwa erzeigende Gerechtigkeit des nichts vergessenden Gottes ist dann eine spezifisch andere, als die er von den Menschen fordert, die er sie lehrt, die er der Thesis nach ihnen durch seine Fügungen bestätigt. Ist sie aber eine spezifisch andere, dem Menschen trotz seiner Gottesbildlichkeit unverständliche, so kann sie auch als die auf den Unterschied von böse und gut in der Menschheit gar keine Rücksicht nehmende Selbstherrlichkeit des absoluten Despoten gefaßt werden; und die zahlreichen Fälle, in denen ganze Menschengruppen trotz des unter ihnen bestehenden Gegensatzes von Schuldigen und relativ Unschuldigen, von Verantwortlichen und Unverantwortlichen durch dieselbe Plage hingerafft werden, oder ein durch blutige Eroberungen ihnen aufgenötigtes entwürdigendes Sklavenjoch tragen und auf Kinder und Kindeskinder vererben, als wäre es immer so gewesen und würde auch so bleiben, und andere mehr können dann als gewichtige Instanzen dienen, um die Fälle wieder aufzuheben, in welchen der Glaube das gerechte Gericht Gottes erschaut hat, und so droht die klare Vertraulichkeit des Verhältnisses zu Gott sich in beängstigendes Dunkel zu verwandeln. Es ist klar, daß wenn dieser Glaube durch eklatante Erfahrung erschüttert wird, er sich selbst aufgeben oder sich vertiefen und erweitern, die Keime der Wahrheit entfalten muß, die ich oben aufzeigte. Er muß dazu fortschreiten, das persönliche Verhältnis des Menschen so zu denken, daß auch der Todeszustand ihm als ein Durchgangsstadium zur Vollendung eingeordnet wird, und daß die Menschheit darum für einen die Geschichte abschließenden Tag aufbewahrt wird, wo alle Wege Gottes sich vor ihr rechtfertigen, wie sie es in individuell und zeitlich beschränkten Präludien erlebt und darauf hin geglaubt hat.

4. Die den Dialog umrahmende Erzählung. Aber wie sollen wir uns den eklatanten Fall denken, der geeignet ist, den altväterlichen, das irrationale Dogma von der Beendigung der Angehörigkeit des Menschen an Gott durch den Tod mit sich führenden Glauben zu erschüttern, und zum Langen nach trostvollerer Wahrheit zu reizen? Offenbar am besten so, daß ein exemplarischer Bekenner dieses Glaubens, dessen Wandel in Gottesfurcht, in sittlicher Selbstzucht, in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit allgemein bekannt und ihm selbst wie allen anderen durch stets sich gleichbleibenden Segen des Ergehens göttlich bestätigt ist, plötzlich durch eine auffallende Häufung ungewöhnlicher, sich als direkte göttliche Verhängnisse darstellender Katastrophen aller seiner, auch der dem Herzen teuersten Glücksgüter grausam beraubt wird; wenn eben derselbe, nachdem er in demütiger Selbstbescheidung sich unter die gewaltige Hand Gottes und ihre Schläge gebeugt hat, wie zum Lohne dafür plötzlich von einer qualvollen und ekelhaften, unheilbaren und zu einem entsetzlichen Tode führenden Krankheit befallen wird, die als eine Gottesstrafe gilt und die man dem Verfluchten anwünscht. Wenn dann endlich derselbe Glaube, den er mit Wort und Wandel bekannt hat, um dieses seines Schicksals willen gegen ihn auftritt, ihn als praktischen Renegaten anklagt, auf die Folter legt und sich anschickt, ihn den Flammen der menschlichen Verdammung als einer pflichtmäßigen Bestätigung des göttlichen Urteils zu übergeben. Dann kommt in der Seele der Glaube, der doch gelebt und als Wahrheit erfahren worden ist, in Konflikt mit der unaufgebbaren individuellen sittlichen Selbstgewißheit, ohne die er selbst nicht Wahrheit wäre; es erhebt sich ein Kampf der Gefühle und der Gedanken, in welchem der Glaube, sofern er praktische Wahrheit ist, sich zwar behaupten mag, aber das Gewand der theoretischen Konsequenzen oder Hilfsvorstellungen, das er bisher getragen, der Zersetzung preisgeben und sich ausziehen lassen muß, um ein besseres zu suchen. Denn nicht der Glaube selbst, sondern die Schranken und die Fehler seiner dogmatischen Fassung waren es, die unter der Maske des Glaubens die individuelle sittliche Selbstgewißheit zu vernichten suchten.

Indem er die Figur des Hiob ersann — denn nach dem alten talmudischen Spruch לא היה וכא כברא אלא משל הוא (Bab. bath. 15[a]) ist Hiob keine Gestalt der Geschichte, sondern der dichterischen Erfindung — und ihm in einem bestimmten Momente seines Ergehens die Freunde zugesellte, schuf er dem Probleme eine ergreifende persönliche Gestalt und den Argumenten zu seiner Lösung persönliche Träger; darum ist beides wahr, daß die gewaltigste Erregung des inneren Lebens in dem Helden der Handlung vor uns dahinflutet, und auch das, was Theodorus und Hoffmann von der rhetorischen Deklamation

sagen, die den Dialog charakterisiert. Denn der Intellekt sucht hier im Wettbewerb der Interessenten ein aufgegebenes Exempel auszurechnen; es ist natürlich, daß mit rhetorischen Mitteln der eine Versuch den anderen nieder- oder übertrumpft. Aber das Problem ist kein rein theoretisch aufgegebenes, sondern es hat Fleisch und Blut angenommen, es tritt in der Gestalt Hiobs auf die Bühne, der sich selbst zum Rätsel geworden ist, dessen Lösung er suchen muß, um sich in seinem Werte zu behaupten, und das seine Freunde und Glaubensgenossen in dem Bewußtsein zu entziffern suchen, daß es sich um Leben und Tod handelt, weil um die Frage, ob sie von Gott richtig oder verkehrt reden.

Wer die organische Verbindung der sieben Tage des Redens mit den sieben Tagen des Schweigens, in die die erzählende Einleitung ausläuft, erkannt und die Überzeugung gewonnen hat, daß nur die Figur und das Schicksal Hiobs, wie sie in K. 1 und 2 gezeichnet sind, den Anlaß zu der Gedankenbewegung, welche die eigentliche Handlung bilden, gegeben haben können, wird hüben und drüben die Schöpfung eines und desselben Dichters sehen und die Versuche für thöricht halten, die man gemacht hat, um die Reden für sich und als das Werk eines anderen Mannes zu verstehen, als der Verf. der Einleitung war. Unter ihnen hat neuerdings Verbreitung gefunden die Annahme, die geschichtlichen Teile K. 1 und 2 und in K. 42 seien die Überbleibsel eines selbstständigen „Volksbuches“ Diese Entdeckung schien so neu und interessant, daß die Annahme sich unversehens in eine konkrete litterarische Thatsache umwandelte, auf die man andere Annahmen bauen konnte. Man hat schon gefragt, wie das Stück wohl ausgesehen habe, das der dichterische Bearbeiter zwischen K. 2 und 42 wegbrach, um es durch seine freie, überaus wertvollere Erfindung, nämlich durch die langen Reden der Menschen und Jahves zu ersetzen, und hat darin den Gegensatz alter volkstümlicher und moderner gebildeter Denkweise gewittert. Man hat dem Volksbuche seine historische Stelle in der altt. Litteratur angewiesen und zu sagen gewußt, daß Ezechiel es schon und noch gekannt habe, daß also der Dichter des Dialoges in die Zeit hinter Ezechiel gehöre. Indessen neu ist diese Ansicht nicht. Neben Pseudo-Origenes, der umgekehrt die Reden für älter als den von Mose geschriebenen Prolog hielt, nenne ich Theodorus, auf dessen Autorität wahrscheinlich Junilius dem Hiob seine Stelle unter den historischen und unter den Büchern mediae autoritatis angewiesen hat. Er scheidet die historische internationaler Verbreitung sich erfreuende Erzählung von dem gerechten Hiob (MSG 66, p. 697 und 698) aufs schärfste von den Reden, die ein ehrgeiziger rhetorischer Litterat ersonnen, und mit denen wie mit anderen Zusätzen er den gerechten Hiob verunehrt und die einfache historiam secundum divinae S. et simplicitatem et subtilitatem propositam durch verba superflua et ad probationem conficta uneingedenk der multa differentia zwischen beiden total verhunzt habe. Wie konnte der wirkliche Hiob die unsinnigen Flüche K. 3 aussprechen, oder Gott solche abenteuerliche Reden über die Wasserbestien halten? Oder wie konnte Hiob seine eine Tochter nach der Ziegenamme des Zeus „das Horn der Amalthea“ nennen? Dieses Beispiel beweise, daß er bei den heidnischen Dichtern in die Schule gegangen und des Willens geworden sei, es ihnen gleich zu thun. Das kann ich verstehen. Dagegen das nicht, wie man von einer richtigen Würdigung der Reden aus den Prolog für etwas anders halten kann, als für das notwendige Werk desselben Dichters. Denn formell offenbart der Szenenwechsel zwischen Himmel und Erde, die Vergegenwärtigung des den Ereignissen vorangehenden heimlichen göttlichen Rates und des ihnen folgenden Verhaltens des Menschen dieselbe dramatische Kunst, wie der Dialog. Durch die Monotonie in der Wiederholung der vier Unglücksfälle durch die Boten (1, 13 ff.), in 1, 6 = 2, 1, in der Rede Satans 1, 11 = 2, 5; 1, 7 = 2, 2, durch die schematischen, in fester Proportion zu einander stehenden Zahlen für die Glücksgüter Hiobs, durch ihre Multiplikation mit 2 bei seiner Wiederherstellung giebt er deutlich zu erkennen, daß er die Figur eines מָשָׁל zeichne; und die Einführung des Lesers in die himmlischen Szenen setzt, wie der euripideische Dramenprolog, ihn in den Stand, für sich selbst die Verwickelung von höherem Gesichtspunkte aus zu überschauen und zugleich das wahrhafte, in Furcht und Mitleid bestehende, tragische Mitgefühl mit dem in Unkenntnis des göttlichen Rates leidenden, ringenden, irrenden Helden zu erzeigen. Es ist doch eine starke Zumutung, daß wir glauben sollen, das sei nicht die Vorbereitung auf die uns jetzt vorliegende Handlung, zu der sie unentbehrlich ist und paßt, sondern zu einem angeblich weggebrochenen und absolut unbekannten Stücke des hypothetischen Volksbuches. Entspricht es nicht der oben gegebenen, aus den Reden geschöpften Skizze von der Religion Hiobs und seiner Freunde als einer der israelitischen eng verwandten, und doch weit unter ihr stehenden, wenn der den Jahve bekennende israelitische Dichter den Hiob und seine Freunde als Edomiter vorstellt,

als Angehörige eines Volkes, dessen Ahnherr ein Bruder Jakobs und, wie Jakob, ein Erbe Abrahams und seiner Religion, nur ohne die auf Jakob beschränkte spezielle Gottesverheißung über die Zukunft war, und daß der Held wie ein Hirtenfürst erscheint, der das Leben der Erzväter fortsetzt? An einem solchen Helden allein konnte der Dichter zeigen, daß die aufrichtige Gottesfurcht außerhalb Israels unbewußt nach der in Israel erwachsenen Erkenntnis als nach ihrer Vollendung taste und lange, oder daß diese Anknüpfungspunkte und offene Stellen in jener finde, gleichwie die Apologeten seit Tertullian ein positives Verhältnis der christlichen Offenbarungswahrheit zu der schöpfungsmäßigen Anlage des Menschengeistes nachgewiesen und damit den Wert jener um so gewisser gemacht haben. Aber auch einzelne Züge, wie das Sühnopfer Hiobs und seiner Kinder (1, 5), die schroffe Zurückweisung des Verlangens seiner Frau, er solle unter Hohn gegen Gott durch Selbstmord sich dem Allgewaltigen entziehen und seine weiteren Henkersabsichten vereiteln (2, 9), lassen sich nur daraus erklären, daß Hiob nachher mit Recht soll sagen können, er sei kein Gottesverleugner (6, 10; 13, 16; 23, 11 f.) und Bildad nur mit Unrecht, daß soweit es sich um seine Kinder handle, ihr Tod verdiente Strafe ihres Frevels sei (8, 4).

Den Hauptanlaß zur Annahme eines älteren Volksbuches scheint mir die Figur des Satans gegeben zu haben, die man mit dem Teufel gewisser deutscher Sagen zusammenstellte, und deshalb für eine dem Volk besonders ergötzliche Phantasiegestalt ansah; denn dann bot sich von selbst der Schluß dar, daß wie Goethe nach dem Vorgange älterer Dichter aus dem Buche vom Doktor Faustus seinen Faust hergestellt hat, so auch dem Dichter unseres Buches ein Volksbuch vom Kampfe Hiobs mit dem Teufel das Material für sein Werk, insbesondere die Unterlage für die Schaffung seines rednerischen Abschnittes geliefert habe. Leider trifft die Analogie gar nicht zu. Denn Hiob und seine Freunde wissen von einem Satan gar nichts, und der Held hat gar kein Bewußtsein davon, daß er gegen Satan zu kämpfen und durch sein Verhalten jenem den Lästermund zu schließen habe. Gott selbst kämpft gegen Hiob, gewiß gerecht — so meinen die Freunde — grausam, ohne giltigen Rechtsgrund — so meint Hiob. Die Vorgänge in der himmlischen Ratsversammlung Gottes, und deshalb auch die Figur Satans, welche allein in den prophetischen Visionen der israelitischen Seher, wie Micha ben Jimla, Jesaja und Sacharja ihr Analogon haben, sind ihnen verborgen; der darin ausgeprägte Gedanke, daß Gott die Geschichte des Menschen mit Rücksicht auf die Welt der Geister über ihm und auf die Kreatur unter ihm ratschlußmäßig leitet, diese im A wie im NT bezeugte Erkenntnis gehört eben zu der Weltanschauung des israelitischen Dichters und zu den charakteristischen Merkmalen, durch die sie sich von der seines Helden als die höhere unterscheidet. Nicht ein Volksbuch, etwa gar ein edomitisches, sondern die nachdenkliche Erwägung der in Israel lebenden Offenbarungserkenntnis hat den Dichter in den Stand gesetzt, den Hiob zu erschaffen und sein Schicksal für den Leser durch die Vorgänge im Himmel in die rechte Beleuchtung zu stellen. Jene hat sofort den persönlichen Anfang aller Menschengeschichte in Abhängigkeit von dem göttlichen Rate gestellt. Auf einen im göttlichen Rate gefaßten Beschluß (Gen. 1, 25) geht die Erschaffung des Menschen als des gottesbildlichen Erdenherrn zurück, auf einen eben solchen (Gen 3, 22) die Vertreibung des sündig gewordenen aus dem Gottesgarten. Aber Adam ist nicht bloß der Stammvater der natürlichen Menschheit und als solcher ein Typus des anderen Adams, Christus, sondern er ist nach demselben Paulus auch ein Vorbild jedes einzelnen Menschen, der durch die Sünde mittelst der Begierde um das Glück seines Lebens betrogen wird. Adam hat die Versuchung durch das Glück nicht bestanden und ist der Züchtigung durch das Unglück verfallen. Versucht wurde er, indem er angeleitet wurde, sein Glück als ein angeborenes Recht zu betrachten, und nicht als ein reines Geschenk der zuvorkommenden Güte seines Schöpfers, und darum die Schranken desselben als eine willkürliche Ordnung, die die neidische Eifersucht einer nur auf sich bedachten Despotie gesetzt habe. Man kann nicht umhin, diesem Adam den Hiob gegenüberzustellen, der angesichts des Verlustes aller seiner Glücksgüter bekennt, daß er nackt und absolut rechtlos in die Welt getreten sei, daß Gottes freie Güte ihm alles geschenkt, und daß Gott nur von seinem Schöpferrechte Gebrauch gemacht habe, wenn er es ihm wieder nahm (1, 21). Hiob ist also das positive Seitenstück zu Adam; die Versuchung durch das Glück ist ihm keine gewesen; dieses hat in ihm die Begierde nicht zu erzeugen vermocht, die über das Maß des von Gott Gestatteten hinaus will (vgl. K. 31). Und während Adam auf die Stimme seines lüstern gewordenen Weibes hörte, um die Stimme Gottes zu vergessen, hat Hiob sich durch die Stimme seines verzweifelnden Weibes nicht verleiten lassen, die eben bezeichnete Stellung zu Gott aufzugeben (2, 10). Daß aber Adam fiel, war die Ver-

wirklichung der Absicht der listigen Schlange, welche dem Menschen durch ihren Zuspruch den gütigen Schöpfer als einen neidischen und auf seine Privilegien eifersüchtigen Tyrannen vorgegaukelt hatte. Darin bewies sie sich als den Widersacher Gottes und des Menschen, welcher Gott die Freude an dem Menschen als dem gelungenen Abschluß seiner Schöpfung verderben will. Man braucht nur den Satan des Buches Hiob daneben zu halten, der dem Jahve die Freude an seinem Frommen nicht gönnt und diesen dadurch zu Fall zu bringen sucht, daß er ihm statt des gütigen und gerechten Menschengottes, an den er geglaubt, das Bild eines launenhaften und grausamen Tyrannen vor die Augen malt, um zu erkennen, woher der Dichter den Satan und seine Rolle in dem himmlischen Rate geschöpft hat. Es bedarf nur einer geringen Überlegung, um dem, was nach Gen 2—3 auf Erden sich ereignet hat, eine himmlische Scene voranzudenken, in der Gott sagt: siehe, ich habe dem Adam gottgleiche Herrlichkeit geschenkt, und er dankt mir, indem er sich gehorsam in den Schranken meiner Ordnung hält; in der der Satan antwortet: wie sollte er wohl anders, da er nur deine Stimme gehört hat, die ihn für die Überschreitung deiner Ordnung mit dem Tode bedrohte? Laß ihn einmal eine Stimme hören, die ihn in die entgegengesetzte Richtung lockt, ob er nicht deiner und deiner Ordnung vergessen wird, und in der dann Gott sagt: es sei dir der Versuch gestattet, nur hüte dich jener Stimme den Klang meiner Stimme zu geben, als ob ich das Gebot widerriefe, das ich ihm zu hören gegeben. Auf alle Fälle wurzelt die großartige und gar nicht volksmäßige Anschauung, daß Gottes *πολυποίκιλος σοφία* in der Leitung des Weltlaufes auf die vollkommen gerechte Menschheit gehe, um das Werk der Menschenschöpfung vor den Geistern zu rechtfertigen, die ihm bei der Hervorbringung der Welt bewundernd zuschauten (38, 7), in der Offenbarung, aus der wir Gen 1—3 zu begreifen haben; desgleichen die davon unzertrennliche eines großen Prozesses zwischen Gott und Satan, in welchem diesem verstattet ist, Gott der Parteilichkeit zu verdächtigen, weil er durch noch unverdiente Gaben den Menschen für sich zu gewinnen sucht (Adam), weil er den ausgezeichneten Frommen durch ein ausgezeichnetes Glück vor den Leidensversuchungen bewahrt, die er doch über andere Menschen kommen läßt (Hiob), weil er endlich unter Zudeckung seiner Sünde den Menschen aus verdientem Verderben rettet und in einen neuen Anfang stellt, wie wenn ein angebranntes Scheit aus dem Feuer gezogen wird (Josua in Sach 3), und wo Gott seine Unparteilicheit darin erzeigen muß, daß er dem Satan gestattet, seinen Rechtsschein durch seine Künste zu realisieren, um doch schließlich beschämt zu verstummen. Hat aber der Dichter im Gedanken an Adam, den durch die Schmeicheleien des Satans den Versuchungen des Glückes erlegenen Menschentypus (denn nach 31, 33 kennt er sogar Adams Feigenblatt und sein beschönigendes Leugnen), die Gestalt des Hiob geschaffen als den Typus des im Glücke bewährten, vom Satan beneideten und angefeindeten und darum durch das Unglück zu versuchenden Menschen, so verstehen wir auch, daß er seinen Helden nicht wie seine Freunde nach seinem Geschlechte, sondern mit einem Namen von appellativischer Durchsichtigkeit bezeichnet, der aus der Geschichte Adams geschöpft ist. Schon der Talmud (Bab. bathr. 16[a]; Nid. 52[a]) weiß, daß איוב der Gegenpol zu אויב ist; Gott behandelt den Hiob wie seinen אויב (13, 24, vgl. 19, 11), der er doch nicht ist. Aber der Leser weiß aus dem Prologe, daß nicht Feindschaft Gottes, sondern die des Satans in dem Schicksal zum Ausdruck kommt, das ihn umfangen hält; Hiob ist der Angefeindete Satans, an ihm kann man in concreto sehen, was die Feindschaft Satans zuwege bringt. Wenn man erwägt, daß Gen 3 die Geschichte des Weibessamens unter den Gesichtspunkt der אֵיבָה zwischen ihm und der Schlange gestellt wird, welche schließlich trotz aller Verwundung des Menschen mit der Zerschmetterung der Schlange enden soll (v. 15), so gab es für den Helden unseres Buches, welcher typisch diese אֵיבָה getragen und trotz aller Wunden siegreich daraus hervorgegangen ist, keinen signifikanteren Namen als den von derselben Wurzel abgeleiteten איוב. Um der übrigen Namen willen, die so nicht zu begreifen sind, eine Volkssage oder ein Volksbuch anzunehmen, das wäre gerade so berechtigt, wie wenn einer den Umstand, daß Jesus den Reichen, in dessen Seele wir doch hineinsehen, *πλούσιόσ τις*, dagegen den Armen, dessen Seele uns verschlossen bleibt, Eleazar genannt hat, aus dem Gebrauche einer Geschichte des Lazarus erklären wollte.

5. Die Absicht. Ist aber der Erzählungsrahmen ganz und gar die planvolle Erfindung unseres Dichters, so muß man auch lediglich ihm entnehmen was er will. Ich halte es für verkehrt, wie Delitzsch in der 2. Aufl. der RE nach der Bibel ein Schema der Leiden aufzustellen, die Gott über den Menschen kommen läßt, und zu fragen: ist das Leiden Hiobs ein Straf-, ein Züchtigungs-, ein Prüfungsleiden, und was will der Dichter darüber lehren? Denn die Grenzen fließen in einander; und sowie der Prolog Gotte das Wissen um Hiobs Lauterkeit beilegt und

dem Satan den Zweifel, könnte man vielmehr sagen, das Leiden Hiobs hat seinen Grund darin, daß Gott ihn als *μάρτυς* gebrauchen will, um den Satan seiner Lüge und seiner Ohnmacht zu überführen, er leidet wie ein Märtyrer um Gottes willen und zu Gottes Lobe (vgl. Budde). Noch wunderlicher ist es, wenn man im Buche Hiob die Frage bejaht findet, ob es „lohnlose Frömmigkeit“ gebe. Wir glauben der Wahrheit, weil sie unseren Geist befriedigt, aber wir scheiden diese Befriedigung nicht als seine Belohnung von dem Verhalten des Glaubens an sie; sie ist vielmehr die lebendige Wirkung der Wahrheit selbst, und niemand glaubt an etwas als wahr, ohne daß es ihn befriedigt. Wir glauben an Gott, weil uns der Glaube beseligt; die Seligkeit ist nicht der Lohn des Glaubens, sondern ist die lebendige Wirkung des im Glauben erfaßten Gottes selbst, denn in seinem Begriffe liegt dieses, daß er das seligmachende Gut für den Menschen ist. Es ist die größte Thorheit von einer uninteressierten Frömmigkeit zu sprechen, da sie doch die Wahrnehmung des höchsten Interesses der von Gott und zu Gott geschaffenen Seele ist. Nicht nach seinen verlorenen Schafen und Kameelen verlangt Hiob, als nach dem schuldigen Lohne für seine Frömmigkeit, sondern nach der Gewißheit, einen gnädigen Gott zu haben, d. h. nach dem wahren Gott, dessen Gesinnung gegen Hiob der Prolog zeichnet; jene ist ihm erschüttert, weil er nur Zorn von Gott zu erfahren glaubt. Auch das ist verkehrt, wenn man das Buch Hiob als eine Etappe in dem Gedankenprozeß begreifen will, der durch die Prophetie angeregt, die angebliche starre Vergeltungslehre des ATs oder des alten Israels zu erweichen oder zu brechen gesucht habe. Der Dichter hat Hiob außerhalb des Gebietes des göttlichen Verheißungswortes gedacht, in welchem er selbst mit seinen Lesern steht, auf einer Religionsstufe, wo der lebendige Gottesglaube des Individuums die Stützen seiner Selbstgewißheit in den Erfahrungen des von Gott gelenkten sinnlich wahrnehmbaren Weltlaufes suchte, und der Blick über den Tod nicht hinausreichte. Eben darum sagt Satan sofort, die Gottesfurcht Hiobs sei nicht als die sittliche That freier Selbstunterordnung des Geschöpfes unter den urbildlichen Schöpfer erwiesen. Die von den Vätern überkommene und als Klugheit empfohlene Lebensform habe er beobachtet und durch außerordentliche Glücksfügungen als probat bestätigt bekommen. Sobald Gott von seinem absoluten Schöpferrechte wider ihn Gebrauch mache und zulasse, daß die sinnliche Gestalt seines Schicksals seinem Glauben widerspreche, werde Hiob diesen wie einen eitlen Wahn von sich thun und wie einen entdeckten Betrug Gotte vor die Füße werfen. Aber indem Hiob Gotte demütig die Ehre giebt, als ihm sein Besitz gewaltsam genommen ist, und, als er darauf von der entsetzlichen Krankheit gequält wird, sein gegen Gott empörtes Weib wegen ihrer Gottesleugnung schilt und den Willen bekundet, von Gott auch das Übel hinnehmen zu wollen, beweist er, daß die Gottesfurcht in seinem persönlichen Innenleben wurzelt und daß er sich nicht von ihr abbringen lassen wird, was Gott auch über ihn verhängen möge. Wäre er nun gestorben, so hätte Gott den Satan als überführten Lügner schelten können; aber für Hiob selber und seine Genossen, die nicht in den Himmel hineinsahen und keine Hoffnung der Auferstehung hatten, wäre das Ende Hiobs ein quälendes Rätsel geblieben. Und doch hat der Dichter, der den Tod Hiobs durch einen besonderen Vorbehalt Gottes (2, 6) verhindert werden läßt, sicherlich eben deshalb auch den Fall denken können, daß ein Frommer am Aussatze dahinstirbt. Damit auch für solche Fälle die Lehre und der Trost gelte, die er an Hiob veranschaulichte, hat er die Krankheit seines Helden als eine solche gezeichnet, welche nach dessen eigener Empfindung unter den peinlichsten Qualen dem vorzeitigen Tode sicher entgegenführt und nach menschlicher Erfahrung unheilbar ist. Der kranke Hiob fühlt sich als dem Rachen des Todes anheimgefallen. Es würde also nicht weiter führen, wenn der Dichter uns nach der Analogie der beiden ersten eine dritte Szene im Himmel vorführte. Denn Satan würde sagen: lieber ein lebendiger Hund, als ein toter Löwe (Koh 9, 4), rühre nur einmal sein Leben an, ob er dir nicht fluchen wird! Denn über den Tod hinaus zu erzählen und die Wiederherstellung aus ihm zu veranschaulichen, wäre gegen alle dichterische *σωφροσύνη* gewesen. Die Väter der Katene sagen deshalb mit Recht, das Verbot an den Satan, Hiobs Leben zu nehmen, sei deshalb ergangen, damit Gott Raum bleibe für eine diesseitige Wiederherstellung seines Frommen vor der allgemeinen Auferstehung. Wiederum eine dritte Himmelsszene einzufügen, in welcher dem Satan die zeitweise gestattete Macht über Hiob durch feierliches Urteil wieder entzogen würde, war abgesehen von dem eben Gesagten überflüssig, weil nach 2, 3. 7 jeder Leser imstande war, in der göttlichen That der Wiederherstellung 42, 10 ff. den geschichtlichen Vollzug solchen Urteiles zu erkennen.

6. **Die organische Verknüpfung des Dialogs mit der Erzählung.** Aber die Versuchung Hiobs ist damit nicht zu Ende, daß er seinem Weibe gegenüber das Murren

gegen Gott von sich weist und sich in Geduld dem göttlichen Verhängnis unterwirft. Bei der Autorität des Mannes gegenüber dem Weibe und der offenbaren Unfrömmigkeit des Ausbruches ihrer Verzweiflung konnte diese Versuchung an seiner Seele nicht haften und seine Gedanken und Reden beirren. Viel schwerer, ja der Gipfel der Versuchung ist, daß ihm Autoritäten, wie er selber eine war, Autoritäten und Vertreter desselben Glaubens, den auch er bekannt und gelehrt hat, nämlich seine Freunde durch siebentägiges Schweigen zu erkennen geben, daß ihr Glaube für sein Schicksal keinen Trost hat, daß es ein Rätsel ist, dessen Unheimlichkeit dem natürlichen Mitleide den Mund schließt, weil es fürchten muß, sich gegen Gott zu versündigen, der den notorischen Frommen wie einst Adam durch jähen Sturz aus dem Paradiese seiner Gunst vertrieben und durch entsetzliche Krankheit als Beute eines vorzeitigen, qualvollen Todes gezeichnet hat. Und vollends, wenn diese selben Autoritäten den nachher von ihm selbst als fieberndes Irrereden bezeichneten Ausbruch des Gefühles der Gottverlassenheit, das ihr Schweigen erweckt hat und in welchem er das Leben verwünscht, das in solches Schicksal auslaufen sollte, als einen Beweis dafür festnageln, daß die Trostgründe seines eigenen Glaubens nach seinem eigenen Gewissen auf ihn nicht anwendbar sind (4, 3 ff.), und daß eine geheime Versündigung im Verkehre mit Gott, z. B. eine unmutige Selbstverwünschung wegen gekränkten Übermutes (5, 3, wo mit Sept. die 3. Person, also ויקב herzustellen ist), Gott veranlaßt haben könne, ihm ad oculos zu demonstrieren, welch ein Nichts der sterbliche Mensch, der Lehmhüttenbewohner vor ihm sei (4, 17—21). Je mehr es die Sätze des eigenen Glaubens sind, die ihn verurteilen, der seiner Unschuld gewiß ist, je gerechter der Schein des Rebellen gegen Gott ist, den sein unverdientes Schicksal auf ihn wirft, desto gewaltiger ist der Kampf der widerstreitenden Gefühle und Gedanken, die sich nun in Hiobs Seele erheben und die der Dichter mit unvergleichlicher Kunst in dem dialektischen Kampfe der Redenden zum Ausdruck bringt. Der Glaube, in dessen Fassung er mit den Freunden übereingestimmt hat, und die Gewißheit der Lauterkeit seiner Frömmigkeit sind in die feindseligste Spannung geraten. Jenen kann er nicht aufgeben, weil er die Lebenswurzel seines sittlichen Verhaltens war, durch das er ein gutes Gewissen hat, und dieses wieder preiszugeben vor dem ihm entgegengehaltenen Verdikte des Glaubens, würde diesen zur Heuchelei machen. Nach dem gemeinsamen Glauben ist in dem engen Ausschnitt des Weltlaufes, der dem Blicke des sterblichen Menschen unterliegt, die Gerechtigkeit des Weltregenten offenbar, und das diesseitige Endschicksal des Menschen ist der erschöpfende Ausdruck für seinen Wert vor Gott. Unbeschadet also und vielmehr kraft seiner Gerechtigkeit hat sich der gütige Gott, der sich vor den Menschen zu ihm als seinem untadeligen Knechte bekannte, in den unerbittlichen Strafrichter verwandelt, der ihn als verurteilten Verbrecher vor den Mitmenschen an den Pranger stellt. Aber Hiob hat seine Gottesfurcht und Treue nicht verleugnet; also hat Gott sich ohne gerechten Grund gewandelt, und soll er beide Gestalten Gottes als Ausdruck eines kontinuierlichen Willens denken, so graut ihm vor der unentrinnbaren Notwendigkeit, die frühere Freundlichkeit als die bloße Maske der endlich offenbar gewordenen Feindseligkeit aufzufassen. Er verzehrt sich vielmehr in Sehnsucht nach dem freundlichen Gotte, dessen Bild er noch im Busen bewahrt und dessen Wahrheit ihm durch seine frühere Seligkeit verbürgt ist. Aber auch den gerechten Gott kann er nicht lassen; je deutlicher auf sein sichtbares Verfahren gegen Hiob hin die Glaubensgenossen ohne eigenen Beweis ihn verurteilen und die öffentliche Meinung einen Justizmord an ihm begeht, desto notwendiger ist ihm Gott als der Einzige außer ihm, dessen untrügliches Wissen seine Unschuld kennt. In der Appellation an den im Himmel thronenden Gott, der nicht dulden kann, daß sein gegen Hiob ungerechtes Walten auf Erden von den Menschen als Rechtsgrund für eine ungerechte Hinrichtung desselben Mannes ihrerseits ausgenutzt wird, beweist Hiob nicht bloß seine Sehnsucht nach dem lebendigen Gotte, sondern auch, daß trotz aller anders lautenden disputatorischen Thesen und apagogischen Schlußfolgerungen sein Herz Gott nicht ohne seine untrügliche Gerechtigkeit denken kann, so sehr er auch darüber klagen muß, daß Gott für sein Geschrei über Gewalt kein Ohr habe. Gewiß hat der fieberkranke Mann, wie der Dichter durch בשפתיו andeutet (2, 10), wie Hiob selbst nicht bloß Gotte gegenüber, sondern auch im Gespräche zugiebt, in der Hitze des Kampfes und des vergewaltigten guten Gewissens Äußerungen gethan, welche dem frommen decorum als titanische Überhebung oder irreligiöse Kritik des Heiligen klingen; aber dann steht ihm nicht sein Gott, der lebendige, wahre Gott vor Augen, sondern der Gott, den bei der Anwendung der alten Glaubenstheorie auf sein Schicksal die logische Konsequenz erzeugt hat, ein Gedankending, ein Wahngebilde. Nicht Gotte, nicht dem Gottesglauben, den er als beseligende Wahrheit erprobt hat, gilt sein Kampf, sondern der

vergänglichen Schale, in der er noch steckt; sein Glaube rüttelt und pocht an den Riegeln, die ihn gefangen halten. Es ist unbegreiflich, wie man hat sagen können, in den Reden habe Hiob seinen Abfall von Gott vollzogen (Laue); da doch der Dichter, so lange man seinem Hiob nicht einen neuen selbstgedichteten substituiert, am Ende des Dialoges, da die Freunde verstummen, seinem Helden einen feierlichen Schwur des Inhaltes in den Mund legt, daß er bis zum letzten Atemzuge an dem festhalten werde, was seine Tugend, seine Gerechtigkeit gewesen und worin er sich beseligt gefühlt (27, 1 ff.), d. i. der Wandel in Gottesfurcht, das sei die einzig wahre Weisheit für den in den unergründbaren Kosmos Gottes gestellten Menschen (28, 28). Indem der Dichter durch dieses feierliche Bekenntnis die Verhandlung mit den Freunden abschließt, giebt er deutlich zu verstehen, daß Hiob ebenso wie die leichtere Versuchung durch das Weib, auch diese schwerste durch das Schweigen und durch die Reden der Freunde siegreich überstanden hat, ohne daß das Rätsel seines Schicksales sich gelöst hätte. Es bedarf deshalb nur noch der Rekapitulation dieses Rätsels in einem gesammelten und doch vom Schmerze der Sehnsucht erfüllten Rückblicke auf das so beschaffene Ergehen und das so beschaffene sittliche Verhalten, in deren Beieinander die Harmonie einer das Widerstrebende zusammenknüpfenden עצה vermißt wird, um das Eintreten des redenden Gottes vorzubereiten.

7. Die Gottesreden. Mit bewußter Absicht hält der Dichter die Vorstellung einer Theophanie oder einer Vision ferne, wie sie der israelitische Prophet erlebt, um den himmlischen Rat in verständlichem Bilde zu erschauen. Denn Hiob steht nicht im Gebiete der Heilsoffenbarung, sondern auf dem der Naturoffenbarung. Dieser ist es eigen, daß der Mensch in einem Augenblicke das Viele der Naturerscheinungen in seinem lebendigen ewigen Grunde zusammenschaut, und daß emporgehoben durch diese Intuition er in der Bewegung der Erscheinungen die Stimme Gottes vernimmt. Vorbereitet zur Erhebung über das, was die Augen sehen und was die Menschen sagen können, lauscht das geistige Ohr Hiobs gespannt auf den Athem des lebendigen Gottes, und siehe, das Rauschen des Windes wird ihm zur vernehmlichen Sprache Gottes. Aber was er vernimmt, ist dann nicht etwa ein göttlicher Unterricht über die Anschwärzungen Satans und die unveränderliche Liebe Gottes, die ihn eine kurze Zeit habe leiden lassen, um jenen zu widerlegen, und die ihn nun um so herrlicher trösten wolle. Dann hätte Satan mit Grund über foul play klagen können; nein, wenn Satan als falscher Ankläger erscheinen sollte, so mußte sich Hiob unter denselben Bedingungen bewähren, unter denen seine Frömmigkeit stand, als Satan sie verdächtigte. Hiob lernt und erfährt deshalb im einzelnen gar nichts, was er nicht wüßte oder im gewöhnlichen Laufe der Dinge nicht ergründen könnte, aber er wird zu einer Zusammenschau des ihm offenbaren Weltwaltens Gottes als einer wundersamen Ökonomie emporgehoben, welche sittliche und natürliche Zwecke zur Verherrlichung Gottes verfolgt, und welche Gebiete umfaßt, die über den Horizont der Weltkenntnis und Weltthätigkeit des Menschen zu weit hinausliegen, als daß er sie nachrechnen könnte. Von ihr zu sagen, daß sie auf keinem weise und gerecht entworfenen Plane beruhe (38, 2), und daß sie zu keinem der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes entsprechenden Ziele gelangen könne, das könnte nur einem anderen Gotte zustehen, der der Gründung und Lenkung der Welt von Anfang mit überlegener Kritik zugesehen hätte und die Macht besäße, eine bessere Welt zu schaffen; nicht dem Menschen, der dem allgewaltigen Weltschöpfer und Erhalter sein Dasein verdankt. Nachdem diese Rede Gottes nach der Traumdeuterregel Gen. 41, 32, um definitive Gewißheit zu schaffen, sich wiederholt hat, ergiebt sich Hiob in der Erkenntnis, daß sein Gott Alles kann, auch das von ihm in seiner Verzweiflung für unmöglich Gehaltene und doch Ersehnte, mit dem unumwundenen Bekenntnisse, daß er getadelt habe, was er nicht verstand, freiwillig in die Stellung zurück, die dem Geschöpfe geziemt, das seinen Schöpfer ehren will (42, 2 ff.). Und Gott wieder setzt ihn in die Stellung seines Knechtes und Wahrheitszeugen wieder ein, indem er an seine Fürbitte die Verschonung der drei Freunde bindet, ein deutliches Zeichen, daß ihre Versündigung gegen Gott in ihrer Anfeindung Hiobs bestanden hat. Als der Vertraute Gottes fungiert Hiob, indem er für seine Freunde bittet, als solchen erkennen sie ihn in derselben Gestalt an, die sie vorher veranlaßte, ihn für einen Rebellen gegen Gott zu halten. Wenn erst danach die äußere Wiederherstellung geschieht, so lehrt das indirekt aufs unzweideutigste, daß Hiob, auch wenn er statt dessen gestorben wäre, im Tode von Gott für eine den Widerspruch seines Schicksals vor ihm und seinen Genossen auflösende Wiederherstellung aufbehalten sein würde. Jene ist nur ein die ewige Vollendung als Angeld verbürgendes Zeichen. Im übrigen soll die Rede Gottes an Elifaz 42, 7 von der im Windesrauschen ergangenen an Hiob getrennt und als ein Orakel gedacht werden, das an einer heiligen

Stätte erfragt oder, nach der Analogie von 4, 12 ff., dem Elifaz in einem Traumgesichte der Nacht zu teil geworden ist.

Hiob hat also gelernt, seinen alten Gott viel größer und mächtiger zu denken, ihm vielmehr zuzuglauben, als die Fassung seines bisherigen Glaubens zugelassen hat, ihm also insbesondere auch die Realisierung dessen zuzutrauen, was er als befriedigende Lösung seines Kreuzes ersehnt, in freier Phantasie entworfen, aber als unbegründet und unmöglich zurückgewiesen oder auch als Postulat im Inneren bewahrt hat.

8. Die Versuche Hiobs sein Schicksal zu begreifen. Zur Bestätigung dessen, was ich oben über das Tasten und Langen nach höherer Wahrheit in der Gedankenbewegung Hiobs gesagt habe, muß ich mich an dieser Stelle, wo eine Analyse des Dialogs nicht gegeben werden kann, auf wenige kurze Andeutungen beschränken. Hiob erklärt seinen wilden Aufschrei Kap. 3 in der Erwiderung Kap. 6 aus der unerträglichen Schwere seiner Heimsuchung (6, 2—6), welche seine Seele jedes Friedens beraube (v. 7), weil die dem Gläubigen zustehende Hoffnung einer künftigen Erleichterung durch das unaufhaltsame Schwinden seiner Lebenskraft (v. 11 bis 13) absolut unmöglich gemacht ist. Er kann sein Leiden deshalb nicht mehr, wie er es nach dem Gebote der Frömmigkeit (4, 3—7) bisher gethan hat, als eine vorübergehende Periode der Züchtigung ansehen, hinter welcher eine andere der Befreiung aus der schlagenden Hand Gottes (6, 9), der Aufatmung und der Erholung winke (v. 10[a]). In dem Falle würde er, statt verzweifelt zu schreien, ohne weich zu werden (l. mit Sept. אחב׳), die Festigkeit und Unerschütterlichkeit einer Mauer erzeigen (l. כחומה 6, 10). Also die in seinem Falle offenbare Unmöglichkeit einer diesseitigen Wiederherstellung zusammen mit dem Dogma, daß der Tod auch den Frommen dem Auge und der Hand Gottes entziehe (7, 6—10), machen es ihm unmöglich, die Zuversicht im Leiden zu erzeigen, die der Glaube fordert (4, 3 ff.) und ermöglicht. Und doch lehrt die Erfahrung dieses Glaubens, daß Gottes Zornaffekt sich erschöpft und der Stimmung des Mitleides mit dem Geschöpfe, das so lange gelitten, Platz macht (4, 17 ff.; 8, 21 f. u. ö.). Sollte, wenn der Mensch zuvor dem Tode erlegen ist, Gottes neu erwachtem Mitleide das Objekt fehlen, an dem es sich erzeigen muß (7, 8. 21)? Und darf nicht speziell Hiob auf eine solche Wandlung in Gott rechnen, er, dem Gott, wenn er nicht tückisch seine Feindseligkeit hinter der Maske der Freundlichkeit barg (10, 13), doch einen Anfang des Lebens bereitet hat, wo er die Huld und Hut seines Gottes (10, 12), wie die liebende Fürsorge des Künstlers für das Gebilde seiner Hand, erfuhr (10, 8—11)? Wenn derselbe Gott nun während er den Unlauteren das Lebenslicht erhält (10, 3), gerade den Hiob, dessen Lauterkeit er doch kennt (10, 7), also das gelungene Werk seiner Hände unter dem Scheine zerfoltert, als gelte es seine Sünde zu finden (10, 3—6), das Recht der Vergebung nicht braucht (7, 21), dagegen das Recht der Vergeltung, auch der in jeder Entwickelung sich findenden Jugendsünden (13, 26) gegen Hiob so strenge handhabt, als wollte er aus dem natürlich unreinen Menschen durch seine Zucht einen absolut reinen herstellen (14, 4), so behandelt er ihn faktisch nicht wie das von selbst fallende Blatt, dem der natürliche Mensch doch gleicht (13, 25; 14, 1. 2. 5. 6), und dem man billig sein ephemeres Dasein gönnt, sondern wie ein höheres Wesen, von dem Gott absolute Verantwortung fordern kann (14, 3), an dem er keinen Flecken dulden will, dessen Schritte er eifersüchtig bewacht, dessen Fehltritte er sorgfältig vormerkt (v. 16, wo mit Sept. תעבר st. תשמר zu lesen), um volle Buße dafür zu erhalten (v. 17). Welchen Wert muß für Gott ein Wesen haben, um dessen Reinigung er sich so bemüht? Sollte man da nicht meinen, Gott werde, wenn mit dem Eintritte in den Todeszustand die Buße des Menschen vollendet und Gottes Zorn gegen ihn erschöpft sei (14, 13), in Sehnsucht seines Geschöpfes sich wieder erinnern und es in neuer Lebensgestalt aus der Unterwelt zu ungetrübter Gemeinschaft mit ihm wieder hervorrufen, er der doch den wertlosen Baum, wenn er abgehauen ist, zu neuem Leben und Wachstum gelangen läßt (v. 7. 8. 13—15)? In dem Falle würde Hiob hoffnungsvoll bis zum Ende des ganzen Leidensprozesses tragen und harren (v. 14). Man sieht hier deutlich, daß Hiob auf dem Wege ist, den alten Glaubenssatz: „warte deines Gottes in Geduld, weil du seine Hilfe noch erfahren wirst", von dem er K. 6 erklärte, er könne ihm nicht nachkommen, weil angesichts seines nahen Todes für ihn keine Hilfe mehr möglich sei, dadurch zu erweitern, daß er auch den Todeszustand in die Kategorie der Leiden begreift, auf welche die Hilfe Gottes folgt; und, was sehr bemerkenswert ist, nicht in der Art, daß er ein singuläres Postulat für seinen singulären Fall aufstellt, sondern in der Form der allgemeinen Reflexion, ob es für den Menschen überhaupt ein gewissen Naturvorgängen analoges Wiedererwachen aus dem Tode geben könne (v. 10. 12 vgl. mit v. 14[a]). Aber

er muß diese Reflexion wieder aufgeben, weil nach dem Dogma seines alten Glaubens der Tod ein endgiltiges Gottesgericht auf immer ist, eine Verstoßung aus Gottes Gemeinschaft, wie die Vertreibung Adams aus dem Paradiese (v. 20 vgl. Gen 3, 23).

Offenbar hat der Dichter hier den Hiob in der Qual der Erdrückung durch dieses Dogma eine bessere Begründung der Hoffnung auf Überwindung des Todes ahnen lassen, als sie die Philosophen von Platon bis Leibnitz in der Lehre von der Unzerstörbarkeit der unteilbaren und immateriellen Seelensubstanz gefunden haben. Das ist der Gedanke, daß der Mensch, ein Kunstgebilde des Schöpfers und als solches Gotte wertvoll, durch die strenge sittliche Zucht, die Gott an ihm übt und die der Mensch sich in geduldigem Gehorsam und Vertrauen bis in den Tod hinein gefallen läßt, zu einem unaufgebbaren persönlichen Werte und für ein neues Leben unter vollkommeneren Bedingungen würdig wird. Von ferne rührt daran der Satz des Timäus, daß die Seele eine Komposition sei, die für den Fall, daß sie gut gerate, nicht aufgelöst werde; und zu dem Verhältnis des im Tode zu Ende gehenden Lebens der göttlichen Züchtigungen zu dem neuen, dem göttlichen Zorne entnommenen, kann man den Mythus des Sokrates im Phädon vergleichen, nach welchem wir im diesseitigen Leben uns zu den Seligen verhalten, wie die auf dem Schlammboden des Meeres Wohnenden zu den im hellen Sonnenlichte auf den Inseln der Meeresoberfläche Lebenden.

Aber noch andere Versuche macht die geängstete Seele Hiobs in dem Bewußtsein, daß sie auf die Wiederherstellung nicht hoffen darf, weil er der Totenwelt schon angehört (17, 13. 14), und sein Hoffen und sein Harren (v. 15) ausgemachter Maßen nicht mit ihm (v. 16 l. mit Sept. הַעִמָּדִי) zusammen in den Hades hinabsteigen und sich dort als seines Erfolges sicheres Verhalten fortsetzen können. Er selbst erklärt sie für abenteuerlich, dem Spotte der Freunde verfallen (v. 10), die da sagen, er verlange damit nichts Geringeres als eine Verrückung der Weltordnung um seiner Person willen (18, 4); aber so oft er seinen Gedanken freien Lauf läßt (מִדֵּי עֲבָרָיו), sprengen sie die Fesseln seines Herzens (l. mit Sept. מוֹסְרֵי 17, 11), sie machen die dunkle Nacht um ihn tageshell und gewähren ihm tröstliches Licht, ehe die dräuende Finsternis vollends hereinbricht (v. 12). So redet er selbst über die Phantasiebilder, die doch im Zwange der gewaltigsten Seelenerregung entstanden sind. Denn Gottes Schläge, die den Anschein satanischer Feindseligkeit tragen (16, 7—9), sind den Mitmenschen, bei denen er Trost und Beileid zu finden erwartete, zum hinreichenden Rechtsgrunde geworden, ihn vollends als überwiesenen Verbrecher abzuthun (v. 10), ihn, dessen Hand mit keinem Frevel, dessen Gebet mit keiner Lüge befleckt ist (v. 17). So soll denn sein unschuldiges Blut mit ihm begraben werden, das ungesühnte der Vergessenheit anheimfallen und sein Geschrei über Unrecht ungehört verhallen (v. 18)! Das ist für sein frommes Bewußtsein unmöglich; denn er hat ja einen Mitwisser um seine Unschuld in der Verborgenheit des Himmels (v. 19. 20), es kann nicht anders sein, als daß dieser dereinst noch für den Sterblichen bei dem Gotte eintritt, der ihn als Verbrecher geschlagen hat, für ihn eintritt, wie ein Mensch es für seinen Mitmenschen thut, wie es dem Hiob aber von seinen Freunden geweigert wurde (v. 21, wo mit Targ. כבן zu lesen). Aber wie mag das geschehen, wenn Hiob gestorben, sein zum Ungetüm verunstalteter Leib bestattet ist? Hier setzt nun die Phantasie ein: Gott möge, wenn die Totenklage beginnt (v. 22 wo בְּכוּת וּמִסְפֵּד nach Gen 50, 4 zu lesen), wenn der Wind sein Leben entführt hat (17, 1 רוּחַ הוּבָלָה Sept.), die Bestatter zusammengerufen sind (נזעקו), da er keinen anderen Rechtsfreund hat, seinen Leib wie ein ihm anvertrautes Depositum (v. 3 l. mit Olshausen עֲרֻבִּי) vor der natürlichen Verwesung und sonstiger Zerstörung bewahren, um durch dieses Phänomen der Nachwelt das Bewußtsein zu erwecken, daß es mit dem toten Hiob eine besondere Bewandtnis habe und sein Schicksal der Aufklärung noch harre. Denn er nimmt in Aussicht, daß er so für weite Menschenkreise ein portentum sein werde (17, 6 מוֹפֵת), das die Frommen stutzig macht, die Gerechten samt den Frevlern in Erregung versetzt, jene mit dem Erfolge, daß sie im Hinblicke auf dieses Wunder um so getroster bei ihrem gerechten Wandel verharren (v. 8. 9). Dann ist das Zeugnis des Gottes, der den lebenden Hiob verdammt und den ungerechten Menschen als Nachrichtern preisgegeben hat (16, 11), durch das Zeugnis des Himmelsgottes, der auf seine Appellation über seinem Leichnam wacht, für die Nachwelt wieder aufgehoben. Aber die Seele Hiobs hat nichts davon. Es ist deshalb ein notwendiger Fortschritt, wenn er bei der absoluten Verlassenheit von allem menschlichen Troste sich in die ferne Zukunft flüchtet und in dem Gedanken, daß sein Prozeß dort noch zur Erledigung kommen müsse (19, 23. 24), sich den alten ihm vertrauten Gott seines Glückes, den er im Schreine seiner Brust festgehalten hat (v 27 wo כָּלוּ כִלְיֹתַי zu spr.), zum Vertreter erwählt. Während sonst oft der Goel noch erst geboren werden muß, steht seiner

schon im Leben und wird für ihn den längst gestorbenen endlich öffentlich auftreten (v. 25, wo על עפרי herzustellen); und entsprechend seiner Appellation an diesen Gott (אשר אחזה לי v 27), wird Hiob ihn auch zu sehen bekommen (אחזה א' v. 26), nachdem er entledigt ist (אחר עורי, Inf. von עור, konstr. wie 21, 3) dieser Umknebelung (נקפה wie Jes 3, 24, d. i. seines verunstalteten, ihn an jeder Bewegung hindernden Leibes) und von seinem Fleische. Hier ist offenbar eine Beziehung gesetzt zwischen dem, was Gott hier oben auf Erden thut, um das Andenken des Frommen zu reinigen, nnd zwischen der im Hades weilenden nackten Seele; die letztere erfährt eine ihr Sehnen stillende, die Stimmung der Befriedigung herstellende Einwirkung von ihrer Rechtfertigung. Schwerlich denkt Hiob sie aber auf sich beschränkt; unwillkürlich werden doch auch die nach ihm gestorbenen Freunde als davon betroffen gedacht, wenn er ihnen sofort zuruft, auf ihre eigene Seele bedacht zu nehmen und nicht tötliche Schuld auf sich zu laden, es gebe einen Richter (v. 28. 29). Auch hier ist offenbar, daß die in der Hoffnung Israels verbürgte Bewahrung des Leibes und der Seele für eine künftige definitive Selbstbeweisung Gottes, bei der die Gerechten sein Angesicht zu schauen bekommen, von dem unter dem Banne des hoffnungslosen Dogmas stehenden Hiob langend und tastend, aber mit steigender Zuversicht geahnt wird. Der Trieb dazu ist die lebendige religiöse Gewißheit von dem gerechten Gotte und dem persönlichen Verhältnisse des Frommen zu ihm; und doch können wir bei Hiob alle die Gedankenelemente wiederfinden, die Kant in seiner frostigen und mühsamen Rechnung vom unendlichen Fortschritt der Erfüllung des kategorischen Imperativs durch die Tugend, von dem ens realissimum, das die Proportionalität von Tugend und sinnlichem Wohlsein verbürge, und von dem hierin bestehenden summum bonum verwendet hat.

Zuletzt ist noch der Kritik zu gedenken, die an dem Dogma von der diesseitigen sichtbaren Vergeltung des gerechten Gottes geübt wird. Das augenscheinliche Glück des Frevlers wird nicht durch das etwaige Unglück seiner Nachkommen wieder gut gemacht; ihm selbst sollte vergolten werden, aber der Tod rettet ihn ja vor dem Unglücke seiner Nachkommen (21, 7—21). Wenn man bedenkt, daß derselbe Tod des glücklichen Tyrannen und des unglücklichen Armen Leben definitiv endet, wie kann man dann noch sagen, Gott lehre die Menschen durch die Gestaltung ihrer Geschicke das Recht (v. 22—34). Nun gar, wenn Gott dagegen gar nicht reagiert, daß etwa eine gewaltsam unterjochte Bevölkerung ein darbendes Sklavenleben in ihrer Heimat führen muß, wo an jedem Platze das ungesühnte Blut ihrer Angehörigen zum Himmel schreit (24, 2—12); oder wenn er einen notorischen Gewaltmenschen von böser Krankheit, die schon als Gottesgericht von den Zeitgenossen begrüßt war, unerwartet wiederherstellt, und zwar mit dem Erfolge, daß seine begehrlichen Augen wieder ihre alten Wege einschlagen (v. 18—23), so wird der Spruch des Glaubens: „wartet nur ein wenig, Gott wird bald eingreifen" zum Hohne (v. 24. 25). Aber diese ganze Ausführung steht unter der Frage (24, 1): „warum sind vom Allmächtigen her nicht feste Zeitmaße erspäht (נצפנו) worden, und warum haben seine Freunde seine Tage nicht zu sehen bekommen" (חָזוּ)? D. h. Hiob würde das unthätige Zuschauen Gottes beim Toben der Tyrannen, beim Leiden der Unschuldigen verstehen können, wenn die Menschengeschichte in Äonen verliefe, die durch göttliche Tage der Gerichtsentscheidung ihr positives, seiner Güte und Gerechtigkeit entsprechendes Ende fänden, und wenn die Gottvertrauten diese von Gott in Aussicht genommenen Tage auch im Voraus schauten. Nun wohl, Israel hat צפים und חזים, die wie bestellte Wächter auf den Tag Jahves warten und sein sicheres Nahen verkünden, um die Sünder zu schrecken und die Gebeugten zu trösten. Also auch nach dieser Seite veranschaulicht Hiob, wie das gottgeschaffene Menschenherz sich nach der Offenbarungswahrheit in Israel streckt; und gewiß hat der Dichter diese positiven Versuche, den alten Gottesglauben zu vertiefen und zu erweitern, im Auge, wenn er Gott urteilen läßt, im Gegensatz zu seinen Freunden habe Hiob richtig über ihn geredet. Denn damit kann er nicht Hiobs Unschuldbeteuerungen meinen, auch nicht seine Reden über Gottes Macht — jene sind keine Reden über Gott, und an Verherrlichungen Gottes haben es die Freunde auch nicht fehlen lassen — sondern nur die Ausführungen, in denen, wie phantastisch auch die Vorstellungen sich ausnehmen, deutlich zu Tage tritt, daß den gütigen, gerechten Menschengott auch die Totenwelt und das Dahinschwinden der Generationen nicht hindern kann, sich als solchen an den Menschen zu ihrer schließlichen Beseligung zu erweisen.

V Verfasser und Entstehungszeit. Da unser Buch weder seinen Verfasser nennt, noch ein Datum seiner Abfassung verrät, und da eine unabhängige Überlieferung über beides nicht existiert, so kann es auch kein Wissen vom Verfasser und der Entstehungszeit seines Werkes geben. Nur dem Verlangen zu wissen, was sich nicht wissen läßt, sind die Vermutungen entsprungen, welche dem Verf. in der großen Zahl der Jahrhunderte

zwischen Mose und dem Ende der persischen Zeit seine Stelle anweisen. Die naive Reflexion, daß weil Hiob der fünfte von Abraham gewesen, auch derselbe Mose, der über Abrahams Nachkommen geschrieben hat, sich von selbst als den Verf. des in seinem erzählenden Teil an die Patriarchenbilder der Genesis erinnernden Buches darbiete, verdankt ihre Entstehung der apokryphen Gleichsetzung von Hiob und dem Edomiterkönige Jobab. Die Meinung, daß das Buch der salomonischen Zeit angehöre, von Chrysostomus bis auf Delitzsch vertreten, beruht auf der Erwägung, daß damals (1 Kg 5, 16) Israels Weisheit die der בְּנֵי קֶדֶם überragt habe, zu denen auch Hiob zählt (1, 3), und auf dem Zusammenklang mancher Gedankenreihen zwischen Hiob und den salomonischen Sprüchen; aber diese Weisheit ist mit Salomo nicht ausgestorben. Noch naiver sind die Versuche, in den Unglücksschilderungen, die der Dichter dem Edomiter Hiob in den Mund legt, Zustände des israelitischen Volkes in der Assyrerzeit oder unter dem Regiment Manasses wiederzuerkennen. Denn der Mann, der die Berichte Reisender anführt (21, 29), der die Tierwelt Ägyptens zeichnet, konnte seinen Helden von Kriegselend, das so alt wie die Welt ist, reden lassen, wo es sich schickte, und nicht erst von da an, wo er es am Leibe seines eigenen Volkes erfuhr. Sich auf die Vergleichung der Orthographie des Buches mit anderen berufen, heißt den orthodoxen Zopf anstecken, nach welchem die heutigen Buchstaben direkt von der Hand des Autors abstammen; in Wirklichkeit beruht die Verschiedenheit der Orthographie auf der Verschiedenheit der Technik oder der Fähigkeit der Abschreiber und auf der mehr oder weniger großen Aufmerksamkeit, die die Lehrer der Gemeinde dem Texte der in ihrer Dignität verschieden eingeschätzten heiligen Bücher zuwandten. Auch dem Sprachgebrauche ist kein Merkmal der Entstehungszeit abzulauschen; denn abgesehen von den Entstellungen und Verbesserungen, die die heutige Gestalt des Buches verrät, ist es in Anlage, Inhalt und Zweck so eigenartig, daß es selbst gegen zeitgenössische Schriften anderen Inhaltes abstechen müßte; und überhaupt giebt es keine Geschichte des bibl.-hebr. Sprachgebrauches, welche, sicher begründet und allgemein anerkannt, die offene Stelle umgrenzte, in die das Buch Hiob allein und vollkommen hineinpaßte. Am nichtsnutzigsten sind die Beweise, die man aus dem Verhältnis der Lehrideen des Buches Hiob zu der Geschichte der religiösen Vorstellungen in Israel entnimmt. In einigen Köpfen mag zwar ein chronologisch bestimmtes Schema für die letztere vorhanden sein, aber das ist doch keine Urkunde, nach deren Daten man andere Köpfe nötigen könnte, das Buch Hiob in eins der dort eingerichteten Zeitfächer zu schieben. Und wie die Konsequenz der Orthodoxie, daß alle heiligen Schriftsteller dieselbe Heilserkenntnis bezeugen, aufgegeben ist, so muß auch die sie nachahmende Vorstellung außer Brauch gesetzt werden, daß die hebräischen Denker, statt ihre Zeit überragende Individuen eignen Wertes, lauter Rekruten gewesen seien, die nur die Uniform und die Garnitur ihres Jahrhunderts getragen haben. Wiederum wer speziell den Satan des Hiob mit den zwei anderen Stellen seines Vorkommens kombiniert und danach ausrechnet, wie unser Buch sich zu den litteraturgeschichtlich annähernd zu fixierenden anderen Stellen zeitlich stelle, der huldigt in Ignorierung der offenkundigen Thatsache, daß unsere biblischen Bücher nur der kümmerliche Überblieb aus einer untergegangenen reichen Litteratur sind, dem alten Zopfe, für den diese Fragmente ein geschlossenes System bildeten. Man zieht zwischen den einander entsprechenden Punkten dieses scheinbaren Systemes die geraden Verbindungslinien und bildet sich ein, diese Operation dialektischer Rechenkunst erfasse die ganze Wahrheit und sei obendrein die genaue Reproduktion ihres geschichtlichen Werdens.

Es giebt nur ein Mittel, indirekt zu einer allgemeinen Umschreibung der Entstehungszeit zu gelangen, nämlich die litterarische Wechselbeziehung zwischen Hiob und anderen datierten Schriften. Denn nicht datierte, wie die lehrhafte Einleitung in die Proverbien, von der Niemand weiß, wann sie entstanden ist, wenn es sich auch der eine oder der andere zu wissen einbildet, oder der „Hexateuch" oder seine zum Teil bloß angeblichen, jedenfalls nicht zu rekonstruierenden Quellenschriften, müssen solange außer Betracht bleiben, als der Grundsatz noch nicht abgeschafft ist, daß Unsicheres nur durch seine erkannte Beziehung zu absolut Sicherem erkennbar wird. Zu den datierten gehören Jeremia und Ezechiel; zwischen der Art, wie jener seine Geburt verflucht (20, 1 ff.), und wie es Hiob K. 3 tut, besteht ein zweifelloser Zusammenhang. Aber der eine sagt: da ich bei lebhaftem Schmerze eigne Worte finde und nicht nach solchen greife, die andere notorisch in ähnlicher Lage befindliche vor mir gesprochen haben, und Jeremia mir darin gleicht, so kann er sich nicht haben durch Reminiscenz an Hiob 3 bestimmen lassen. Der andere sagt: mir und vielen anderen ist es bei schwerem Schicksal natürlich, nach einem klassischen Worte alter Glaubenszeugen zu greifen, z. B. Hi 1, 21; ich nehme das

Gleiche für Jeremia an, bei dem ich auch sonst beobachte, daß er längst ausgeprägte Verse und Reime aus nachweisbar älteren Autoren in suum usum konvertiert. Subjektive Geschmacksurteile haben für die Wissenschaft keine Beweiskraft; und für den, der sich auf seinen Geschmack verläßt, wird es immer Ausflüchte geben, um sich dem Zwange wissenschaftlicher Beweise zu entziehen. Aber die Zänkerei um Jeremia ist ja unnötig, wenn Ezechiel, sein jüngerer Zeitgenosse, bei seinen Zuhörern den Hiob als ebenso bekannt voraussetzt, wie Noah und Daniel (14, 14ff.); denn dann darf er auch als dem Jeremia bekannt gelten. Aber hier erhebt sich nun dasselbe Spiel; denn während die einen sagen, unser Buch sei dem Ezechiel bekannt gewesen, behaupten die anderen, nicht unser Hiob, sondern die angebliche Volkssage oder das ohne gegründeten Anlaß angenommene Volksbuch schwebe dem Propheten vor. Freilich Ezechiel will nicht Gerechte schlechthin aufzählen, sondern solche wunderbar gerettete Gerechte, um derentwillen oder auf deren Fürbitte mit ihnen auch ihre Angehörigen oder sonst dem Verderben verfallene Genossen aus dem Gerichte gerettet sind. Um Noahs willen ist seine Familie, auf Daniels Fürbitte sind seine Freunde und die chaldäischen Weisen, auf Hiobs Gebet seine drei Mitunterredner gerettet worden. Das „Volksbuch" Ezechiels muß also nicht bloß von der Fürbitte Hiobs, sondern auch von den Hiob gegenüber unrichtigen, Gottes Gericht verdienenden Reden der Freunde eine Anschauung gegeben und also ungefähr wie unser Hiob ausgesehen haben.

Auf alle Fälle wird uns durch keine wirkliche Wissenschaft verboten, anzunehmen, daß Maleachi (3, 16ff.) unser Buch im Auge hat, daß Ezechiel es kannte, daß Jeremia die das ganze Gespräch veranlassende bittere Klage Hiobs K. 3 im Herzen trug, und alle Denkübungen, welche aufgeboten worden sind, um Hiob in die exilische oder nachexilische Zeit einzuweisen, zwar als fruchtbare Keime eines künftigen historischen Romans zu bewundern, aber aus dem Gebiete der nüchternen Geschichtsforschung auszuscheiden. Es handelt sich nur noch darum, die obere Grenze für die Periode zu finden, innerhalb deren nach Schlüssen aus litterarischen Daten die Entstehung des Hiobgedichtes angesetzt werden darf. Ich habe solcher für die obere Grenze keine andere, als das schon besonders von Delitzsch betonte, daß das ergreifende Klagegebet eines Aussätzigen Ps 88, welches wir auch im Munde Hiobs vor K. 3 begreifen könnten (vgl. 6, 8), dem berühmten Dichter und Sänger Hêman beigelegt wird, und zweitens ein von mir schon vor 12 Jahren im Kommentare zu 1 Kg 5, 11 hervorgehobenes. Augenscheinlich auf Grund einer alten Tradition der betr. Sängerfamilie sagt nämlich die Chronik (I, 25, 5) von Hêman, er sei „ein Seher des Königs gewesen, der in göttliche Vorgänge hineingeschaut habe, um Horn zu erheben", und Gott habe ihm 14 Söhne und 3 Töchter gegeben. Mich wundert, daß die Erfinder des alten Volksbuches hiervon keinen Gebrauch gemacht haben. Denn das Aparte des Buches Hiob besteht darin, daß sein Verf. die Leser in Vorgänge in der Geisterwelt hineinblicken läßt, damit sie, wenn sie auch bis zum Tode unverdient schwer leiden, nicht an Gottes Gerechtigkeit und Liebe verzweifeln, sondern den Mut ausdauernder Geduld und Zuversicht erzeigen; und wenn Hiob schließlich mit 14 Söhnen (vgl. S. 108) und 3 Töchtern beschenkt wird, so muß man entweder sagen: unser Dichter habe die Überlieferung der Hêmaniden über ihren Ahnherrn benutzt, um den Hiob zu schaffen, oder in jener Überlieferung bekunde sich die Annahme, daß Hêman veranlaßt durch sein eignes Schicksal den Hiob gedichtet habe, und die natürliche Neigung, das dem Hiob gewordene Geschenk der 14 Söhne und 3 Töchter in den 14 Sängern Hêmans wiederzuerkennen, deren letzte 7 durch ihre Namen bekanntlich den ganzen Prozeß einer im Glauben siegreich überstandenen Leidensprüfung darstellen; oder endlich, Hêman habe ein Gedicht geschaffen, welches in so wesentlichen Zügen mit unserem Hiob zusammenstimmte, daß dieser nur als eine erweiternde Umdichtung jenes gedacht werden könne. Da der Chronist gar kein eignes Bewußtsein von der Beziehung zwischen Hêman und Hiob verrät, so werde ich mich wohl hüten, das eventuelle Werk Hêmans und unseren Hiob ohne weiteres zu identifizieren. Hat aber Hêman ein ihm ähnliches Gedicht verfaßt, so ist es nicht so phantastisch, wie Benzinger meint, in 1 Kg 5, 11 die dem Etham als „Söhne des Rundganges" gegenübergestellten „Hêman, Kalkol und Darda" als Figuren eines Gedichtes aufzufassen, die im Rundgange eines Gespräches ihre Weisheit zu hören geben, wie die Elifaz, Bildad und Zofar im Buche Hiob. Auf alle Fälle darf man sagen, die Entstehung unseres Hiob liege diesseits Hêmans und stehe in ursächlicher Beziehung zu dem, was dieser alte Dichter erlebt oder gedichtet, oder auf Grund seiner Lebenserfahrung in einem dichterischen Werke dargestellt haben soll. Daß wir so gar nichts über Verf. und Entstehungszeit wissen und nur so unbestimmtes und weitschichtiges aus litterarischen Daten erschließen können, ist bei einem von aller historischen

Orientierung absehenden, einem religiösen Probleme gewidmeten Kunstwerke ein providentieller Wink für uns, es mit aller Kraft rein in sich selbst zu genießen und rein aus sich selbst zu deuten. Dafür giebt es noch viel zu lernen und zu leisten. **A. Klostermann.**

Hippolytus. — Ausgaben: Erste Gesamtausgabe der Schriften H.s von J. A. Fabricius, S. Hipp. episc. et mart. opp. gr. et lat., Hamb. 1716 und 1718, 2 Bde; Gallandi, Bibl. vet. patr., Bd 2 (1766); MSG Bd 10, 1857; P. A. de Lagarde, Hipp. Rom. quae feruntur omnia graece, Leipzig und London 1858; wozu Ergänzungen in de Lagarde, Analecta Syriaca, ebenda 1858, S. 79 ff., und Appendix S. 24 ff.; auch Mater. zur Gesch. u. Krit. d. Pent., 2, Leipzig 1867; H.s Werke (Ausg. der Berl. Akad.), Bd 1, von N. Bonwetsch und H. Achelis, Leipzig 1897, Bd 2 von H. Achelis in Vorbereitung. Zuerst gedruckt ward die pseudohippolytische Schrift De consummatione mundi durch Joh. Picus, Paris 1557; Possevinus veröffentlichte Adv. Iudaeos, Ven. 1603; Marqu. Gudius edierte zuerst die De consumm. zu Grunde liegende Schrift De Antichristo, Paris 1661. Sie wurde wiederholt, nebst Fragmenten anderer Werke H.s, durch Fr. Combefis, Bibliothecae graec. patrum auctarium novissimum, Bd 1, Paris 1672. Nur einzelne neue echte Fragmente H.s bei Simon de Magistris, Acta martyrum ad Ostia Tiberina, Rom 1795. Um so umfangreichere dagegen bot Ang. Mai, Scriptor. veter. nova collectio I, 2 166, Rom 1825 und I, 3, Rom 1831; zum Teil kehren dieselben wieder bei Pitra, Anal. sacra, Bd 2 (1884) S. 218 ff.; dort aber auch syrische und armen. Stücke Bd 2 u. 4. Das erste Buch der Philosophumena gab zuerst heraus Jak. Gronovius, Thesaurus graec. antiqu., Bd 10, 1710; in den Origenesausgaben, De la Rue I, 872. Lommatzsch Bd 25, 279; neueste Ausgabe von H. Diels, Doxographi graeci, Berlin 1879. Das ganze Werk zuerst ediert von E. Miller, Origenis Philosophumena sive omnium haeresium refutatio, Oxf. 1851; beste Ausgabe von Duncker und Schneidewin, S. Hipp. ep. et mart. refutationis omn. haeresium liber X quae supersunt, Gött. 1859, abgedruckt in MSG 16, 3, Paris 1860. Eine Uebersetzung von De Ant. veranstaltete nach den Ausgaben von Fabricius und Combefis Gröne in Bibl. d. KVV, Kempten 1873. Die altslavische Uebersetzung von De antichristo (von De consumm. einen Abdruck der Moskauer Ausgaben vom Jahre 1647 und 1701) edierte Nevostrujev, Moskau 1868 (dazu Harnack ZhTh 1875 S. 38 ff.). Ebenso J. Sreznevskij, Die Sagen vom Antichristen in slavischen Uebersetzungen der Werke des hl. H. (russ.), St. Petersb. 1874; hierin zugleich das 2. Buch und Teile des 1. des Danielkommentars in altslavischer Uebersetzung. Eine deutsche Wiedergabe der altslavischen Uebersetzung von De antichristo von Bonwetsch, AGG Bd 40 (1895). Griechisch gab das 4. Buch dieses Kommentars Georgiades in der Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 1885. 1886 heraus; abgedruckt von E. Bratke, Bonn 1891. Fragmente der Capita adv. Caium herausgeg. durch J. Gwynn, H. and his „Heads against Caius", Hermathena VI, 1888, S. 397 ff.; auch bei Harnack TU VI, 3, 121 ff. und Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons II, 2, 973 ff. Die Chronik zuerst ediert durch Canisius, Lect. antiqu. Bd 2 1602; zuletzt von Th. Mommsen, Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1850 und Chron. min. s. 4—7 (MG Auct. antiq. 9) I, Berlin 1892, 78 ff. und von C. Frick, Chronica minora I, Leipzig 1893. Die Canones arabisch mit latein. Uebers. von v. Haneberg, München 1870 (danach deutsch von Gröne a. a. O. 1874), in von Vielhaber und Stern revidierter Uebers. deutsch bei H. Achelis, Die ältesten Quellen des oriental. Kirchenrechts I. TU VI, 4 (1891). Weitere Angaben s. in der Berliner Ausgabe, ferner bei Caspari (s. u.); E. Richardson, Bibliographical synopsis (The antenic. Fathers), Buffalo 1887; Chevalier, Répert. des sources hist. 1067 f. 2650 f.; Harnack, Altchristl. Litter. I, 605 ff.; 893 ff.; Lightfoot (s. u.); Bardenhewer, Patrologie S. 135 ff.; H. Krüger, Gesch. d. altchr. Litteratur, Freib. u. Leipzig 1895, S. 201 ff. und Nachtrag S. 27 ff. Bonwetsch, Nachrichten d. GG 1896, 1 (auch TU, NF I, 2); Achelis, Hippolytstudien, TU NF I, 4, 1897; P. Wendland, Hermes 1899 S. 412 ff.

Litteratur siehe an den genannten Orten. Vgl. besonders J. Döllinger, H. und Kallistus, Regensb. 1853; J. C. Overbeck, Quaestion. Hippolytearum specimen., Jena 1864; C. P. Caspari, Quellen z. Gesch. des Taufsymbols u. d. Glaubensreg. III, Christiania 1875, S. 377 ff.; Bardenhewer, Des hl. H. v. Rom Kommentar z. B. Daniel, Freib. 1877; G. Salmon in DchrB III, 85 ff. The Cross-References in the Philosophumena, Hermathena V (1885), 389 ff. und The comm. of H. on Daniel, Hermathena VIII (1892) 161 ff.; Stähelin, Die gnost. Quellen H.s in s. Hauptschr. gegen d. Häretiker: TU VI, 3 (1890); Lightfoot, H. of Portus in St. Clement of Rom. II, 317 ff.; Erbes, Die Lebenszeit des H. ꝛc., JprTh 1888 S. 611 ff.; K. J. Neumann, Der röm. Staat u. die allg. Kirche bis auf Diocletian I., Leipzig 1890, S. 213 ff. 257 ff.; H. Ficker, Studien zur H.frage, Leipzig 1893; Bonwetsch, GgA 1894, 753 ff.; Nachr. GG 1895, 515 ff. „Die Datierung der Geburt Christi in dem Dan. komm. H.s" (s. daselbst auch über die betreffenden Untersuchungen von A. Hilgenfeld, ZwTh 1892 S. 257 ff. 1893, I, 116 ff.; E. Bratke, ebd. 1892 u. a.). Studien zu den Kommentaren H s zum B. Daniel und Hohen Lied, TU, NF I, 2; auch ThLBl 1892, 257 f.; H. Achelis, ebend. I, 4. Die ältesten Quellen des oriental. Kirchenrechts I. Die Canones H., TU VI, 4 (1891). H, im Kirchenrecht ZKG 15, 1894. Ueber H.s Oden und seine Schrift „Zur großen Ode", Nachr. GG 1896, S. 272 ff.; und Bd I, 736 ff.; F. X. Funk, Das achte

Buch der Apost. Constit. Rottenb. 1891, S. 254 ff.; ThQS 1893 S. 594 ff.; Hist. Jahrb. d. Görr. Ges. 1895, 1 ff. 473 ff.; A. Harnack StKr 1893 S. 403 ff.; Dräseke, Gesamm. patrist. Untersuch.. Altona u. Leipzig 1889 S. 56 ff. (Beron u. Pseudo-H.); v. Gutschmid, Zur Kritik des *διαμερισμὸς τῆς γῆς* Rhein. Mus. 1858 S. 377 ff. und Kleine Schriften V, 240 ff.; H. Gelzer, Sext. Jul. Afrikanus u. d. byz. Chronographie II (Leipzig 1885), 1 ff.; Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie, Freib. 1896, S. 271; Bousset, Der Antichrist, Göttingen 1895; E. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampf des Abendlandes, TU 12, 4, 1895, S. 99 ff.; Fr. Diekamp, Die dem hl. H. v. Rom zugeschriebene Erklärung von Apok. 20, 1—3, ThQS 1897, S. 604 ff.; H. v. Theben, Münster 1898; W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patr. Alexandrien, § 32 Die Kanones des H., Leipzig 1900.

Bis vor einem halben Jahrhundert konnte Hippolyt mit Recht als der große Unbekannte der Kirche des Altertums bezeichnet werden. Nur wenn wie bei Simon de Magistris (s. o.) Lebendigkeit der Phantasie den Mangel gesicherter Erkenntnis ersetzte, ließ sich etwas über seine Persönlichkeit sagen. Macht doch selbst Eusebius zwar acht seiner Schriften namhaft und gedenkt des Vorhandenseins vieler anderer (KG VI, 22), aber den Ort seines Episkopats vermag er nicht zu nennen; er bemerkt vielmehr nur (KG VI, 20): *ἐπίσκοπος δὲ οὗτος (Βήρυλλος) ἦν τῶν κατὰ Βόστραν Ἀράβων. ὡσαύτως δὲ καὶ Ἱππόλυτος ἑτέρας ποῦ καὶ αὐτὸς προεστὼς ἐκκλησίας.* Dem entsprechend Hieronymus in Eusebs Chronik (ed. Schöne II, 179): Geminus presbyter Antiochenus et Hippolytus et Beryllus episcopus Arabiae Bostrenus clari scriptores habentur. Hieronymus nennt mehr Schriften H.s als Eusebius, aber auch er erklärt: H. cuiusdam ecclesiae episcopus, nomen quippe urbis scire non potui (De vir. inlustr. 61). Im Abendland berichtet der Chronograph vom Jahre 354 (Chronica minora saec. 4—7 ed. Th. Mommsen I, MG Auctor. antiquiss. IX, 74 f.): Eo tempore Pontianus episcopus et Yppolitus presbiter exoles sunt deportati in Sardinia in insula vocina (l. nociva) Severo et Quintiano cons. (235) in eadem insula discinctus est (entsagte seinem Amt) IV kal. Octobr. et loco eius ordinatus est Antheros XI kal. Dec. cons. ss. (235), eine Angabe, die der Liber pontificalis I, 24 ed. Mommsen etwas umgestaltet hat. Ferner heißt es von ihrer Beisetzung in jenem Chronographen (S. 72 ed. Mommsen) idus Aug.: Ypoliti in Tiburtina et Pontiani in Callisti. Bischof Damasus (366—384) hat H. an seiner Grabstätte eine Inschrift gesetzt: Hippolytus fertur, premerent cum iussa tyranni, Presbyter in scisma semper mansisse Novati; Tempore quo gladius secuit pia viscera matris, Devotus Christo peteret cum regna piorum, Quaesisset populus ubinam procedere posset, Catholicam dixisse fidem sequerentur ut omnes. Sic noster meruit confessus martyr ut esset. Haec audita refert Damasus, probat omnia Christus (Damasi epigramm. rec. M. Ihm S. 42). Unter Kenntnis dieses Epigramms hat Prudentius im 11. Hymnus des Gedichtscyklus *περὶ στεφάνων* den Märtyrer H. gefeiert, zum Teil im Anschluß an Senecas Phaedra (vgl. Ficker a. a. O.; C. Weymann, Seneca und Prudentius [Commentationes Woelfflinianae, Leipzig 1881]) und wohl auch an eine Übertragung des Schicksals des Theseussohnes auf den Märtyrer H. durch die Legende. Im Abendland besitzt man fortan fast nur Kunde von der Legende über den Heiligen H. Die römische Legende erzählt sein Martyrium als verbunden mit dem des Laurentius; vollständig bei F. L. Surius, De probatis sanctorum historiis collectio, IV, 581 ff., Köln 1573 (eine verkürzte, umgestaltet auch griechisch vorhandene, Fassung bei Lagarde, Hippol. S. XIII ff.), sie klingt aber schon bei Gregor von Tours und anderwärts nach (vgl. Achelis, Hippolytstudien 47 ff.). Die portuensische Legende hat dagegen H.s Martyrium mit dem zahlreicher Märtyrer aus der Lokaltradition von Ostia und Portus verknüpft (Achelis a. a. O. S. 54), speziell H. mit dem portuensischen Märtyrer Nonnus identifiziert (vgl. „Hippolytus qui et Nonnus dicitur", AS, August IV², 506 D). Verwertet werden die Schriften H.s von Ambrosius (die Erklärung zum Hohel., Bonwetsch, Studien S. 10 ff. 17 f.; Hieron. ep. 84, 7 MSL 22, 749: Ambrosius sic Hexaemeron illius [des Origenes] compilavit, ut magis Hippolyti sententias sequeretur), Hieronymus, wohl auch Tyconius, aber die Erinnerung an den historischen H. ist erloschen. — Im Orient sind die Angaben über H. durchweg aus der Lektüre seiner Schriften erwachsen. Apollinaris von Laodicea erwähnt seine (*Ἱππόλ. ὁ ἁγιώτατος ἐπίσκοπος Ῥώμης*) Deutung von Dan. 2 und 7 (Mai, Script. vet. nova coll. I, 2, 173). Theodoret nennt ihn im Anschluß an Ignatius, Polycarp, Irenäus und Justin, die zumeist Erzpriester wie Märtyrer gewesen (ep. 145. MSG 83, 1384), Leontius von Byzanz (De sectis 3, 1. MSG 86 I, 1213) unter den vorkonstantinischen

Lehrern und Vätern (Ignat., Iren., Just., Klem., Ἱππόλυτος ἐπίσκοπος Ῥώμης, Dionys., Method., Gregor. Thaum., Petrus). Pseudochrys. gedenkt seiner (Ἱππόλ. ὁ γλυκύτατος καὶ εὐνούστατος) neben Euodius, Ignatius, Basilius, Athanasius, Gregorius Theol., Ephräm (Chrys. opp. ed. Monf. VIII S. 79). Kyrill von Scythopolis beruft sich auf ihn als Chronographen (Vita Euthymii und Vita Sabae, Cotelerii Ecclesiae graecae monum. IV, 82. III, 353). Ὁ μάρτυς καὶ ἐπίσκοπος Ῥώμης heißt er bei Eustratius (um 582; ebenso bei Jakob von Edessa, Georg Bischof der Araber (s. d. A. VI, 525, 26) und bei Oecumenius (um 1000), Ἱππόλ. Ῥώμης beim Patriarchen Germanus (gest. 733). Seines Danielkommentars gedenkt auch Johannes der Stylite (H.s Werke I, 1, XV f.). Wiederholt nimmt auf ihn (Ἱππόλ. ἱερὸς φιλόσοφος, ἐπίσκοπος Πόρτου τοῦ κατὰ τὴν Ῥώμην I, 674) der Chronograph Georgius Syncellus Bezug (H.s Werke I, 1, XVI f.; Achelis, Studien 16 f. 25; dem Synkellen folgt Zonaras, Epit. histor 12, 15. III, 123 ed. Dind.). Photius nennt ihn einen Schüler des Irenäus (μαθητὴς δὲ Εἰρηναίου ὁ Ἱππόλυτος Bibl. cod. 121, Εἰρηναῖος ὁ Λουγδούνων καὶ Ἱππόλυτος ὁ αὐτοῦ μαθητής De spir. s. mystagogia ed. Hergenröther S. 115) und sagt, daß die Widerlegung der Häresien in H. Syntagma ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου erfolgt sei (Bibl. a.a.O.; die Abhängigkeit des Syntagmas von Irenäus doch wohl sicher eine litterarische). Noch Ebed Jesu im 14. Jahrh. kennt selbst von Eusebius und Hieronymus nicht genannte Werke H.s (Achelis 17 f.). Somit ist H., obwohl Abendländer, weil griechisch schreibend, im Orient viel und lange gelesen worden; von wem im einzelnen ist noch nicht untersucht (vgl. für den Danielkomm. [= DK] Bardenhever a. a. O. und m. Ausgabe, für den Hoheliedkomm. [= HK] m. „Studien" S. 8 ff.). Sein Syntagma haben Pseudotertullian, Filaster und Epiphanius benutzt; der letztere auch andere polemische Schriften H.s. Das 10. Buch der Philosophumenen ist von Theodoret stark verwertet worden. Photius konnte über verschiedene Werke H.s Bericht erstatten, und noch Dionysius Bar Salibi (12. Jahrh.) Auszüge aus H.s Capita adv. Caium bieten. Ins Syrische, Armenische, Koptische, Arabische, Altslavische sind Schriften H.s ganz oder teilweise übersetzt worden. In kirchenrechtlichen Fragen galt H. Kopten und Äthiopen für eine Autorität; in eschatologischen machte er Methodius Konkurrenz.

Im Jahre 1551 ward in oder bei dem Coemeterium H.s an der via Tiburtina eine Marmorstatue (jetzt im christlichen Museum des Lateran; der leider fehlende Oberkörper ist ergänzt) ausgegraben, welche den H. auf einem Sessel sitzend darstellt, auf dessen beiden Seiten sein Osterkanon eingegraben ist, ebenso ein Verzeichnis seiner Schriften „auf der abgerundeten schmalen Fläche, welche die linke Seiten- mit der Rückenfläche der Kathedra verbindet" (Achelis S. 3, dort S. 4 auch eine Wiedergabe der Inschrift). Die künstlerische Behandlung der Statue weist nach Erklärung der Kundigen ebenso in das 3. Jahrhundert wie der Umstand, daß nur unmittelbar nach dem Tode H.s ein Anlaß war, ihm dies Denkmal zu setzen, und daß H.s Osterkanon sich bald ungenügend zeigte. Die ersten Zeilen sind nicht mehr leserlich, die folgenden nennen 9 oder 10 Schriften, denen später noch 2 hinzugefügt worden sind.

Trotz dieser einzigartigen Auszeichnung unter den Kirchenvätern ist H. doch erst durch die Entdeckung der sog. Philosophumena in ein geschichtliches Licht gerückt worden. Das erste Buch war unter diesem Titel schon früher bekannt, aber erst 1842 wurde das vierte bis 10. Buch in Griechenland in einer Handschrift 14. Jahrh. aufgefunden und das Ganze von E. Miller als Werk des Origenes, Oxford 1851, herausgegeben; Duncker und Schneidewin haben es dann als Werk H.s sorgfältig ediert. Verfocht anfänglich namentlich Baur den Presbyter Cajus als Verfasser, so ist, zunächst durch Döllinger (s. o.), H. Autorschaft fast allgemein anerkannt (vgl. bes. Funk, ThQS 1881 S. 422 ff.). An ihr ist auch nicht zu zweifeln. Zwar Photius nennt als Verfasser des von ihm als Labyrinth bezeichneten 10. Buches Cajus und weist diesem auch die Schrift περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας zu (aber dies letztere nur auf Grund einer Randbemerkung in einer Handschrift, Bibl. cod. 48). Diese aber ist vielmehr nach dem Schriftverzeichnis der Statue ein Werk H.s, und auf sie bezieht sich Philos. 10, 32 S. 536, 19 der Verf. als auf sein Werk. Nach S. 2, 19 f. hat der Verf. der Philosophumena einst eine kurze Schrift gegen die Häresien geschrieben, wie H. nach Eusebius 6, 22. Er ist Römer, ist Bischof (S. 4, 52 f. ἡμεῖς μετέχοντες ἀρχιερατείας), seine Reden haben auf Zephyrin Eindruck gemacht 9, 11 S. 450, 76 ff., aus Rücksicht auf ihn hat Kallist den Sabellius exkommuniziert 9, 12 S. 456, 72. Eine solche Stellung nahm damals nur H. ein. Dies Resultat wird bestätigt durch die inhaltliche Übereinstimmung mit Schriften H.s; vgl. z. B. Ad Graec. S. 68, 15 ff., 70, 3 ff., 71, 11 (ἐκβράσσων), 72, 8 ff. mit Philos. S. 544, 31 ff.,

536, 14; C. Noët. S. 56, 4 (auch zu Ps 2, 7, I, 2, 146, 3 f.), 50, 27, 56, 20 f., 52, 28, 51, 1 mit Philos. 544, 13 ff., 536, 3, 450, 62 f., 458, 78, 538, 50; DK 2, 18. 19 mit Phil. S. 494 ff.; De Ant. I, 2, 5 f. mit Phil. 540, 79 ff. Die Philosophumena eröffnen nun aber einen Einblick in die Lebensverhältnisse H.s. Über sein Verhältnis zu Irenäus sagen sie nichts. Sie zeigen H. in Rom, wo er schon zur Zeit des Bischofs Zephyrinus Presbyter gewesen sein muß. Nach Eusebius KG VI, 14, 10 weilte Origenes unter Zephyrin zu Rom (nach Caspari a. a. O. III, 352 einige Jahre vor 216), damals aber hat er einer Predigt H.s angewohnt (Hier. De vir. illustr. 61: Προσομιλίαν de laude domini salvatoris, in qua praesente Origene se loqui in ecclesia significat). Auf Zephyrinus folgte Kallist. Zu ihm aber stand H. im schroffsten Gegensatz, sowohl in Hinsicht der Christologie wie der Gemeindedisziplin, und es kam zum Bruch der kirchlichen Gemeinschaft (H. Philos. 9, 12 S. 458, 99 ff. von Kallist *συνεστήσατο διδασκαλεῖον*, vgl. S. 458, 6, 462, 38, 458, 8 ff. und dazu Ficker S. 73), welcher sichtlich auch bei dessen Nachfolgern fordauerte. Damit stimmt die H. in den Resten seiner Werke wie durch die aus diesen Schriften schöpfenden griechischen Zeugnisse zuerkannte Bezeichnung als römischer Bischof und seine Zuweisung an das novatianische Schisma durch die Damasusinschrift: H. war schismatischer Bischof von Rom. Eusebius und Hieronymus konnten daher seinen Bischofssitz nicht ausfindig machen, denn innerhalb der ihnen bekannten römischen Bischofsliste fehlte H. Man kann ihn daher auch nicht mit de Rossi nur Presbyter, oder mit Lightfoot Bischof der fluktuierenden Christengemeinde von Portus sein lassen; ähnlich Mommsen, so daß H.s Bezeichnung als römischer Bischof nur ungenau wäre, und auf einer leicht möglichen Verwechselung beruhe (Mommsen, Chron. min. S. 85 Anm.). In keiner echten Schrift heißt H. Bischof von Portus, dies ist also nur gelehrte Vermutung, sie findet sich dann auch in den Fragmenten der Passachronik und bei Synkellos (vgl. NGG 1894 S. 756). Photius, Bibl. Cod. 48 berichtet allerdings von Cajus, den er hier mit H. verwechselt, *χειροθῆναι δὲ αὐτὸν καὶ ἐθνῶν ἐπίσκοπον*, aber dies darf nicht als Heidenbischof gedeutet und mit Zahn (Gesch. d. ntl. Kanons II, 988) und Ficker (S. 86 ff.) aus Philos. X, 31 erklärt werden, sondern ist wie bei der gleichlautenden Benennung von Georg dem Araberbischof (s. Bd VI, 523, 48) als „Bischof der Völker" d. h. arabischer Stämme zu verstehen; folglich ist H. damit ebenso als Bischof von Bostra bezeichnet, wie dies durch ein Mißverständnis von Eus. VI, 20 auch sonst vielfach geschehen ist, vgl. GgA 1897 S. 753 f. — Wegen der Verlegung seines Martyriums ans Meer oder der H. besonders in Portus erwiesenen Verehrung ward er mit Nonnus identifiziert und so zum Bischof vom Portus. — Schismatischer Bischof der römischen Gemeinde ist H. geblieben, bis er 235, durch die Verfolgung Maximins (s. d. A.) betroffen, mit dem Bischof der Großkirche Pontian zusammen nach Sardinien verbannt wurde. Daß auf dieser „nociva insula" ihn ebenso wie Pontianus der Tod ereilte, wird durch die Angabe des Chronographen (s. o.) über ihre gleichzeitig datierte Beisetzung wahrscheinlich. Die Verbindung H.s mit dem novatianischen Schisma in der Inschrift des Damasus und bei dem ihr folgenden Prudentius erklärt sich leicht aus der nur undeutlichen Kunde, über die Damasus verfügte. Nach Eus. KG 6, 46 hat zwar Dionysius von Alex. nach Rom eine Schrift durch einen H. übersandt, und es liegt nahe an den berühmten zu denken, aber Eusebius dürfte doch wohl nur den Namen H. als Überbringer genannt gefunden haben. Über den antiochenischen Märtyrer H. (Martyrolog. syr. zum 30. Januar) erlaube ich mir kein Urteil, noch weniger über den unter den „griechischen Märtyrern" genannten H. monachus, qui habitabat in Cryptis (vgl. zuletzt Achelis S. 51).

H. ist ein sehr fruchtbarer kirchlicher Schriftsteller gewesen. Vor allem war seine exegetische Thätigkeit eine ausgebreitete; die Reste der exegetischen Werke im ersten Band der Berliner Ausgabe. Nur zwei dieser Schriften sind noch vollständig erhalten: De Antichristo und der (spätere, vgl. DK 4, 7, 1) Danielkommentar; nur die erstere noch ganz im griechischen Urtext, in drei Handschriften des 10., 15. u. 16. Jahrh., dazu in einer altslavischen Uebersetzung wohl des 11. Jahrh.s und durch indirekte Überlieferung in Florilegien, in De consummatione und anderwärts. Inhaltlich ist der Anschluß an Irenäus nicht zu verkennen (vgl. auch Atzberger a. a. O.). Der Danielkommentar, einst das gelesenste exegetische Werk H.s, ist nur von Buch 1, 29 an in einer Athoshandschrift des 10., Buch 4 auch in einer Chalkihandschrift des 15. Jahrhunderts vorhanden, das Ganze in der gleichen altslavischen Übersetzung; dazu kommt auch hier eine indirekte Überlieferung namentlich in den Catenen, aber auch durch Stücke in syrischer und armenischer Übersetzung. Geschrieben ist der Kommentar nicht zu lange nach einer heftigen Verfolgung

(4, 50 f.); daher schwerlich gegen Ende des Lebens H.s (so G. Salmon, Hermathena 8, 161 ff.; dagegen Zahn a. a. O. II, 1020 ff.), sondern wohl noch gegen Anfang des 2. Jahrhunderts. Von der bequemen Breite dieses Kommentars, welcher sich fast nur am Schluß der einzelnen Bücher zu höherem Schwung erhebt, sticht der rhetorische Charakter des Kommentars zum HL merklich ab. Hier spricht H. einmal auch ausdrücklich aus, daß eben das Osterfest sei (I, 1, S. 355, 26 ff.). Auch vom HK. besitzen wir vornehmlich Fragmente einer altslavischen Übersetzung, daneben solche einer armenischen; anderes armenisch Erhaltene ist (ganz oder fast ganz) unecht. Fragmente zur Genesis hat besonders die Oktateuchcatene des Prokop von Gaza aufbewahrt. Sie gehören nur zu Gen 1, 5. 7; 2, 7 ff.; 3, 7. 21, sonst zu Gen 49; daher kann Prokop den von Hieronymus namhaft gemachten Kommentar zur Genesis nicht gekannt haben. Hieronymus hat ein Fragment zu Gen 27, 1—28, 5 mitgeteilt (H.s Werke I, 2, 54 f.) und auf Bemerkungen über die Arche Noahs (vgl. auch Philos. 10, 30 S. 534, 60) und über Melchisedek Bezug genommen (Achelis, TU NF 1, 4, 109 f.). Von dem unter dem Titel „H. der Ausleger des Targum" arabisch Erhaltenen gehören H. von Genesisfragmenten (außer etwa S. 90, 10 ff., 91, 7 ff., 92, 8 ff.) wohl nur die zu Gen 38, 10 ff. an, und auch von den Erklärungen zu Numeri und Deuteronomium ist nur Einiges echt. Nach Eusebius VI, 22 hat H. *Εἰς τὴν ἑξαήμερον* und *Εἰς τὰ μετὰ τὴν ἑξαήμερον* geschrieben. Nach den Fragmenten muß H. auch zum Isaaks- und Jakobssegen geschrieben haben, Leontius hat ein Fragment zum Segen Bileams bewahrt, Theodoret drei solche zum Segen Moses; doch ist ein einheitliches Werk H.s, welchem diese Fragmente entstammen könnten, nicht bekannt. Hieronymus hat auch eine Schrift in Exodum aufgeführt. Durch ein von Achelis entdecktes Fragment in einer Athoshandschrift ward die erste Kunde von einem Kommentar H.s zu Ruth (I, 2, 120). Bei Theodoret begegnen Citate aus *Εἰς τὸν Ἐλκανᾶν καὶ εἰς τὴν Ἄνναν*. Eine Schrift *Εἰς ἐγγαστρίμυθον* erwähnen die Inschrift und Hieronymus (De Saul et pytonissa), aber das nur durch einen Einfall von de Magistris H. zugeschriebenen Fragment ist unecht. Die Schrift *Εἰς ψάλμους* war schwerlich ein vollständiger Psalmenkommentar (Achelis, H.studien 125 f.); syrisch erhalten ist die Einleitung in die Psalmen mit geschichtlichem Inhalt I, 2, 127 ff., griechisch einige Fragmente durch Theodoret (vgl. I, 2, 146, 3 f., 10 f. mit C. Noët., S. 56, 4. 20 und 146, 21 f. mit DK 4, 24, 3. 5. I, 1, 246, 4. 10) und zu Ps 3, 8, in denen jedoch Caspari S. 378 vielmehr Homilien erblicken möchte. Aus dem Kommentar zu den Proverbien haben die Catenen Bruchstücke aufbewahrt (einiges auch die Quaestionen des Anastasius), bei welchen noch eine ins Einzelne gehende Untersuchung den nicht ganz geringen echten Bestand festzustellen hat. Sehr unbedeutend dagegen sind die Reste aus De ecclesiaste, *Εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ Ἡσαΐου* und *Εἰς μέρη τοῦ Ἰεζεκιήλ*; aus In Zachariam fehlen sie ganz. Zum Matthäuskommentar, dessen Hieronymus gedenkt MSL 26, 20, dürften, sofern und soweit sie echt sind (I, 2, 200, 30 ff. entspricht nicht DK 4, 52 I, 1, 320, 17 f.), die boheirisch, äthiopisch und arabisch erhaltenen, wohl der gleichen Catene entstammenden (Achelis, H.studien 165 ff.) Fragmente zu Mt 24 gehören, und zu Mt 25, 24 ff. hat Theodoret ein Fragment aufbewahrt. Wie jene Fragmente so hatten eschatologischen Inhalt auch der Kommentar zur Apokalypse (davon noch echte arabische Fragmente vorhanden), die Kapitel gegen Cajus, von denen Gwynn Bruchstücke veröffentlicht hat, in anderer Hinsicht auch Über die Auferstehung an die Kaiserin Mammaea (davon noch einige syr. u. griech. Fragmente), doch wohl identisch mit der *Περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως* auf der Statue bezeichneten und mit jener *Περὶ ἀναστάσεως καὶ ἀφθαρσίας*, aus der Anastasius ein Fragment mitteilt. Theodoret hat wie so manches Hippolytische auch einiges aus der Rede auf die beiden Räuber bewahrt. Dagegen können die griechisch und syrisch erhaltene Rede *Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον* (syrisch „Aus dem Kommentar zum Evangelium des Johannes und der Auferweckung des Lazarus") und noch weniger die *Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια* (trotz ihrer Verteidigung durch Autoritäten wie Lightfoot, Salmon, Zahn [insbesondere auch durch Kleinert, Zur christl. Kultus- und Sittengesch. 1889 S. 21 ff., 267 ff.]; vgl. dagegen H. Achelis, H.stud. 197 ff., Hinweis auf solches, was zur Person H.s nicht stimmt) nicht echt sein, da sie nach Form und Inhalt von der Weise H.s abweichen. Die Schrift *Περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα*, von der griechische und syrische Bruchstücke überliefert sind, ist zu unterscheiden von jener bei Eusebius KG 6, 22 gleichnamigen anderen, die auf der Statue *Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα* heißt und den sechzehnjährigen Osterkanon, mit dem 1. Jahr des Alexanders Severus (222) beginnend, enthielt. — Von den polemischen Schriften H. ist die *Πρὸς Μαρκίωνα* spurlos verloren. Das Syntagma gegen alle Häresien, welches nach Photius (Bibl. 121) 32 Häresien, von Dositheus bis

Noët, enthielt, ist die gemeinsame Quelle für Pseudotertullian, Epiphanius und Filastrius, wie besonders Lipsius gezeigt hat (vgl. Bd V, 418, 5 ff., 420, 19—35), daher wenigstens die Reihenfolge der darin behandelten Häresien noch festzustellen. Auf diese Schrift bezieht sich H.s Bemerkung Philos. S. 2, 19 f. *ὧν* (der Häretiker) *καὶ πάλαι τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα, οὐ κατὰ λεπτὸν ἐπιδείξαντες, ἀλλὰ ἁδρομερῶς ἐλέγξαντες*. Fraglich aber bleibt, ob etwa den Schluß dieses *βιβλιδάριον* die noch erhaltene „Homilie" gegen Noët gebildet hat (vgl. Caspari 399 ff.). Doch ist von einer selbstständigen gegen die Monarchianer seiner Zeit gerichteten Schrift H.s (als deren Bestandteil vermuten sie Volkmar, H. und die röm. Zeitgenossen S. 94. 136, Harnack, Caspari [der eine Contamination mit dem Schluß des Syntagmas annimmt]); Jwanzov-Platonov, Rolffs S. 130 [vgl. auch dessen Ausführungen über den Traktat gegen Noët S. 127 ff.] u. a.) nichts bekannt (vgl. auch *πᾶσαι τοσαῦται αἱρέσεις* C. Noët. 8, S. 50, 14 f. und daß Epiphanius Kap. 1—8 der „Homilie" ausgeschrieben hat). Zu Recht aber besteht die Vermutung, daß H. der Verfasser des von Theodoret (Haer. fab. 2, 5) als kleines Labyrinth bezeichneten, von Photius, Bibl. 48 auch Cajus zugeschriebenen *Σπούδασμα κατὰ τῆς Ἀρτεμῶνος αἱρέσεως* sei (Eus. KG 5, 28), wenn auch ungewiß bleibt, ob Photius thatsächlich Bibl. 48 diese Schrift im Auge hat (Caspari 404 ff.); sie muß später als die Philosophumenen sein, da hier Artemon noch nicht erwähnt wird. Hatte H. gegen Cajus die Apokalypse verfochten, so hat er auch gegen die Gegner der johanneischen Schriften *Τὰ ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάνην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* (so die Inschrift) oder seine „Apologie der Offenbarung und der Verkündigung des Johannes, des Ap. u. Evang." (so Ebed Jesu) verfaßt; den Inhalt können wir teilweise aus Epiphanius haer. 51, wo wohl sicher H. ausgeschrieben ist, erkennen. Ebenso wird aber andererseits in Epiph. haer. 48 H.s Polemik gegen die Montanisten, über welche Stephanus Gobarus bei Photius Bibl. 232 berichtet, wiederkehren (vgl. meine Gesch. d. Montan. S. 36 f. und Rolffs S. 99 ff.). Das einzige fast ganz erhaltene und vielleicht bedeutendste polemische Werk H.s sind aber seine Philosophumenen, sein *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, vielleicht auch *λαβύρινθος* Philos. 10, 5 (Theodoret, Phot. Bibl. 48) genannt. Hier unternimmt er es, den Ursprung der Häresien in den Philosophien nachzuweisen. Nach Diels (s. o.) S. 144 ff. hat er dabei für die Lehren der Philosophen dürftige Excerpte benutzt. Buch 2. 3 und Anfang des 4. sind verloren, von den Astrologen handelt der Rest des 4. Buchs. Auch bei den Häresien begnügt sich H. fast nur mit ihrer Darstellung ohne ernstliche Polemik. Seine Schilderung der gnostischen Systeme schließt sich zum Teil an Irenäus und Tertullian an. Dort, wo er selbstständig verfährt, hat man geglaubt eine allzu vertrauensvolle Benutzung gefälschter Schriften annehmen zu müssen (Salmon und nach ihm Stähelin s. o.), aber eine Erdichtung zum Teil so spekulativer Systeme wie z. B. des des Basilides bleibt unwahrscheinlich. Anerkannt unecht ist die Schrift *Κατὰ Βήρωνος* oder *Περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως*. — An die Heiden wendet sich die Schrift *Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός* (so die Inschrift) oder *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* (Philos. 10, 32 S. 536, 19) oder *Πρὸς Ἕλληνας κατὰ Πλάτωνος περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας* (Photius und das Fragm. S. 68 ff. ed. Lag.); das erhaltene Fragment handelt „vom Hades und dem doppelten Ort in ihm, dem, wo die Gerechten, und dem, wo die Ungerechten weilen, von der Auferstehung, vom Gericht und von der ewigen Unseligkeit der Gottlosen und Seligkeit der Frommen" (Caspari 347). An die Juden dagegen gerichtet ist die *Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους*; des erhaltenen Bruchstückes Inhalt ist der „Nachweis, daß die Juden sich mit Unrecht rühmen, Jesum zum Tode verdammt und ihm Essig und Galle zu trinken gegeben zu haben, indem dies . furchtbare (prophetische) Drohungen und schreckliche Leiden (die partielle Erfüllung jener Drohungen) zugezogen habe", welcher Nachweis aus Ps 68 (69) und Weisheit 2. 5 geführt wird (Caspari S. 395). Auf der Inschrift der Statue ist allerdings keine Schrift *Πρὸς τοὺς Ἰουδαίους* zu lesen (vgl. Achelis, H.stud. 5 f.), auch kann ganz in der vorliegenden Gestalt H. die Schrift nicht geschrieben haben (*αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ τῷ πατρὶ συναΐδιος* 7 S. 66, 12; immerhin bedenklich erscheint auch die Betonung des *διὰ παντός* [Ps 69, 24] für die jetzige Knechtschaft Israels), während anderes (z. B. S. 64, 29. 65, 2) an H. erinnert. Dafür, daß H. eine antijüdische Schrift verfaßt habe, spricht auch die Verwertung von H.ischem Material in späteren antijüdischen Schriften (vgl. meine „Studien 2c." S. 13 f. 19).

Von den Schriften *Κατὰ μάγων* (Philos. 6, 39 S. 298, 47), *Περὶ θεολογίας* (Akten der Lateransynode, Lag. 8), *Περὶ τἀγαθοῦ καὶ πόθεν τὸ κακόν* (Inschrift, *Περὶ οἰκονομίας* (Ebed Jesu) kennen wir fast nur den Titel. Die *Περὶ χαρισμάτων* oder *Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις* (je nachdem man die Angabe der Inschrift

von einer oder von zwei Schriften versteht) dürfte wohl in die Διδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων übergegangen sein (s. auch Bd I, 736, 32 ff.). H. Achelis hat den Versuch gemacht, festzustellen was H. angehört (TU VI, 4 S. 269 ff.), aber die Bemerkungen dazu von H. G. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimont. Kampfes, Leipzig 1891 S. 179. 200. 215 ff., anerkannt; vgl. auch Harnack, LG. I, 643 f. Die Διατάξεις τῶν αὐτῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου = Apost. Const. 8, 4 ff. sind ein Auszug aus einer älteren Fassung der Apost. Konstitutionen und gehen nach Achelis (auch Bd I, 737, 10 ff.) und Harnack auf echte Kanones H.s zurück, von welchen eine Überarbeitung in dem arabischen Canones Hippoliti noch vorliegt, während F. X. Funk diese letzteren auf der sog. ägyptischen Kirchenordnung und auf den Konstitutionen beruhen läßt; vgl. dazu bes. Achelis, ZKG 15, 1. Nach Achelis ist die Schrift Περὶ χαρισμάτων von H. noch als Glied der katholischen Gemeinde geschrieben und gilt die Ausführung, ein unwissender oder sittenloser Bischof sei kein wahrer Bischof, Zephyrin, während die Kanones die separierte Gemeinde H.s ordnen sollen; trifft dies zu, so sind sie von hohem geschichtlichem Wert. Kirchenrechtlicher Arbeiten H.s gedenkt auch Hieronymus ep. 71, 6: De sabbatho. ., utrum ieiunandum sit, et de eucharistia, an accipienda quotidie, quod Romana ecclesia et Hispaniae observare perhibentur, scripsit Hippol., vir dissert. — Besonderes Ansehen genossen H. chronographische Arbeiten, wie schon die Ostertafel mit sechzehnjährigem Cyklus für 222—233 auf der Statue zeigt. Auf sie verweist die Inschrift Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα καὶ τὰ ἐν τῷ πίνακι, und offenbar dieselbe zählt Eusebius KG 6, 22 in erster Stelle als chronologische Schrift Περὶ τοῦ πάσχα auf, mit der Bemerkung, daß sie bis zum ersten Jahr Alexanders gehe. Salmon begründet das Jahr 224 als das der Herausgabe des Osterkanons. Die Schrift Χρονικῶν (so die Inschrift) ist nur noch in lateinischen Bearbeitungen erhalten, und zwar im Liber generationis (dieser sowohl in Handschriften wie im 15. Abschnitt des Chronographen von 354) und im sog. Barbarus Scaligeri (über diesen Hoeveler, Bonn 1895, Köln 1896). Gegen Fricks Bestreitung der Chronik H.s als Vorlage für den Liber generationis vgl. Mommsen (s. o.) S. 86 f. Von Gelzers scharfem Urteil über H. als Chronographen (II, 23) erscheint dieser durch seine Angaben im DK 4, 3, 5 zum Teil gerechtfertigt. Über H.s Berechnung des Datums der Geburt Christi vgl. Nachr. GG 1895, S. 515 ff. Ob auf einen Zusammenhang mit H.s Chronographie die Bezeichnung des in Diekamps sorgfältiger Untersuchung dem 7. und 8. Jahrhundert zugewiesenen Chronographen als H. von Theben hindeutet, ist mindestens zweifelhaft.

Am Schluß der Philosophumenen — also in der Zeit abschließender Reife — giebt H. eine kompendiarische Darstellung dessen, was ihm den Inhalt wahrhaft christlicher Erkenntnis bildet. Das ganze Menschengeschlecht möge von den Christen, als nach Erkenntnis und Tugend den Freunden Gottes, lernen, τί τὸ θεῖον καὶ «τίς» ἡ τούτου εὔτακτος δημιουργία (vgl. X, 32 S. 536, 97; 34 S. 544, 25 f. ed. Gotting.). Der Wahrheitsbesitz der Christen ist ihr Wissen um den Einen Gott, den Schöpfer und Herrn des Alls. Allein ewig hat er aus freiem Willen (θελήσας, vgl. C. Noët. 10 S. 51, 1 ff.), ohne materielles Substrat, das nur in seiner Voraussicht zuvor existierende Seiende geschaffen, zuerst die vier Elemente, das Weitere aus ihnen; soviel davon zusammengesetzt ist, ist löslich, also sterblich. Die Hellenen aber haben, die ewigen Ursachen des Seins nicht kennend, Teile der Schöpfung verehrt, von ihnen die Häresiarchen ihre Häresien überkommen. Der Eine Gott hat zuerst den Logos denkend erzeugt, den ihm innerlichen Gedanken des Alls, und zwar aus sich selbst dem allein wahrhaft Seienden. Das Wollen dessen, der ihm erzeugt, in sich tragend und seines Sinnes kundig, ist der Logos zugleich Mittler aller Bethätigung desselben, die Ursache der Welt, in sich die Weltideen befassend; alles einzelne in der Welt ist in seiner Stufenfolge und Art von ihm gemäß dem Willen Gottes erschaffen. Als Herrn über dies alles aber schuf er den Menschen aus allen zusammengesetzten Substanzen (S. 538, 51), weder als Gott wie den Logos, noch als Engel. „Willst du aber auch Gott werden, so gehorche deinem Schöpfer"; „im Kleinen treu befunden, wird dir das Große anvertraut werden." „Sein Logos allein ist aus ihm selbst, deshalb auch Gott, die Substanz Gottes seiend. Die Welt aber aus nichts, deshalb nicht Gott." Weil gut, hat Gott nur Gutes geschaffen; aber der Mensch selbstmächtig, jedoch nicht selbstherrlich (ζῷον αὐτεξούσιον . ., ἀλλὰ δοῦλον), hat aus seinem Willen das Böse dazu gezeugt. Wegen seines freien Willens aber empfängt er mit gutem Grund ein Gesetz (540, 69): zuerst durch gerechte Männer, dann durch Mose, dann durch Freunde Gottes, die Propheten, so genannt διὰ τὸ προφαίνειν τὰ μέλλοντα, da sie durch alle Generationen hin-

durch das Zukünftige verkündigt haben; alles unter Verwaltung und in Kraft des Logos, der nach Gottes Befehl die Menschen vom Ungehorsam zurückgeführt, *οὐ βίᾳ ἀνάγκης* (vgl. Irenäus 5, 1, 1 „secundum suadelam") *δουλαγωγῶν, ἀλλ' ἐπ' ἐλευθερίαν ἑκουσίῳ προαιρέσει καλῶν* (542, 93 f.). Zuletzt sandte der Vater den Logos selbst, den er nun nicht mehr durch einen Propheten verhüllt reden, sondern von Angesicht offenbaren und gegenwärtig schauen lassen wollte. Daher *τοῦτον ἔγνωμεν ἐκ παρθένου σῶμα ἀνειληφότα καὶ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον διὰ καινῆς πλάσεως πεφορηκότα, ἐν βίῳ διὰ πάσης ἡλικίας ἐληλυθότα, ἵνα πάσῃ ἡλικίᾳ αὐτὸς νόμος γενηθῇ καὶ σκόπον τὸν ἴδιον ἄνθρωπον πᾶσιν ἀνθρώποις ἐπιδείξῃ παρών* (542, 1 ff.). Er hat damit zugleich bewiesen, daß Gott nichts Böses geschaffen und der Mensch selbstmächtig das Wollen und Nichtwollen in seiner Hand hat. Mit uns derselben Natur (*φυράματος*), da er nur so uns ihm als dem Lehrer nachfolgen heißen kann, hat er auch alle Mühsale und Leiden der menschlichen Natur erduldet, damit der Mensch sich auch nun das Gleiche erhoffe. So fordert denn H. als menschenfreundlicher Schüler des menschenfreundlichen Logos nochmals auf, sich von der schlichten kirchlichen Wahrheit über den wahren Gott und dessen wohlgeordnetes Schöpfungswerk belehren zu lassen, um hierdurch dem drohenden Gericht zu entrinnen. Und er verheißt: *θεὸν τὸν ὄντα διδαχθεὶς ἕξεις ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἄφθαρτον ἅμα ψυχῇ, «καὶ» βασιλείαν οὐρανῶν ἀπολήψῃ, ὁ ἐν γῇ βιοὺς καὶ ἐπουράνιον βασιλέα ἐπιγνούς, ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ, οὐκ ἐπιθυμίαις ἢ πάθεσι καὶ νόσοις δουλούμενος. γέγονας γὰρ θεός· ἐθεοποιήθης, ἀθάνατος γεννηθείς . Χριστὸς γάρ ἐστιν ὁ κατὰ πάντων θεός, ὃς τὴν ἁμαρτίαν ἐξ ἀνθρώπων ἀποπλύνειν προσέταξε, νέον τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποτελῶν, εἰκόνα τοῦτον καλέσας ἀπ' ἀρχῆς, καὶ ἀγαθοῦ ἀγαθὸς γενόμενος μιμητὴς ἔσῃ ὅμοιος ὑπ' αὐτοῦ τιμηθείς. οὐ γὰρ πτωχεύει θεὸς καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ* (10, 34 S. 544, 34 ff.).

Dies sind in der That die H. eigentümlichen Anschauungen, nur daß in den früheren Schriften der Einfluß der Philosophie schwächer, dagegen der Zusammenhang mit Irenäus deutlicher ist, und dessen eschatologische Stimmung und mystischer Realismus stärker hindurchklingen (über die in DK und HK niedergelegten Gedanken vgl. m. „Studien", TU, NF 1, 2). Wie Philos. 10, 33 so fordert H. durchweg auf, im Gegensatz zur irdischen Weisheit der Hellenen (aber auch zu einem thörichten Sich-Verlassen auf Gesichte DK IV, 21, 1; Philos. 8, 19. 10, 25 und zu eigenen Syllogismen, Eus. KG 5, 28) sich zuzuwenden *τοῖς θεοπνεύστοις προφήταις καὶ θεοῦ καὶ λόγου ἐξηγηταῖς* (Ad Graec. S. 72, 17 f. ed. Lag.; vgl. DK III, 2, 2. 3), die in der Schrift, der heiligen Quelle christlicher Erkenntnis (De ant. 1), die göttliche Wahrheit niedergelegt haben (C. Noët. 9 *εἷς θεός, ὃν οὐκ ἄλλοθεν ἐπιγινώσκομεν . ἢ ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν*. DK I, 31, 3. IV, 15, 1. 18, 2. 19, 1. 20, 1; Eus. KG V, 28). Sie zerfällt in das A und NT (DK II, 36, 7; vgl. HK S. 344. 345. 348) oder wird auch als „das Gesetz und die Propheten, die Evangelien („der Herr") und die Apostel" bezeichnet (De ant. 58; DK IV, 49, 2 f.), oder auch einfach „die Propheten und die Apostel" (DK IV, 12, 1). Auch die ntl. Schriften werden von H. einfach *αἱ θεῖαι γραφαί* genannt (KG V, 28, 3); andererseits werden doch auch „die heiligen Schriften" den *μακάριοι εὐαγγελισταί* an die Seite gestellt (Philos. 5, 23 S. 214, 98). Über die Form der Bezugnahme auf die Schrift vgl. „Studien" S. 21 ff. Vorne an unter den ntl. Schriften steht für H. wie für Irenäus das „vierteilige Evangelium" (DK I, 17, 11). Seiner Sammlung paulinischer Briefe fehlt der von ihm jedoch nicht selten („Studien" S. 25) verwertete Hebräerbrief (Photius Cod. 121). H. gebraucht auch den 2. Petrusbrief (DK III, 22, 4. IV, 10, 4), und m. E. DK III, 6, 9. IV, 12, 2 auch den Jakobusbrief (über Weiteres „Studien" S. 26 f.). — Die Propheten sind ihm auch nach De ant. 2. DK II, 22, 4. 4, 8, 8. 3, 8, 2 die das Zukünftige voraus Schauenden (De ant. 2 *κατὰ τίνα λόγον ὁ προφήτης προφήτης λεχθήσεται, εἰ μὴ ὅτι πνεύματι προεώρα τὰ μέλλοντα*), deren Wort die Erfüllung als göttlich erweist (DK 4, 24, 9. 5, 5. 25, 1). Nur die Gnade aber erschließt das Verständnis der Schrift (De ant. 2. DK 3, 16, 4. 19, 4. 4, 12, 1); dagegen ist wie dem Teufel (DK 1, 5, 3. 4), so auch den Ungläubigen vieles in ihr verschlossen (DK 4, 33, 6. 34, 1). — Der Inhalt aber der Schrift ist Gott als der Schöpfer der Welt, dem gegenüber sich nichts als ungeworden und anfangslos rühmen darf (DK 2, 30, 4). Mittler aber der Schöpfung ist der Logos (ebd.). Seine persönliche Unterschiedenheit vom Vater (*πρωτότοκος ἐκ θεοῦ ἵνα δεύτερος μετὰ τὸν πατέρα υἱὸς θεοῦ ὢν ἀποδειχθῇ* DK 4, 11, 5) hat H. wie gegen Sabellius und Kallist (Philos. 9, 11. 12), so schon zuvor gegen Noët vertreten. Den Vorwurf des Ditheismus lehnt H. ab; durch Ökonomie ist der Eine

Gott zwei Prosopen, dazu als drittes der hl. Geist (C. Noët. 11 παρίστατο [ὁ θεὸς] αὐτῷ ἕτερος ἕτερον δὲ λέγων οὐ δύο θεοὺς λέγω. 14 S. 52, 28 ff. δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεούς, ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος. πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο ὅτι καὶ ὁ υἱός, τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα.. οἰκονομίᾳ συμφωνία συνάγεται εἰς ἕνα θεόν εἷς γάρ ἐστιν ὁ θεός ὁ γὰρ κελεύων πατήρ, ὁ δὲ ὑπακούων ὁ υἱός, τὸ δὲ συνετίζον ἅγιον πνεῦμα . [53, 16] διὰ γὰρ τῆς τριάδος ταύτης πατὴρ δοξάζεται. 8 S. 50, 1 ff. κατὰ τὴν δύναμιν εἷς ἐστι θεός, κατὰ τὴν οἰκονομίαν τριχὴς ἡ ἀπόδειξις. Zwischen Logos und Geist versteht dabei H. nur undeutlich zu scheiden (C. Noët. 16 S. 54, 24 ff.; über die Logoslehre H.s vgl. Döllinger S. 206 ff.). Allein seiend und nichts Gleichewiges habend (die Bezeichnung des Logos als τῷ πατρὶ συναΐδιος Adv. Iud. 7 S. 66, 12 kann nicht hippolytisch sein [s. o.]), war Gott doch nicht ἄλογος noch ἄσοφος, ἀδύνατος, ἀβούλευτος. Er trägt vielmehr der Potenz nach den Logos und das All in sich. Nach seinem Ratschluß (C. Noët. 10 S. 50, 27. 51, 1) hat er zuerst den Logos, den er zuvor ihm allein sichtbar als seinen νοῦς (vgl. auch 49, 9 f.) in sich trug, als Mitberater, Werkmeister und Herrn der Welt erzeugt, προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος καὶ φῶς ἐκ φωτὸς γεννῶν (ebd. 51, 6 ff.); dieser ist ihm so gegenständlich, wie Licht vom Licht, Wasser von der Quelle, der Strahl aus der Sonne, eine Kraft aus dem Ganzen, das Ganze aber der Vater (ebd. 11 S. 51, 12 ff.), alles ist durch ihn, er allein aus dem Vater (51, 16). Der Einblick in das „Wie" des Erzeugtseins des Logos, ὅνπερ βουληθεὶς ὁ θεὸς πατὴρ ἐγέννησεν ὡς ἠθέλησεν, ist uns noch vorbehalten (ebd. 16). Die ganze atl. Offenbarung ist durch ihn geworden (DK 3, 14. 7 36, 4. 5; C. Noët. 11. 12). Aber obschon τέλειος λόγος ist er als λόγος ἄσαρκος noch nicht τέλειος υἱός (C. Noët. 15; dazu Harnack DG[1] I, 475 A.), sondern erst, nachdem er als ἄνθρωπος ἔνσαρκος, zugleich Gottes- und Menschensohn (DK 4, 39, 5. 57, 2. 11, 1 u. a.) in der Welt erschienen. Da hat der erstgeborene Logos sich mit dem erstgeborenen Menschen in der Jungfrau verbunden (De pascha 1. I, 2, 267, 2 ff. und zu Dt 33. I, 2, 83), ist als Helfer des besiegten Menschen erschienen und hat als der ewig Lebendige den durch Ungehorsam Gestorbenen heimgesucht, als der Freie durch seinen Gehorsam den Sklaven frei zeigen wollen (a. a. O. I, 2, 83). Ähnlich sagt H. De ant. 4, der Logos, zuvor ἄσαρκος, habe das hl. Fleisch (die unverwesliche hl. Lade DK 4, 24, 3. 5) aus der Jungfrau angezogen, sich in dem Kreuzesleiden ein Kleid webend, ὅπως συγκεράσας τὸ θνητὸν ἡμῶν σῶμα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει καὶ μίξας τὸ φθαρτὸν τῷ ἀφθάρτῳ καὶ τὸ ἀσθενὲς τῷ ἰσχυρῷ σώσῃ τὸν ἀπολλύμενον ἄνθρωπον (vgl. C. Noët. 17). Der vor allem aus des Vaters Herzen geborene Logos (De ant. 26. HK 17. I, 358, 18) hat sich geeint mit der aus dem Geschlecht der altl. Väter stammenden (DK 2, 27, 6 ff. zu Dt 5 I, 2, 111, 2 ff. Ad graec. S. 96, 22) σάρξ und dadurch die ἀνάπλασις des durch seine Übertretung sterblich gewordenen (DK 2, 28, 5) Menschen zum Bilde Gottes vollzogen (De ant. 26 ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώποις ἐγεννήθη, ἀναπλάσσων δι' ἑαυτοῦ τὸν Ἀδάμ. HK 15. I, 353, 14) Leugnung der Gottheit wie der Menschheit Christi macht daher des Heils verlustig (zu Mt 25, 24 ff. I, 2, 209). — Ist für die Erlösung speziell der Tod Christi von Bedeutung (DK 2, 36, 8; De ant. 26 διὰ θανάτου θάνατον νικήσας), so legt doch H. das entscheidende Gewicht auf die durch Christus erfolgte Vollendung der schon in Natur (DK 2, 27, 10) und Geschichte (DK 3, 4, 4 ff.), besonders aber durch Gesetz und Propheten gegebenen Gotteserkenntnis (DK 4, 24, 6. 32, 2. 6. 34, 1 ff. 41: ἀλήθεια ἐν τῷ κόσμῳ φανεὶς ἀλήθειαν ἐδίδαξεν). Nun können die, welche einst durch ihren freien Willen gesündigt, wieder durch denselben zu gottgefälligem Wandel hergestellt (DK 4, 59, 6) durch ihre guten Werke zum Himmelreich gelangen (Ad Graec. S. 73, 13 f. 71, 15). Es geschieht doch durch eine so innerliche Aneignung des Logos, daß dieser Heilige gebärend selbst von ihnen wieder geboren wird (DK 1, 10, 8; De ant. 61). Denn die Kirche ist „die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden, . das geistliche Haus Gottes, auf Christus . gepflanzt" (DK 1, 17, 5 ff.), ἡ κλῆσις τῶν ἁγίων (DK 1, 14, 5). Christus „durch das vierteilige Evangelium in der ganzen Welt verkündigt" „heiligt alle an ihn Glaubenden" (DK 1, 17, 11), erfüllt die nach Gottesgemeinschaft dürstende Seele (HK S. 343 A.) und macht Wohnung im Innersten des Herzens (HK 15. I, 352, 4 ff.). Dargereicht wird der der ewigen Quelle entsprudelnde Trank der Unsterblichkeit zunächst durch die Taufe (zu Ruth I, 2, 120, 7 ff.; vgl. zu Gen 38, 19. I, 2, 96, 13. 16) mit ihrer Reinigung von Sünden (DK 1, 16, 2. 4, 36, 4), aber auch Ausrüstung mit dem Geist (De ant. 59. DK 1, 16, 3). Im Abendmahl ist Christi Leib und Blut ein Unterpfand ewigen Lebens (zu Gen 38, 19). Jetzt ist die

Kirche aus den Heiden auf das Geschlecht der Väter gefolgt, Israel hat durch Unglauben das Heil verloren (De ant. 57. HK 4. 7. 16. I, 345, 8. 346, 5ff. 355, 25ff.). Erst in der Endzeit wird es, zuvor noch dem Antichristen zugefallen (De ant. 54. DK 4, 49, 5. 50, 3), sich bekehren (zu Gen 49, 8. I, 2, 58, 14f.). Zur Kirche aber gehört nur, wer die Gebote bewahrt; sonst ist er „beraubt des heiligen Geistes" „ausgetrieben aus der Kirche" (DK 1, 17, 14). Denn mag er ihr auch noch äußerlich angehören, ihm nützt doch die Gemeinschaft der Heiligen nichts (DK 4, 38, 2); vielmehr wird, wer „sich gläubig nennt, aber die Werke der Ungläubigen vollbringt . von Gott doppelte Verurteilung empfangen" (DK 1, 24, 4f.). Von Namenchristen leidet die Kirche nicht weniger (DK 1, 21, 2), als von Häretikern (DK 1, 22, 5. HK 14. I, 349, 18ff.). Daher hat H.s Opposition ebensosehr und wohl noch mehr Kallists (s. d. A. Bd III S. 640) kirchendisziplinarischer Nachsicht wie dessen monarchianisierender Theologie gegolten (Philos. 9, 12. S. 458, 1ff.). Aber ungeachtet eigener Wertung der Askese und trotz seiner Begeisterung für das Martyrium (DK 2, 19, 7. 21, 1ff. 38, 4. 36, 7. 3, 23, 1ff. 24, 4), tritt H. doch den montanistischen neuen Geboten, namentlich in Bezug auf Fastendisziplin, entgegen (Philos. 8, 19. S. 436, 79; DK 4, 20, 2). Wie im Syntagma und in den Philosophumenen hat er sie auch in einer besonderen Schrift bekämpft (s. o. und Rolffs a. a. O.), freilich auch ihre extremen Gegner, die Bestreiter der johanneischen Schriften (s. o.). Auch gegen unbesonnene eschatologische Erwartungen wendet sich H. im Interesse christlicher Nüchternheit (DK 4, 18. 19). Sein eigenes eschatologisches Interesse bekunden seine zahlreichen Schriften eschatologischen Inhaltes (über denselben vgl. Bousset und Atzberger a. a. O.); im Gegensatz zu Cajus, für welchen die Bindung des Starken bereits Thatsache ist, sieht H. dem Millennium noch entgegen (DK 4, 23, 4f. 60, 2. 37, 4 [die Teilnahme daran Prärogative der Propheten, Apostel und Märtyrer]). Aber er denkt dasselbe möglichst geistig (DK 4, 60, 1f.). Zwar berechnet er die Zeit, in welcher die Parusie Christi zu erwarten ist, aber er setzt sie erst in eine ferne Zukunft und betont die Todesstunde des einzelnen als die des Gerichts (DK 4, 18, 7). Lebt H. noch in ganz anderem Maße in jener Richtung auf die christliche Zukunftshoffnung wie die folgende Zeit, so doch schon nicht mehr in einer Weise wie noch Irenäus. Ein Abbiegen von dem urchristlichen Realismus eines Irenäus ist auch in diesem Gebiet nicht zu verkennen. Doppelseitig ist auch H.s Stellung zum römischen Staat. So scharf er über die Weltreiche urteilt (DK 2, 4, 2) und insbesondere über das römische (De ant. 49. DK 4, 5, 2f. 7, 4. 8, 7. 9, 2 *ἡ βασιλεία «ἡ νῦν» ἥτις κρατεῖ κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ*), so steht ihm doch die Blüte Roms in Beziehung zum Dasein der Kirche (DK 4, 9, 2) und hält das römische Reich die Herrschaft des Antichristen noch auf (DK 4, 6, 4. 7, 6. 14, 1); eine zwiespältige Beurteilung, die sich doch auch schon in den früheren Zeiten der Kirche nachweisen läßt. Von H. aber kann in jeder Hinsicht gesagt werden, daß er einen Wendepunkt der kirchlichen und theologischen Entwickelung repräsentiert. **Bonwetsch.**

Hippolytusbrüder (Brüder der christl. Liebe vom hl. Hippolyt). — H. Helyot, Kloster- und Ritterorden IV, 174—178; St. Beissel im KKL², VII, 1999; Heimbucher, Orden und Kongregat. I, S. 496.

Dieses spanisch-mexikanische Seitenstück zum Barmherzigen Brüder-Orden Johanns von Gott wurde 1585 von Bernardino Alvarez mit dem Namen Congregatio fratrum S. Hippolyti in der Stadt Mexiko gegründet und mit der Leitung eines ebendaselbst von ihm errichteten Hospitals betraut, welches er dem hl. Hippolyt weihte, als dem Schutzheiligen des Tags der Besitzergreifung Mexikos durch Cortez (13. August 1521 — vgl. die ASB t. III Aug. p. 4—15). Die Glieder des Vereines traten als „Brüder der christlichen Liebe vom hl. Hippolyt" mit den an einigen anderen Spitälern Mexikos wirkenden Religiosen zu einer klösterlich lebenden Verbindung (mit ähnlicher Tracht wie die jener portugiesischen „Barmherz. Brüder") zusammen, indem ihnen Alvarez eine seiner Stiftung entsprechende Konstitution gab, die er an Papst Gregor XIII. zur Genehmigung einsandte. Die Bestätigung des Statuts erfolgte, da Gregor XIII. bereits gestorben war, durch seinen Nachfolger Sixtus V. Das Statut enthielt namentlich die Bestimmung, daß jedes Mitglied aus der Kongregation auch wieder austreten konnte und nur die Gelübde der Armut und der christlichen Liebe ablegte. Der Ordensgeneral hieß „Major" und wurde von den 20 ältesten Brüdern gewählt. Die Kongregation verbreitete sich bald immer mehr und erfreute sich mancher Begünstigung vom päpstlichen Stuhle: namentlich verlieh ihr Clemens VIII. einige Privilegien. Doch führte der frei gelassene Austritt aus der Kongregation zu mancher Unordnung, welche der genannte Papst dadurch zu beseitigen

suchte, daß er den Brüdern durch ein Breve vom 1. November 1591 noch die Verpflichtung zum beständigen Gehorsam und zur beständigen Gastfreiheit auferlegte. Die Störungen und Unordnungen dauerten fort, teils weil es an einem Ordensvorsteher fehlte, der seinen Einfluß auf die Brüder geltend zu machen wußte, teils weil diese sich nicht für eigentliche Mönche hielten. Der Generalprokurator des Ordens, Johann Cabrera, glaubte die Ursachen dieser fortdauernden Störungen dadurch zu beseitigen, daß er bei Innocenz XII. (1700) nicht nur auf eine neue und geeignetere Wahlordnung für den Major, sondern auch auf die Einführung der Regel des hl. Augustin antrug. Der Papst ging indes auf den Antrag nicht ein, sondern bestimmte nur, daß die Brüder mit den Gelübden des Gehorsams, der Gastfreiheit und Armut auch das der Keuschheit ablegen sollten. Um den Anfang des vorigen Jahrhunderts gewährte ihnen Clemens XI. die Privilegien der Bettelorden. Sie sollen als den Barmherzigen Brüdern Johanns von Gott aggregierter Verein — nur durch die dunklere (nämlich braune) Farbe ihrer Tracht von denselben sich unterscheidend — bis in unser Jahrhundert hinein bestanden haben. **Zöckler.**

Hiram, König. — F. C. Movers, Die Phönizier II, 1, Berlin 1849, S. 326 ff.; Pietschmann, Geschichte der Phönizier, Berlin 1889, S. 294 ff.; H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel III (3. Aufl. 1866) 306 f. 379 f. 400. Vgl. überhaupt die Darstellungen der Geschichte Israels von Köhler, Stade, Kittel u. s. w. und die Kommentare zum Königsbuch und zur Chronik. Ebenso die Art. in den biblischen Handwörterbüchern von Riehm, Schenkel (von Fritzsche) u. s. w.

Hiram ist der Name eines mit David und Salomo befreundeten Königs von Tyrus. Dieser Name lautet hebräisch חִירָם (2 Sa 5, 11; 1 Kg 5, 15. 21 f. u. a.) oder חִירוֹם (1 Kg 5, 24. 32. vgl. assyr. Ḥirummu) oder auch חוּרָם (2 Chr 2, 2 u. a.). Ebenso wird der gleichnamige tyrische Metallkünstler bald Chiram (1 Kg 7, 13), bald Chirom (1 Kg 7, 40), bald Churam (2 Chr 4, 11) genannt. Auf phönizischen Inschriften findet sich der Name חרם CIS 5. Jene Verschiedenheit der Aussprache geben auch die unter sich stark differierenden griechischen Formen wieder: LXX: *Χειράμ* (*Χιράμ*). Bei Josephus schwanken die Mskr. stark. Niese bevorzugt *Εἴρωμος* (c. Ap. 1, 17 f. u. sonst) oder *Εἴρωμος* (Ant. 8, 3, 4) oder *Ἱέρωμος* (Ant. 7, 3, 2); für den Künstler dagegen *Χείρωμος*, andere *Χίραμος*. Dagegen haben andere Handschriften für den König: *Εἴραμος, Χείραμος* u. s. f. Bei Herodot (7, 98) heißt Hiram II *Σίρωμος*, so auch bei Syncellus für beide Könige p. 243 ff. Endlich Eupolemos bei Eusebius Praep. evang. 9, 34 schreibt *Σούρων*. — Der Name ist wohl Abkürzung von Achi-râm, „mein Bruder (Umschreibung Gottes) ist erhaben" Vgl. Abiram u. ä.

König Hiram zu Tyrus, dessen Regierungszeit noch nicht genau ermittelt ist (Winer 1023—990 v. Chr.; Ewald 1033—999; Movers 980—947; Ed. Meyer 969—936), war einer der berühmtesten und ist noch heute einer der bekanntesten phönizischen Könige, da uns außer den biblischen Angaben auch solche aus phönizischen Quellen erhalten sind. Namentlich giebt Josephus Ant. 8, 5, 3 und contra Apion. 1, 17, 18 Auszüge aus den freilich jungen Schriftstellern Menander und Dios, welche alte phönizische Aufzeichnungen benützt haben. Aus Josephus haben diese Notizen auch Syncellus (p. 344) und Eusebius (Chron. I, p. 113 ff. ed. Schöne) geschöpft. Wenig Wert haben spätere sagenhafte Mitteilungen der Kirchenväter aus den Werken des Chätus, Theophilos und Eupolemos. Nach Menander und Dios hat Hiram, der Sohn Abibals, während seiner 34jährigen Regierung (er erreichte ein Alter von 53 Jahren) seine Hauptstadt in großartiger Weise erweitert und verschönert, indem er einen neuen Stadtteil im Osten der Insel anlegte. Er versah die tyrischen Heiligtümer mit Cedernbedachung vom Holze des Libanon und errichtete u. a. eine viel bewunderte (vgl. noch Herodot 2, 44) goldene Säule im Heiligtum des „olympischen Zeus", d. h. des Baal als Himmelsgott. Nach später Sage berichtet sogar Eupolemos, Salomo habe diese goldene Säule nach Tyrus gesandt; ähnlich Theophilos, Salomo habe sie aus dem bei der Ausstattung des Tempels übrig gebliebenen Golde gemacht. Siehe Euseb. Praeparatio evang. 9, 34. Auch nach außen regierte der prachtliebende Hiram kraftvoll und glücklich. Er zwang z. B. durch einen Krieg die rebellischen Kittier (Bewohner von Cypern) die verweigerten Steuern wieder zu entrichten. Überhaupt wußte er die Hegemonie der Stadt Tyrus über Phönizien und die Kolonien zu befestigen.

Zu dem neu emporgekommenen Königtum Israels stellte sich Hiram freundlich, wofür er gute Gründe hatte. Sowohl David als Salomo haben mit ihm in freundschaftlicher Beziehung gestanden. Wenigstens scheint es nach 1 Kg 5, 15 und noch bestimmter nach 2 Chr 2, 2, daß der langjährige Freund Salomos derselbe war, der schon als einer der

ersten Machthaber David als ebenbürtigen König anerkannt und ihn bei seinem Palastbau unterstützt hatte (2 Sa 5, 11 f.; 1 Chr 14, 1 f.). Dabei entsteht jedoch eine chronologische Schwierigkeit. Nach 1 Kg 9, 10 lebte Hiram noch 24 Jahre nach Salomos Thronbesteigung. Dann könnte er aber nach der oben angeführten Notiz des Menander, der seine Regierung zu 34 Jahren angiebt, nur in der letzten Zeit Davids mit diesem regiert haben. Noch enger würde dieser Zeitraum begrenzt durch die Angabe des Josephus (aus welcher Quelle?), daß der Tempelbau im 12. Jahr Hirams begonnen habe (Ant. 8, 3, 1; contra Apion. 1, 18, 5). So entfielen nur 7—8 Jahre auf Hirams Regierung mit David. Nun hat man zwar Movers zuzugestehen, daß gerade betreffend die Regierungsgeschichte Davids die Reihenfolge der Erzählungen keine rein chronologische, sondern vielfach durch sachliche Gesichtspunkte beeinflußt ist. Aber als unnatürlich muß man die Annahme bezeichnen, daß David erst so spät an den Bau seines Palastes gegangen sei. Dem widerspricht auch, daß 2 Sa 7, 2 (vor der Geburt Salomos) der Palastbau schon fertig ist. Siehe Köhler, Gesch. II, 300 f. So bleiben nur zwei Auswege. Man muß entweder jene Angaben Menanders verwerfen und dem König Hiram eine längere Lebens- und Regierungszeit zuschreiben (Keil und Erdmann zu 2 Sa 5, 11) oder aber die Identität des Freundes Davids mit demjenigen Salomos aufgeben. Die dann zuzugebende Ungenauigkeit der biblischen Darstellung mag so zu erklären sein, daß der berühmte Hiram einen weniger bekannten Herrscher in der Davidgeschichte verdrängt hat. Es ist aber auch möglich, daß es sich um gleichnamige Könige handelt. So denkt sich Ewald, daß auch der Großvater des salomonischen Hiram diesen Namen führte und der Freund Davids war, während andere vermuten, daß Abibal, der Vater Hirams auch diesen Namen führte (so Thenius zu 2 Sa 5, 11; Bertheau zu 2 Chr 2, 2).

Deutlich läßt 2 Sa 5, 11 f. (1 Chr 14, 1 f.) erkennen, daß es zur Zeit Davids der tyrische König war, der aus politischem und merkantilem Interesse dessen Freundschaft suchte. Er stellte ihm für den Palastbau in Jerusalem Bauholz und Bauleute zur Verfügung, was David in Anbetracht der Überlegenheit phönizischer Technik (1 Kg 5, 20) sich gefallen ließ. Aus demselben Grund war der unternehmende, baulustige Salomo von Anfang an beflissen, die Freundschaft mit demselben warm zu halten und sich vor allem seiner Unterstützung zum Tempelbau zu versichern, 1 Kg 5, 15 ff. Hiram erwiderte seine Gesandtschaft ebenso verbindlich und machte sich anheischig für jenes Unternehmen das nötige Personal und Material zu beschaffen, namentlich Cedern und Cypressen vom Libanon, die in Flößen der Küste entlang nach Japho (Jaffa) befördert wurden (2 Chr 2, 15). Als Gegenleistung hatte Salomo den tyrischen Hof mit Getreide und Öl, auch mit Wein zu versehen, an welchen Produkten das phönizische Land arm, das israelitische reich war. Diese Verhandlungen sind ohne Zweifel schriftlich geführt worden, was Chron. ausdrücklich sagt. Josephus behauptet sogar, daß die betreffenden Schriftstücke oder ihre Abschriften, wie überhaupt der Briefwechsel zwischen Hiram und Salomo, noch zu seiner Zeit im Archiv zu Tyrus aufbewahrt würden (Ant. 8, 2, 6 ff.; c. Ap. 1, 17, 6). Doch ist dies, wenn auch Aufzeichnungen über den Verkehr dieser Könige dort vorhanden sein mochten, nicht genau zu nehmen, da nicht einmal die ebenda ausgesprochene Behauptung zutrifft, daß die Juden noch die Abschriften dieser Briefe besäßen. Auch einen in Metallarbeiten besonders geschickten Meister (nicht Architekten), um welchen Salomo nach 2 Chr 2, 6 ebenfalls gebeten hatte, schickte Hiram nach Jerusalem. Derselbe hieß ebenfalls Hiram (nach 2 Chr 2, 12 Churam-abi, was Stade vorzieht) und war der Sohn einer Witwe vom Stamm Naphthali, nach Chron. aus (der Stadt?) Dan, und eines tyrischen Vaters. Schwerlich mit Recht lassen die Rabbinen diesen nur als Stiefvater gelten, und Josephus (Ant. 8, 3, 4) nennt ihn Sohn eines Israeliten Urias, so daß die Witwe ihn aus erster Ehe mitgebracht haben müßte. Doch spricht auch der Name Hiram für tyrische Abkunft. Dieser geschickte Künstler fertigte die ehernen Prachtstücke für den Tempel an, z. B. die beiden Säulen vor demselben, das von 12 Rindern getragene eherne Meer, und die metallenen Geräte und Ornamente. 1 Kg 7, 13 ff.; 2 Chr 2, 12 ff.; 4, 16. — Außerdem hat Hiram eine beträchtliche Menge Goldes geliefert, nach 1 Kg 9, 14 (von Klostermann freilich beanstandet) 120 Kikkar Goldes, wofür ihm Salomo später (nach 20 Jahren 1 Kg 9, 10 ff.) 20 nördlich gelegene Städte abtrat. Diese gehörten zum ursprünglichen Land Galil in der Gegend von Kedes in Naphtali, wo meist heidnische Bevölkerung wohnte. Der Phönizier war übrigens bei der Besichtigung dieser Städte nicht zufrieden, womit der Volkswitz den Namen des Landes, Kabul, in Verbindung brachte. Der Chronist (2 Chr 8, 1 f.) erzählt freilich statt dessen umgekehrt eine Abtretung von Städten durch Hiram an Salomo, der sie dann ausbaute. Die Rabbinen vereinigen beides durch die Annahme,

es habe zwischen den befreundeten Fürsten ein Landtausch stattgefunden. Aber es wäre seltsam, wenn das Königsbuch nur die eine, der Chronist die andere Hälfte des Tausches berichtet hätten, beide mit wörtlich derselben chronologischen Einführung. Vermutlich hat sich vielmehr die Version der Chronik gebildet, da man nicht gerne von Abtretung israelitischen Landes an Heiden las und dieser Strich Kabul später wirklich zu Israel gehörte (2 Kg 15, 29). Klostermann meint, Hiram habe das Geschenk Salomos nicht angenommen: „was sollen diese Städte?" Aber der Sinn ist deutlich: was sind sie wert! Diese Äußerung zeigt, daß der Tyrier seinen Vorteil sorgfältig wahrnahm und sich seine Dienste gut bezahlen ließ. Auch seine Hilfleistungen bei den Fahrten nach Ophir (s. d. A.), wofür er Zimmerleute und Seeleute schickte (1 Kg 9, 26 ff.; 10, 11. 22; 2 Chr 9, 10. 21) waren gewiß gut berechnet, da es gar sehr in seinem Interesse liegen mußte, den in Israels Besitz befindlichen Hafen Elath am roten Meer für seine Handelsfahrten benützen zu können. So zog er aus dieser Assoziation nicht wenig Gewinn.

Aus phönizischen Quellen stammt die bei Josephus (c. Ap. 1, 17 f.) erhaltene Sage von Rätselturnieren, die zwischen Salomo und Hiram stattgefunden hätten und wobei zuerst Salomo Sieger war, so daß ihm Hiram viel Geld bezahlen mußte, bis ein gewisser Abdemon oder dessen jüngerer Sohn dem Hiram beistand, worauf das Zahlen an Salomo kam. In noch jüngeren Quellen (Chätus und Menander von Pergamus bei Tatian, Or. c. Graec. § 37, Clemens Alex., Strom. 1, 21, § 14; vgl. Theophilus bei Euseb., Praep. evang. 9, 34) verlautet, daß Salomo eine Tochter des Hiram geheiratet habe, was bei der Gepflogenheit befreundeter Höfe an sich nicht unwahrscheinlich wäre, zumal Sidonierinnen, d. h. Phönizierinnen in Salomos Harem erscheinen (1 Kg 11, 1. 5). Weitere wertlose Sagen über Hiram s. bei Movers, Phön. II, 1, 338 f. Dem großen König folgte sein Sohn Baleazar auf dem Thron. Sein Grab wird eine Strecke südöstlich von der Stadt Tyrus gezeigt. Doch ist dieses Kabr Hirâm zwar mit einem mächtigen Sarkophag ausgestattet, ermangelt aber jeder Inschrift und Gewähr für die Echtheit. Siehe die Beschreibungen bei Robinson, Palästina III, 658 f.; Ritter, Erdkunde XVI, 792 f.; Bädeker, Palästina² 276. — Ein zweiter tyrischer König Namens Hiram lebte zur Zeit des Cyrus und regierte 20 Jahre (551—532?) nach Menander bei Jos. c. Ap. 1, 21; vgl. Herod. 7, 98. Siehe über ihn Movers, Phön. II, 466 f. — Den Namen Churam führt noch ein Levit 1 Chr 8, 5. **v. Orelli.**

Hirsch s. Jagd und jagdbares Wild.

Hirschau. — Quellen; Vita des Abtes Wilhelm von H., nach 1091 von Prior Haymo verfaßt, cap. 25 ff. wahrscheinlich späterer Zusatz MG SS XII, 209—25 ed. Wattenbach; das Hirschauer Traditionsbuch, Codex Hirsaugiensis, begonnen im 12. Jahrh. mit späteren Nachträgen, am Ende des 16. Jahrh. unter Benutzung Tritheims überarbeitet und vollendet, Bibl. d. Litter. Ver. in Stuttg. Bd I, 1842, MG SS XIV, 254—65; Constitutiones et consuetudines monachorum Hirsaugiensium, kurz nach 1080 abgefaßt, Hergott, Vetus disciplina monastica, Paris 1726, S. 37—132; Johannes Trithemius († 1516), Chronicon insigne Hirsaugiense von 830—1370, Basel 1559 und Annales Hirsaugienses bis 1513, St. Gallen 1690 2 Bde; Johannes Parsimonius, Collectanea zur Geschichte von H. 1579, im Manuskript zu Stuttgart und Wolfenbüttel, Auszüge bei Lessing, Beiträge zur Geschichte und Litteratur 1773 (Werke V, 242 ff., Ausgabe von 1855). — Litteratur: M. Kerker, Wilhelm der Selige, Abt zu H., Tübingen 1863 (GgA von Wagenmann 1863); Helmsdörfer, Forschungen zur Geschichte des Abtes W. von H., Göttingen 1874; Witten, Der sel. W., Abt von H., Bonn 1890; Chr. D. Christmann, Gesch. des Klosters H., Tübingen 1782; F. Steck, Das Kloster H., histor.-topographisch beschrieben, Calw 1844; P. Giseke, Ausbreitung der H.-Regel durch die Klöster Deutschlands, Gymn.-Programm Halle 1877; P. Giseke, Die Hirschauer während des Investiturstreites, Gotha 1883; K. Klaiber, Kloster H., Tübingen 1886; O. Hafner, Regesten zur Gesch. des schwäb. Klosters H. in Stud. u. Mt aus d. Benedikt- und Cisterzienserorden, 1891—95, XII, 244 ff, XIII, 64 ff., XIV, 74 ff., XV, 82 ff., XVI, 54 ff.; Chr. Fr. Stälin, Wirtemberg. Geschichte Bd 1—4 Stuttgart 1841—73 u. Beschreibung des Oberamts Calw, Stuttgart 1860, S. 236 ff.; P. Fr. Stälin, Geschichte Württembergs I, 1 u. 2, Gotha 1882 u. 87; B. Albers, H. und seine Gründungen von 1073 an. Festschrift zum 1100-jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg 1837 S. 115—29.

In der Nähe der jetzigen württembergischen Oberamtsstadt Calw, in einem der anmutigsten Thäler des Schwarzwaldes liegen die prachtvollen und malerischen Ruinen des ehemals berühmten Benediktinerklosters Hirschau oder Hirsau, das zum Bistum Speyer gehörte. Über die angebliche erste Stiftung durch eine Witwe Helicena, die 645 in der Nähe des späteren Klosters ein Kirchlein des hl. Nazarius samt einem Haus für vier

Mönche gebaut haben soll, berichtet erst eine deutsche Urkunde, die 1534 aus dem Archiv des Domkapitels von Speyer dem Abt Johann II. von H. übersandt wurde. Daß wir es hier mit einer völlig wertlosen Legende zu thun haben, die den Ursprung des Klosters möglichst hinaufdatieren will, ist jetzt allgemein zugestanden. Über die zweite Stiftung des Klosters im Jahre 830 gehen dagegen die Meinungen noch auseinander. Es kann zunächst keinem Zweifel unterliegen, daß Tritheim für die ältere Geschichte des Klosters nicht mehr als Quelle verwandt werden darf. Seine ausführliche Erzählung der Geschichte H.s von 830—1049, für die er sich vor allen auf eine angebliche Fuldaer Chronik Meginfrids beruft, ist in allen Einzelheiten mit der ganzen Abtsreihe, den Namen der berühmten Schriftsteller, Bischöfe und Heiligen H.s, der Blüte der Klosterschule freie Erfindung (C. Wolff, Johannes Trithemius und die älteste Geschichte des Klosters H., Württemberg. Jahrbücher 1863 S. 229—81; H. Müller, Quellen, welche Abt Tritheim im ersten (zweiten) Teil seiner Hirsauer Annalen benutzt hat, Leipz. 1871 (Halle 1879); W. Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter, [5]Berlin 1886 II, 45—46). Dennoch ist es unrichtig das Bestehen eines Klosters in H. vor 1065 überhaupt zu leugnen (Giseke S. 7; Helmsdörfer S. 110), da der kaiserliche Bestätigungsbrief vom 9. Oktober 1075, die päpstliche Bulle Urban II. vom 8. März 1095, und der Hirschauertraditionenkodex es bezeugen und die Ausgrabungen im Jahre 1892 die Grundmauern einer aus dem Karolingischen Zeitalter stammenden Kirche aufgedeckt haben (Beilage Allgem. Zeitg. Jahrgang 1892 Nr. 252 und Hafner Stud. u. Mt XVI, 436). Von dieser Gründung des Klosters wissen wir aber nichts weiter, als daß Graf Erlafrid von Calw 830 eine Kirche zu Ehren des heil. Petrus und des armenischen Bischofs Aurelius (gest. 383), dessen Gebeine sein Sohn Bischof Notting von Vercelli nach Deutschland gebracht hatte, erbaute und das Kloster mit Mönchen aus Fulda besiedelte. Wahrscheinlich trat bald der Verfall des Klosters ein, Weltgeistliche hausten im Kloster statt der Mönche, die Grafen von Calw erbauten später eine Burg an Stelle des Klosters und nahmen die dem Kloster geschenkten Güter wieder in Besitz. Die Anregung zu einer Neugründung des Klosters ging von Papst Leo IX., einem Oheim des Grafen Adalbert II. von Calw aus. Im Herbst 1049 besuchte er seinen Neffen in H. und mahnte ihn zur Wiederherstellung des abgegangenen Aureliusklosters (s. den Traditionenkodex von H., Lambert von Hersfeld MG SS V, 134, Hermanni Contracti Chronicon bei Ussermann Prodr. I, 162). Doch erst 1059 wurde der Bau der Aureliuskirche vom Grafen auf Drängen seiner Gemahlin Wiltrude begonnen und 1065 kamen aus dem Kloster Einsiedeln die ersten Mönche, an ihrer Spitze Abt Friedrich (Ringholz, Des Benediktinerstiftes Einsiedeln Thätigkeit für die Reform deutscher Klöster vor dem Abte W. von H. Stud. u. Mt d. Bened. u. Cist. Orden 1886 VII, 50 ff.). Schon 1069 wurde Abt Friedrich auf verleumderische Anklagen seiner Mönche vom Grafen Adalbert abgesetzt, er verließ das Kloster und fand Aufnahme auf dem St. Michaelsberg, dem heutigen Heiligenberg bei Heidelberg, wo er 1071 starb. Sein Nachfolger wurde Wilhelm (1065—91), der das Kloster zur höchsten Blüte und zu weitreichendem Einfluß erhob. Wilhelm war in Baiern geboren und hatte im Kloster St. Emmeram in Regensburg eine gründliche wissenschaftliche Bildung erhalten. Als Frucht dieser Studien, von deren späterer Fortsetzung wir nichts hören, liegen uns die beiden Schriften de astronomia (nur der Prolog gedruckt bei Pez, Thesaur. anecdot. nov. Tom. VI pars I, 259 ff.) und de musica (bei Gerbert SS eccles. de musica II, 154 ff. und kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung bei H. Müller, die Musik W. v. H., Frankfurt 1883) vor. Aribo Scholastikus (MG SS V, 462) schreibt dem Abte W. auch die Erfindung einer eigentümlichen Messung der Flöte zu, und sein treuster Schüler Abt Dietger von St. Georgen hat ebenfalls ein Buch über Musik (Gerbert SS eccl. II. 182 ff.) gewiß nicht ohne Anregung von seiten W.s verfaßt. Die dem Abte W. v. H. zugeschriebene Philosophia Wilhelmi ist aber sicher nicht sein Werk, sondern stammt wahrscheinlich von Wilhelm von Conches (Helmsdörfer S. 72 ff.). Als Vorsteher H.s war zunächst die Absicht W.s auf Befreiung des Klosters vom Patronat des Grafen Adalbert und auf Umwandlung der Kastvogtei in eine Schutzvogtei gerichtet. Beides erlangte er 1075, freie Abts- und Vogtswahl wurde dem Kloster vom Grafen zugestanden und durch die kaiserliche Bestätigung von Heinrich IV. am 9. Oktober 1075 gewährleistet (Württem. Urkunden B. I, 276—80). Gleichzeitig wurde H. dem päpstlichen Schutz unterstellt und W. ging persönlich nach Rom, um von Gregor VII. auch die päpstliche Anerkennung der Rechte des Klosters im Herbst 1075 zu erlangen (Jaffé 3979). Durchdrungen von dem Bedürfnis einer Reform des Benediktinerordens in Deutschland entwarf W. nach dem Vorbild der Cluniacenser Einrichtungen seine Constitutiones Hirsaugienses. Bis 1077 hatte man im Kloster H.

die Regel Benedikts mit den Gewohnheiten St. Emmerams beobachtet, der päpstliche Legat Bernhard, Abt des mit Cluni eng verbundenen Klosters St. Viktor zu Marseille, der sich 1077 ein ganzes Jahr in H. aufhielt, wußte den eifrigen Abt von der Notwendigkeit der Einführung der Cluniacenser Gewohnheiten zu überzeugen und der Jugendfreund W.s, Prior Ulrich von Zell (E. Hauviller, U. v. Cluny, Münster 1896) schrieb auf Bitten W.s die Gebräuche Clunis für ihn nieder (s. A. Bd III, S. 184, 37). Die Gewohnheiten H.s unterscheiden sich nur wenig von denen Clunis, die Änderungen sind durch das andersartige Klima und die Rücksicht auf alte Klostersitten bedingt. Mit den neuen Klosterbräuchen nahmen die Mönche eine veränderte Tracht an, sie trugen jetzt weiße Kleider und anstatt des alten Obergewandes der cucula wie in Cluni den froccus, ein wollenes Gewand mit weiten Ärmeln, darunter ein zweites Kleid, das alte Scapulare, und für die harten Winter des Schwarzwaldes führte W. noch das stamineum ein wollenes Hemd und das pellicium einen Schafpelz, der unter dem Obergewand getragen wurde, ein. Auch trugen die Mönche femoralia, Hosen, die für den Winter aus Schaf- und Katzenfell hergestellt waren. Die große Tonsur, die corona monastica, wie sie in Cluni Brauch war, unterschied die Hirschauer von den nicht reformierten Benediktinern. Strenges Stillschweigen wurde im Kloster beobachtet, und nur eine eigentümliche Zeichensprache diente den größten Teil des Tages den Mönchen zur gegenseitigen Verständigung. Nächtliche Andachten und das Halten des Kapitels, das aus Predigt, Beichte der Versäumnisse und Bestimmung der Strafen dafür bestand, wurde ebenfalls nach dem Brauche Clunis in H. eingeführt. Neben der Herstellung einer strengen, bis ins einzelnste und kleinste geregelten Observanz, wie sie die Konstitutionen W.s vorschrieben, machte sich W. um die Organisation des Instituts der Laienbrüder verdient. Diese Laienbrüder sind nicht nach dem Muster Clunis in H. erst eingeführt, W. fand sie bereits vor (Giseke S. 49), nur wohnten sie ursprünglich nicht im Kloster und trugen weltliche Tracht. Sie führten den Namen fratres laici, conversi oder man nannte sie barbati, weil sie im Unterschied von den monachi literati einen Bart trugen, oder exteriores, weil sie alle äußeren Geschäfte für die mit dem Gottesdienste beschäftigten Mönche besorgen mußten. Die Laienbrüder lebten unter der Aufsicht eines eignen Meisters (magister), standen unter der Klosterdisziplin, hielten aber nur ein abgekürztrs officium, um ihren Geschäften nicht allzu lange entzogen zu werden. In diesen Konversen besaß das Kloster eine allzeit bereite Arbeiterschar, die sich besonders nützlich auch für die Kirchen- und Klosterbauten erwies. Noch sehr umstritten ist es, ob es neben den beiden genannten Klassen von Mönchen noch eine dritte gab. Daß die sogenannten oblati oder donati, von denen Tritheim berichtet, nicht existiert haben, hat Helmsdörfer (S. 55) nachgewiesen. Sicher ist es aber, daß die religiöse Begeisterung in Schwaben damals zur Bildung religiöser Bruderschaften und Frauengemeinschaften führte, die sich unter die Leitung eines reformierten Mönches oder stränggläubigen Priester stellten, sich der klösterlichen Regel fügten und in Reinheit der Sitten miteinander wetteiferten (s. Bulle Urban II. von 1095 Jaffé 4149).

Die Reform blieb aber nicht auf das Kloster H. beschränkt, neben dem schwäbischen Kloster St. Blasien wurde H. eine Hauptstätte der Klosterreform, zahlreiche Klöster besonders wurden von H. aus gegründet, oder mit Mönchen und Aebten versehen oder reformiert, so in Comburg, Reichenbach, St. Georgen, Blaubeuren, Zwiefalten, Erfurt, Schaffhausen, Petershausen, Weilheim, später nach St. Peter auf dem Schwarzwald verlegt (J. Mayer, Die Benediktinerabtei St. Peter, Freiburg 1893). Der Bischof Otto von Bamberg reformierte ebenfalls mit Hirschauer Mönchen die Klöster seines Sprengels. Auch in Norddeutschland wurden die Consuetudines Hirsaugienses vielfach eingeführt. Die Bildung einer Kongregation nach dem Vorbilde der von Cluni gelang aber W. auf deutschem Boden nicht (gegen Helmsdörfer S. 106). Es kann keine Frage sein, daß er sie zwar angestrebt hat (Prolog d. Cons. Hirs.), aber sehr bald machten sich die reformierten Klöster von der Leitung H.s nicht ohne Unterstützung der Bischöfe frei. Die einzige Verbindung, die sich auf die Dauer erhielt, aber auch zwischen den reformierten Klöstern Deutschlands und Cluni und anderen Reformcentren des Auslandes bestand, war die der Konfraternitäten, durch die man sich zum gemeinsamen Gebet für lebende und verstorbene Glieder der einzelnen Klöster verpflichtete. In allen diesen reformierten Klöstern wurde vor allem asketische Frömmigkeit gepflegt, daß ein Aufschwung der wissenschaftlichen Arbeit von diesen Klöstern ausgegangen ist, ist völlig unrichtig, das Interesse für Gelehrsamkeit fehlte fast ganz, man beschäftigte sich nur mit Bücherabschreiben und des Gottesdienstes halber mit Musik und Gesang. Nur die Baukunst erlebte eine Blütezeit (G. Hagen, Die Hirschauer Klosterreform und die romanische Baukunst Bayerns, Monatsschrift d.

hist. Vereins von Oberbayern III, 120 ff.; C. H. Baer, Die H. Bauschule, Studien zur Baugeschichte des 11. Jahrhunderts, Freiburg 1897). Die 1091 fertig gestellte Peterskirche H.s war im romanischen Stil aufgeführt, nach dem Ulmer Münster das größte Gotteshaus Südwestdeutschlands.

Auch an dem kirchlichen Kampf zwischen Kaiser und Papst nahm W. von H. einen bedeutsamen Anteil. Er gehörte zu den treusten Anhängern der Gregorianischen Partei Deutschlands (Paul v. Bernried, Vita Gregorii VII., Watterich I, 453). Wahrscheinlich war er von Gregor VII. bei seinem römischen Aufenthalt 1075 für seine Sache gewonnen worden. 1077 finden wir den Gegenkönig Rudolf von Rheinfelden in H. und 1081 wandte sich Gregor VII. an Bischof Altmann von Passau und W. von H., um für die Wahl eines dem apostolischen Stuhl ergebenen Königs zu wirken (Mansi Collect. XX, 342—344). Was aber den sittenstrengen und eifrig frommen Abt auf die Seite Gregors führte, war das Interesse an der Kirchenreform, der Kampf gegen Unzucht und Simonie, nicht die Unterwerfung des Kaisers unter die Weltherrschaft des Papsttums. Daher scheute er sich nicht den mit dem Papste aus politischen Interessen verbundenen, antikaiserlichen Bischöfen Sachsens in einem Briefe an den Gegenkönig Hermann von Luxemburg die schwersten Vorwürfe wegen ihrer den Reformforderungen nicht entsprechenden kirchlichen Haltung zu machen (Sudendorf Registrum I, 50 ff.), worauf dann Bischof Walram von Naumburg namens des sächsischen Episkopats gegen den frechen Plebejer und sein niedriges Kapuzenvolk replizierte.

Schon mit dem Tode der imponierenden Persönlichkeit des Abtes W. begann der kirchliche und politische Einfluß H.s zu sinken, trotzdem das Kloster durch zahlreiche Schenkungen zu großem Reichtum gelangte. Sein Nachfolger Abt Gebhard 1091—1105 aus dem Geschlechte der Grafen von Urach gab den Gedanken der Gründung einer Kongregation völlig auf und H. hörte auch jetzt auf im Investiturstreit der Hauptsitz der Opposition zu sein, nur der Abt Dietger von St. Georgen blieb ein unversöhnlicher Gegner auch Heinrichs V Der ehrgeizige Gebhard (gest. 1107) nahm dagegen das Bistum Speyer aus der Hand des Kaisers und erlangte als Bischof durch die grausame Behandlung der Leiche des gebannten Kaisers Heinrich IV eine traurige Berühmtheit. Obwohl die beiden folgenden Äbte H.s, Bruno aus dem Hause der Grafen von Württemberg-Beutelsbach 1105—1120 und Volmar 1120—1156, tüchtige und fromme Männer waren, so liefen doch die neuen Orden der Cisterzienser und Prämonstratenser, in denen ein lebendigerer Geist pulsierte, den Hirschauern den Rang ab. Schon Papst Innocenz II. mußte den Aebten des Cisterzienserordens die Aufnahme von Mönchen aus Hirschauer Klöstern verbieten (zwischen 1130—43, Württ. Urkundenbuch V, 348). Nach dem Tode des Abtes Mangold 1157—65 begann die Zeit des sittlichen und ökonomischen Verfalls des Klosters, obwohl Päpste und Kaiser häufig die alten Privilegien bestätigten. 1215 übernahm Kaiser Friedrich II. die Schirmvogtei des Klosters und diese blieb fortan bei dem jeweiligen Kaiser, doch übten stellvertretende Schutzvögte seine Rechte aus (Württemb. UB III, 27).

Zuerst waren es die Pfalzgrafen von Tübingen, seit 1342 die Grafen von Württemberg, die später die Landesherren des Klosters wurden. Bis 1428 waren alle Versuche die klösterliche Zucht herzustellen vergeblich. Abt Friedrich 1400—28 war zwar eifrig auf eine Reform des Klosters bedacht, wohnte deshalb 1417 dem Provinzialkapitel des Benediktinerordens zu Petershausen bei Konstanz bei und beschwor die Reformvorschläge des Konstanzer Konzils, vermochte aber keine Änderung wegen des Widerstandes seiner Mönche durchzusetzen (Tritheim, Annales II, 348—50). 1418 erhielt er vom Papste Martin V das Recht die Pontifikalinsignien tragen und die bischöfliche Benediktion erteilen zu dürfen. Erst dem Abte Wolfram 1428—60 gelang es 1457 durch Einführung der Bursfelder Observanz in H. die Zucht und Sitte, Vermögen und Ansehen zu heben. Das Kloster erlebte jetzt bis zu seiner protestantischen Reformation 1534 eine zweite Blütezeit und sandte, wie zu den Zeiten Abts W. v. H. seine Reformkolonien in andere Klöster. Abt Blasius 1484—1503 schmückte die drei Kreuzgänge des Klosters mit herrlichen Glasgemälden aus der biblischen Geschichte, die mehr als 300 Goldgulden kosteten und die Bewunderung der Zeitgenossen erregten (Tritheim Ann. II, 545). Der letztgenannte Abt und sein Nachfolger Johann I. 1503—24 veranlaßten auch den berühmten Abt von Spanheim, Johann Tritheim (gest. 1516) zur Abfassung der beiden oben genannten Werke über die Geschichte des Klosters H., in denen er für die Mönche seiner Zeit mit phantastischer Fälschung der Geschichte ein altes ruhmgekröntes H., ein Eldorado für asketische Gemüter, schilderte (Hafner XV, 463). Abt Johann II. 1524—56 erlebte 1525 den Bauernkrieg, in dem das Kloster erstürmt und schwer geschädigt wurde. Derselbe Abt

mußte es auch dulden, daß, als die Reformation im Herzogtum Württemberg durch Ulrich eingeführt wurde, 1535 ein evangelischer Lesemeister nach H. wie in andere Klöstern geschickt wurde. Dieser gelehrte evangelische Theologe, Theodor Raismann, gab den Novizen und 18 Konventualen Lektionen in der heiligen Schrift und den alten Sprachen und predigte auch mit Beifall vor dem Volk. Die Mönche wie der katholische Abt, der allein im Kloster bleiben durfte, erhielten 1535 ein Leibgeding.

Nach Verkündigung des Interims am 22. Juli 1548 kehrten noch einmal katholische Mönche in das Kloster zurück, aber nach dem Siege Moritz' von Sachsen über den Kaiser ließ Herzog Christoph am 11. Juni 1552 den Befehl an seine Äbte ergehen, der die Aufnahme von Novizen und katholischen Gottesdienst verbot, und durch seine Klosterordnung vom Jahre 1556 richtete er in H. eine der vier höheren Klosterschulen seines Landes zur Heranbildung evangelischer Geistlicher ein. Zwar erhielt der Abt Johann II. in dem alten Klosterprior Ludwig Velderer 1556—1560 noch einen katholischen Nachfolger, aber 1558 wurde ihm trotz aller Einreden ein protestantischer Koadjutor in Heinrich Weickersreuter, Dekan in Calw gesetzt (Chr. Fr. Stälin IV, 142) und dieser nach dem Tode Velderers zum ersten evangelischen Abt ernannt. Sein Nachfolger war Johannes Parsimonius (Karg) 1569—88, ein Schüler Luthers und Melanchthons, gebürtig aus Augsburg, von wo er durch das Interim vertrieben war; er machte sich auch um die Geschichte des Klosters verdient (s. oben). Im dreißigjährigen Kriege wurde infolge des Restitutionsedikt von 1629 das Kloster 1630 von kaiserlichen Truppen besetzt und der protestantische Abt Albrecht Bauhof mußte weichen. Von 1630—31 hielt der katholische Abt Andreas Geist das Kloster besetzt und nach dem Ausgange der Schlacht bei Nördlingen 1634 konnten die Katholiken das Kloster bis 1648 behaupten. Der letzte katholische Abt Wunibald Zürcher 1637—48 weigerte sich sogar den württembergischen Herzog als Landesherrn anzuerkennen und nahm für sein Kloster Reichsunmittelbarkeit in Anspruch. Seit dem westfälischen Frieden diente H. seiner neuen segensreichen Bestimmung als evangelische Klosterschule, bis am 20. September 1692 der französische General Melac mit vandalischer Roheit das Kloster in Brand steckte und den evangelischen Abt Dreher als Geißel nach Metz schleppte, wo er im Gefängnis umkam. Die Klosterschule wurde hierauf nach Denkendorf verlegt. Evangelische Titularäbte von H., die aber nicht mehr dort residierten, gab es noch bis 1815. Friedrich Böck, Prälat und Generalsuperintendent in Tübingen war der letzte designierte Abt von H. Von dem ehrwürdigen Denkmal christlicher Kunst und Frömmigkeit ist nur noch der Kreuzgang des Klosters, ein Kirchturm der Peterskirche aus dem elften Jahrhundert und die von Abt Johann I. 1516 erbaute Marienkapelle erhalten, die jetzt der evangelischen Gemeinde H. als Kirche dient. In der Ruine des 1592 von Herzog Ludwig erbauten Jagdschlosses befindet sich die berühmte, vielbesungene, vor allem durch Uhland bekannte Ulme. **Grützmacher.**

Hirsche, Georg Karl, gest. 1892. — Vgl. Joh. Cropp im Deutschen Protestantenblatt 1892, Nr. 32; H. Riegel in der Prot. Kirchenzeitung 1893, Nr. 25.

Georg Karl Hirsche wurde am 19. April 1816 zu Braunschweig geboren; sein Vater war Bäckermeister. Er besuchte das Obergymnasium seiner Vaterstadt; nachdem er 1½ Jahre Schüler der Prima dieser Anstalt gewesen nnd namentlich durch den berühmten Direktor derselben, Professor Georg Theodor August Krüger (geb. 1793, gest. 1873), in die klassischen Sprachen eingeführt war, trat er um Michaelis 1831 in das herzogliche Kollegium Carolinum über, auf welchem er Vorlesungen über verschiedene Gegenstände der Philologie, Geographie, Mathematik und Philosophie hörte. Ganz besonderen Einfluß gewann hier auf ihn der noch jugendliche Professor extraord. Ernst Ludwig Theodor Henke (geb. 1804, von 1828 bis 1833 am Carolinum in Braunschweig, vgl. Bd VII S. 677), bei welchem er Geschichte der Philosophie, Geschichte des Christentums und theologische Encyklopädie hörte. Henke war es, der nach Hirsches eigener Angabe in ihm den Entschluß, Theologie zu studieren, zur Reife brachte; von ihm sprach Hirsche immer mit großer Liebe und Verehrung. Um Ostern 1833 bezog H. zum Studium der Theologie die Universität Göttingen. Hirsche hörte hier außer den Vorlesungen von Gieseler, Ewald und Bohtz (Religionsphilosophie) namentlich Lücke, geb. 1791. Friedrich Lücke, seit 1827 Prof. der Theologie in Göttingen, seit 1832 Konsistorialrat, stand damals auf dem Höhepunkt seiner theologischen Wirksamkeit; er war ohne Frage damals der bedeutendste der dortigen Theologen. Hirsche hörte gleich in seinem ersten Semester Lückes Vorlesung über die Johanneischen Schriften und ward allmählich ein begeisterter Schüler Lückes, dem er bald auch persönlich näher trat. Er nannte sich noch in seinem Alter mit Vorliebe einen Schüler Lückes, wie denn

auch Lückes Bild, die bekannte Lithographie, wenigstens während Hirsches Hamburger Zeit beständig über seinem Schreibtische hing. In Göttingen blieb Hirsche bis Michaelis 1835, also im ganzen fünf Semester. Die größeren Ferien brachte er wohl immer zu Hause zu. Auch den Winter von 1835 auf 1836 verlebte er im Hause seiner Eltern zu Braunschweig; er erteilte hier Privatunterricht, wie er auch „schon seit dem dreizehnten Jahre bis zum Abgange zur Universität außerordentlich viel und in den mannigfaltigsten Gegenständen unterrichtet" hatte, und beschäftigte sich namentlich gründlicher mit Kirchengeschichte und Dogmatik. Er wünschte dann, wenn irgend möglich, auf längere Zeit nach Berlin zu gehen, „um fortwährend eine wissenschaftliche Anregung zu genießen, die mir zur Beförderung meiner Studien, wie ich besonders diesen Winter in dem leeren Braunschweig gefühlt habe, notwendig ist" „Um diesen Wunsch aber ausführen zu können", so sagt er in einem Schreiben an Lücke vom 7 April 1836, dem auch seine schon angeführten Worte entnommen sind, „sehe ich mich durch meine Verhältnisse genötigt, sobald als es angeht, als Hauslehrer in Berlin ein Unterkommen zu suchen", und er bittet Lücke, ihm zu einer solchen Stellung zu verhelfen. Er reiste dann Ende April 1836 nach Berlin, konnte hier aber nur bis Ende Juli bleiben, da er trotz Lückes Empfehlungen die ersehnte Hauslehrerstelle nicht fand. Schleiermacher (gest. 1834) hat er nicht mehr gehört; er war auch später entschieden der Ansicht, daß Schleiermachers Theologie auf ihn keinen Einfluß gehabt habe. Er hörte drei Kollegien, unter denen sich Erdmanns Geschichte der Philosophie befand; die anderen beiden sind nicht nachweisbar. Im übrigen bereitete er sich auf das theologische Examen vor; am 16. Juni schrieb er seinen „Eltern, daß er noch nie so viel und mit so großem Erfolge habe arbeiten können" Am 1. August 1836 war er wieder in Braunschweig; wahrscheinlich durch den Einfluß Henkes, der jetzt Konsistorialrat in Wolfenbüttel war (vgl. Bd VII S. 678, 8), wurde er besonders schnell zum Examen zugelassen; schon am 4. November 1836 bestand er die sog. „vorläufige theologische Prüfung", d. h. das erste Examen, in Wolfenbüttel. Im Winter 1838 auf 1839 war er bei Adolphe Monod in Montauban; er unterrichtete hier in einer Knabenpension im Lateinischen und Deutschen. Am 7. August 1840 bestand er in Wolfenbüttel das theologische „Hauptexamen", „wohl und in wissenschaftlicher Hinsicht insonderheit mit Auszeichnung", worauf am 5. November 1840 die Prüfung als Kandidat des höheren Schulamtes folgte. Die erste amtliche Stellung, die dem jungen Kandidaten zu teil wurde, war die eines Lehrers an der ersten Knabenklasse der neu errichteten Bürgerschule zu Holzminden; die Wahl erfolgte am 20. Oktober 1841. Mit dieser Stelle war die Verpflichtung verbunden, alle acht Wochen zu Holzminden oder zu Altendorf zu predigen; das Gehalt betrug 250 Thaler. Am 13. Oktober 1846 ward H. zum dritten Prediger zu St. Marien in Osnabrück gewählt. Als der Magistrat beim geistlichen Ministerium in Hannover die Bestätigung der Wahl nachsuchte, legte er zugleich eine Eingabe von vielen (an hundert) achtbaren Bürgern vor, welche die Bestätigung zu versagen beantragten; sie hatten Anstoß an seiner Wahlpredigt genommen. Da das Stadtkonsistorium in Osnabrück an der Sache selbst betheiligt war, übertrug der König von Hannover die Untersuchung dem hannöverischen Konsistorium, auf dessen Bericht hin dann der König die Bestätigung versagte. Nachdem diese Entscheidung durch ein Ministerialreskript vom 17 Dezember 1847 dem Magistrat zu Osnabrück mitgeteilt war, wandten sich 337 Mitglieder der dortigen St. Katharinengemeinde am 24. Januar 1848 an den Magistrat, er möge bei dem Könige um H.s Bestätigung petitionieren. Der Magistrat folgte dieser Aufforderung, und der inzwischen an Stelle des Grafen von Wedel zum Kultusminister ernannte Dr. Braun schlug dem Könige die Bestätigung vor, die denn auch am 27. März 1848 erfolgte. Es war dieses die erste That des neuen Kultusministers, die von den liberalen Parteien als eine offizielle Anerkennung des Rationalismus in der hannöverischen Landeskirche bezeichnet wurde. Hirsche wurde darauf vom Senat zu Osnabrück am 9. Mai 1848, 19 Monate nach seiner Wahl, berufen und trat sein Amt dort bald darauf an; er wollte übrigens schon damals nicht gern so einfach für einen Rationalisten gelten und war jedenfalls später auch selbst der Ansicht, daß die beanstandeten Stellen in seiner Wahlpredigt unvorsichtige Äußerungen enthalten hätten. Im März 1855 wurde er zum Direktor der Bürger- und Freischulen, der Waisenhaus- und Garnisonsschule und des Schullehrerseminars in Wolfenbüttel erwählt und sodann am 31. Januar 1858 in Anerkennung seiner Verdienste um das Schulwesen zum Geistlichen Rat am herzoglichen Konsistorium ernannt. Doch ging er nicht ungern wieder in ein geistliches Amt zurück. Am 15. Februar 1863 ward er als Nachfolger von Cäsar Wilh. Alex. Krause (gest. den 12. Juli 1862 in Bad Homburg) zum Hauptpastor zu St. Nicolai in Hamburg gewählt. Er trat dieses Amt

im Juni 1863 an und wirkte in ihm noch länger als 28 Jahre. Als Hauptpastor war er zugleich Mitglied des Scholarchates und konnte so seine Erfahrungen auf dem Gebiete des Schulwesens verwerten. Bei der Umgestaltung des Schulwesens, namentlich des Volksschulwesens in Hamburg, ist er dann in hervorragender Weise thätig gewesen; er wurde bei der Einsetzung der neuen Oberschulbehörde im Jahre 1871 Mitglied derselben. Um dieselbe Zeit ward er auch in den Kirchenrat gewählt. In beiden Stellungen verblieb er so lange, als er amtlich thätig war, d. h. bis zum Schluß des Jahres 1891. Am 8. Oktober 1879 ward er vom Kirchenrat zum Senior Ministerii erwählt; als solcher war er Vorsitzender des Ministeriums (d. h. der Stadtgeistlichkeit) und der Kollegien der Landgeistlichen. Er erfreute sich in seinen verschiedenen Stellungen und Ämtern einer großen Beliebtheit, namentlich in den bürgerlichen Kreisen, aber auch bei seinen Kollegen, was eine Folge seiner Milde und seines ernsten Bemühens, nur von sachlichen Gesichtspunkten sich leiten zu lassen, war. Anfangs war er in Hamburg Mitglied des Protestantenvereins; als er aber Senior wurde, trat er aus diesem Verein aus, um auch den Schein einer Voreingenommenheit seinen Kollegen positiver Richtung gegenüber zu vermeiden. Seine vielfachen amtlichen Beschäftigungen ließen ihm aber noch Zeit zu wissenschaftlichen Arbeiten. Es sind hier besonders hervorzuheben seine Untersuchungen über Thomas von Kempen und dessen Bücher „von der Nachfolge Christi“ Diesen Studien hat Hirsche einen großen Teil seiner Zeit und Kraft gewidmet; ihre Anfänge fallen in die ersten Jahre seines Aufenthaltes in Hamburg; er hat dann so lange, als er arbeiten konnte, nicht wieder von ihnen gelassen. Es kam ihm dabei hauptsächlich auf zweierlei an: er wollte das Werk „von der Nachfolge Christi“ genau in seiner ursprünglichen Gestalt herausgeben, und er wollte den Beweis dafür erbringen, daß Thomas der Verfasser des Werkes sei; die Lösung beider Aufgaben griff vielfach in einander über, und gerade das verlieh den Ergebnissen seiner Studien ihre überzeugende Kraft. Man wird sagen dürfen, daß ihm, obwohl er seine Arbeiten nicht vollendet hat oder, richtiger gesagt, den Abschluß derselben nicht mehr zum Druck ausgearbeitet hat, beides gelungen ist. In den Jahren 1866 und 1867 reiste er nach Belgien, um in Brüssel und an anderen Orten die Bibliotheken für seine Studien zu durchforschen. Die freundliche Aufnahme, die ihm von den dortigen Gelehrten, namentlich von dem Konservator an der königl. Bibliothek zu Brüssel, Charles Ruelens, zu Teil wurde, wußte er nicht genug zu rühmen. In Brüssel lernte er ein Autograph der Imitatio von Thomas aus dem Jahre 1441 kennen; aus ihm ersah er die ursprüngliche Gestalt des Werkes, die die Herausgeber des Werkes bisher übersehen hatten, vor allem, daß sich in ihm Reime und Rhythmus fanden. Diese Entdeckung veranlaßte ihn zur Durchforschung der übrigen Schriften des Thomas und der ganzen verwandten Litteratur, was allerdings seinen Arbeiten einen vorher ungeahnten Umfang gab, aber sich zur Lösung der gestellten Aufgabe als unerläßlich erwies. Von diesen Studien und ihrem Ergebnisse berichtete er sodann zuerst im 1. Bande der „Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi nach dem Autograph des Thomas von Kempen“, Berlin 1873 bei Carl Hebel, und in demselben Verlage erschien im Jahre 1874 die neue Ausgabe selbst. Es folgte sodann sein Artikel über die „Brüder des gemeinsamen Lebens“ im 2. Bande der PRE² 1878. Obschon dieser Artikel für die Realencyklopädie viel zu groß war, er umfaßt mehr als fünf Bogen, — da Hirsche die einzelnen Bogen seines Manuskripts erst während des Druckes lieferte, war Plitt ihm gegenüber machtlos und mußte drucken lassen, was kam, damit der Druck nur überhaupt nicht gänzlich stockte, — so war er doch inhaltlich von großer Bedeutung; und für Hirsche war es gut, daß er, weil er doch nun den versprochenen Artikel liefern mußte, gezwungen ward, diese Studien, die für seine Arbeiten von Thomas nur Vorbereitung und Grundlage waren, einmal abzuschließen. Er hat hier zum ersten Mal in Deutschland eine wirklich aus den Quellen gearbeitete und zugleich die neuesten niederländischen Arbeiten benutzende Geschichte dieser für das Verständnis des kirchlichen Lebens im ausgehenden MA so wichtigen Erscheinung geliefert, und es ist wohl zu verstehen, daß dieser Artikel für viele wertvoller ist, als seine eingehenden Thomasstudien, deren Resultat zwar jedem wichtig ist, denen aber ins Einzelne zu folgen nicht jeder Neigung und Zeit hat. Für Hirsche ward diese Arbeit dadurch besonders wichtig, daß sie ihn völlig davon überzeugte, daß die Brüder des gemeinsamen Lebens nicht im eigentlichen Sinne Vorläufer der Reformation seien (vgl. PRE² II, S. 759 f.); es war das für seine Beurteilung des Thomas und für seine eigene theologische Stellung von großer Bedeutung. Den Fortschritt seiner Arbeiten am Thomas hemmte zweierlei: einmal ward der Umfang seiner amtlichen Arbeiten sehr erweitert, als er im Jahre 1879 Senior wurde (vgl. oben); sodann aber stellte sich um diese Zeit schon das

Augenleiden, eine Folge seiner eingehenden Beschäftigung mit vielen äußerst klein geschriebenen Manuskripten (vgl. die Schriftproben am Ende des 2. Bandes der Prolegomena), bei ihm ein, das, wenn es auch wohl einmal zu weichen schien, ihn doch nie wieder verlassen hat und ihn allmählich fast völlig blind werden ließ. Er hat dieses schwere Leiden, das ihn bei seiner Lebhaftigkeit ganz besonders hart traf, mit christlicher Geduld getragen; zunächst konnte er ja auch noch, wenn auch mit vielen Unterbrechungen, seine Arbeiten fortsetzen. Eine große Freude war es ihm, daß ihn in Anerkennung derselben am 15. August 1881 die theologische Fakultät zu Gießen honoris causa zum Doktor der Theologie ernannte. Im Jahre 1883 (die Vorrede ist vom 13. Dezember 1882) erschien der 2. Band der Prolegomena mit dem Nebentitel „Kritisch-exegetische Einleitung in die Werke des Thomas von Kempen"; während des Druckes dieses Bandes wurden auch schon die ersten Bogen des 3. Bandes gedruckt, in welchem Hirsche auf Grund der früheren Untersuchungen den inneren und den äußeren Beweis dafür bringen wollte, daß Thomas der Verfasser der Imitatio sei. Aber er konnte die Arbeit nicht vollenden. Sein Augenleiden nahm so zu, daß er zuletzt nur noch mit Hilfe fremder Augen arbeiten konnte. Unter großer Beteiligung feierte er am 15. Februar 1888 sein Hamburger Amtsjubiläum. Er hat dann noch eine zweite Auflage seiner Ausgabe des Thomas (Oktober 1890) besorgt. Zuletzt versuchte er seiner zweiten Frau, die ihm in seinen letzten Lebensjahren in jeder Hinsicht, auch bei seinen Arbeiten, eine treue und nie ermüdende Hilfe war, eine deutsche Übersetzung der Imitatio zu diktieren und kam darin bis zum Schluß des sog. ersten Buches, das er im Urtext fast wörtlich auswendig wußte; da konnte er nicht mehr. Gegen Ende des Jahres 1891 legte er auf den 1. Januar 1892 seine Ämter nieder. Er hat dann noch einige Monate auf seinem Landhause gelebt. Am 14. Juli raubte ihm ein Schlagfluß die Sprache; am 23. Juli 1892 ist er ruhig eingeschlafen. Aus erster Ehe überlebten ihn zwei Söhne und eine an Professor Hermann Riegel in Braunschweig verheiratete Tochter. — Den schon unter seiner Aufsicht vor zehn Jahren gedruckten Bogen des dritten Teiles seiner Prolegomena hat der Unterzeichnete diejenigen Abschnitte des Werkes, die sich in Hirsches Nachlaß druckfertig vorfanden, sowie die oben erwähnte Übersetzung des ersten Buches hinzugefügt und das Ganze als 3. Band der Prolegomena unter dem Separattitel „Erweis der Autorschaft des Thomas aus dem Inhalte und aus den Handschriften der Imitatio", Berlin 1894 herausgegeben; hierdurch hat das große, weitläufig angelegte und eine Fülle von Spezialuntersuchungen enthaltende Werk, wenigstens soweit als möglich war, einen Abschluß erhalten; was Hirsche noch namentlich über einen Teil der Handschriften hinzuzufügen hatte, ist nicht so wesentlich, daß das von ihm gewonnene Resultat nicht auch ohne Vorlage dieser Untersuchungen deutlich herausgestellt wäre; und insofern darf gesagt werden, daß diesen Arbeiten Hirsches für die Thomasforschung eine bleibende Bedeutung zukommt. **Carl Bertheau.**

Hirscher, Johann Baptist, gest. 1865. — Vgl. den Nekrolog von Mack in ThQS 1866, 298 ff.; Weech, Badische Biographie, I, 272 ff.

J. B. Hirscher, geboren 20. Januar 1788 zu Altergarten bei Ravensburg in Oberschwaben, studierte in Freiburg i. Br. katholische Theologie, wurde 1812 als Repetent an die von der württembergischen Regierung in Ellwangen errichtete theologische Fakultät berufen, 1817 am oberen Gymnasium in Rottweil a. W. und hierauf im gleichen Jahre an der nach Tübingen verlegten theologischen Fakultät als Professor der Moral und Pastoraltheologie angestellt, 1837 als Professor nach Freiburg für Moral und Religionslehre berufen, 1839 zum Domkapitular, 1850 zum Domdekan daselbst ernannt. Die Professur hat er 1863 niedergelegt und ist 1865 gestorben.

Hirscher hat in Tübingen 1819 die ThQS mitbegründet und war eifriger Mitarbeiter an derselben. Seine Schriften gehören vorzüglich dem Gebiete der Moral, sodann der praktischen Theologie an, außerdem ist er in Zeitfragen mehrfach öffentlich aufgetreten. Seine christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reichs in der Menschheit ist zuerst 1835 erschienen, die Katechetik oder der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christentum zu unterrichten und erziehen, zuerst 1831. Beiträge zur Homiletik und Katechetik 1852. In die praktische Theologie gehören seine „Betrachtungen über die Evangelien der Fasten" zuerst 1829, über die sonntäglichen Evangelien seit 1837, über die Episteln seit 1860. Die Geschichte Jesu 1839. Das Leben Mariä 1854. Die Hauptstücke des christlichen Glaubens 1857 Aus anderen Gebieten mag noch erwähnt werden: Missae genuinam notionem eruere ejusque celebrandae rectam methodum monstrare tentavit etc. 1821. Über das Verhältnis des Evan-

geliums zur theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland 1823. Ansichten von dem Jubiläum und unmaßgebliche Andeutungen zu einer zweckmäßigen Feier desselben 1826, umgearbeitet: die katholische Lehre vom Ablaß, pragmatisch behandelt, 1829.

In der Moral und praktischen Theologie, wie überhaupt in der Gesamtauffassung gehört er im weiteren Sinne der Sailerischen Schule zu. Er hatte einen feinen Geist und ein warmes Herz für die Sache des Christentums und sah im Reiche Gottes die edelste Menschenbildung. Was an strenger wissenschaftlicher Methode vermißt werden kann, ist reichlich ersetzt durch die Idealität und humane Richtung des ganzen Strebens. Seine ideale Auffassung des Katholicismus und der ernste Wunsch einer religiösen Regeneration führte ihn schon in den zwanziger und dreißiger Jahren mit der süddeutschen katholischen Reformpartei zusammen. Aber es zeigte sich überall, daß er Konservativer war; bei allem praktischem Drange war er doch zu aristokratisch und ästhetisch angelegt und scheute die Konsequenzen aller einschneidenden Reformen. Doch hatte er eine Stellung eingenommen, welche die Kurie veranlaßte, die Bestätigung zu verweigern, als die württembergische Regierung ihn zum Koadjutor des Bischofs von Rottenburg wünschte.

Schon vor der Revolution von 1848, aber vorzüglich durch diese, wurde Hirscher veranlaßt, im öffentlichen Leben aufzutreten, teils mit der Feder, teils handelnd als Mitglied der badischen Landesvertretung. Hierher gehören die Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart, 1846, 1847, 1855, Notwendigkeit einer lebendigen Pflege des positiven Christentums in allen Klassen der Gesellschaft. Den deutschen Regierungen, zunächst dem deutschen Parlamente zur Würdigung vorgelegt 1848, und andererseits seine Motionen in der ersten Kammer 1848 und 1850. Hirscher will die Irrtümer der Zeit mit Religion bekämpfen, die Bewegung der Zeit ist ihm der willkommene Anlaß, für dieselbe einzutreten. Hinter der idealen Hülle religiöser Bildung und Erziehung mit ihren wohlthätigen Folgen für das ganze öffentliche Leben birgt sich aber allerdings ziemlich durchsichtig die Forderung einer wiederhergestellten Herrschaft der Kirche, zu welcher der Staat helfen soll. Aber Hirscher war nicht der Meinung, daß die Kirche ohne Reform an sich selbst dazu gelangen könne. Er schrieb 1849: „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart" Die in den deutschen Grundrechten für die Kirche erworbenen Freiheiten schienen ihm auch mit großen Gefahren zu drohen, wenn eben nicht alle Kräfte der kirchlichen Gesamtheit sich vereinigen, für sie einzustehen. Dazu sollten nun vor allem Diöcesansynoden wirken, in welchen Priester und Laien zur Kirchenregierung beigezogen würden. Hirscher will die Kirche stärken, aber er will sie mit den Mitteln stärken, welche damals im Zeitgeist lagen: Repräsentation, Selbstregierung. Wo er dann die Frage allenfallsiger Reformen der Kirchenordnung und des Kultus behandelt, gottesdienstliche Sprache, Beichte, Ablaß, Heiligenverehrung u. a., da ist er zwar äußerst vorsichtig und schonend, bringt aber doch der Klage genug vor über das bestehende, um weiter hinaus zu leiten. Hirschers Schrift kam daher auf den römischen Index, und er selbst hat sich unterworfen. Außerdem hat er aber im folgenden deutschen und badischen Kirchenstreit die sogenannte Freiheit der Kirche in der bekannten Weise mitvertreten, so in der Schrift: Zur Orientierung über den derzeitigen Kirchenstreit, 1854. Seine edlen Gesinnungen haben sich damit nicht geändert, er vertrat nur seine eigene Ansicht, man kann auch sagen, seine Halbheit. Jedenfalls war er in der letzteren immer guten Glaubens. **C. Weizsäcker †.**

Hirt, der gute s. Christusbilder Bd IV S. 73, 19 ff.

Hirten bei den Hebräern s. Viehzucht bei den Hebräern.

Hirtenbrief ist ein öffentliches (Send-)Schreiben, welches seitens eines Bischofs an die Laien oder den Klerus seiner Diöcese oder an beide gemeinschaftlich erlassen wird, sofern er dies für notwendig oder auch nur angemessen erachtet, um die ersteren über Glaubenswahrheiten oder ihre religiösen Pflichten zu belehren, sie vor Gefahren zu bewahren oder ihnen Verhaltungsmaßregeln bei besonderen Anlässen zu geben oder ihnen Trost zu spenden, dem letzteren Anweisungen über das priesterliche und seelsorgerliche Verhalten, über seine Pflichten, über die Verwaltung des Gottesdienstes zu erteilen. Solche Hirtenbriefe werden auch in regelmäßiger Wiederkehr zu bestimmten kirchlichen Zeiten, so namentlich zu Beginn der Fastenzeit (sog. Fastenmandate) erlassen. **P. Hinschius †.**

Hirtenstab s. Kleider und Insignien, geistliche.

Hiskia, König von Juda. — 2 Kg 18—20; Jes 36—39; 2 Chr 29—32. — Vgl. die I, S. 259 Z. 2—7 angeführten Werke: Köhler, II, 2, S. 429—450; Stade, I, S. 606—624; Kittel, II, S. 301—314; Wellhausen, S. 85—88. 91; Duncker, II, S. 320f. 351—366; Meyer, I, S. 433. 466—469. 567; ferner Wellhausen in Bleek, Einl. ins AT[4], 1878, S. 254f.; Kuenen, Godsdienst van Izrael, I, S. 86—88; Reuß, Gesch. der heil. Schriften AT, 1883, S. 329ff.; Meinhold, D. Jesajaerzählungen Jes 36—39, Göttingen 1898.

Hiskia, חִזְקִיָּהוּ, Jes 36, 1 u. ö. 2 Kg 18, 9. 13. 17ff.; 19, 1ff.; 20, 1ff.; 1 Chr 3, 13 u. ö.; חִזְקִיָּה, 2 Kg 18, 1. 14—16, יְחִזְקִיָּהוּ, 2 Kg 20, 10; Jes 1, 1; Jer 15, 4; 1 Chr 4, 41 u. ö., יְחִזְקִיָּה, Hos 1, 1; Mi 1 1; assyr. Ḥazaḳija'u; Ἐζεκίας, Vulg. Ezechias, ein Sohn des Ahas, hat nach früherer Berechnung 727—696, nach Köhler 724—696, nach Duncker 728—697, nach Wellhausen, Kamphausen, Meyer, Stade 714—686 regiert. Die Schwierigkeit der Zeitbestimmung besteht darin, daß in den Berichten des Königsbuches über Hiskia zwei Angaben vorkommen, welche die genaueste Berechnung zulassen, sich aber miteinander nicht vertragen. Nämlich 2 Kg 18, 10 steht, daß im 6. Jahr Hiskias Samaria gefallen sei, woraus sich ergiebt, daß er 728 den Thron bestiegen hat. In V. 13 aber wird gesagt, daß in seinem 14. Jahre Sanherib nach Juda gekommen sei. Nun steht auf Grund der keilschriftlichen Nachrichten vollständig fest, daß dieser Zug Sanheribs 701 stattgefunden hat, sodaß sich von hier aus 715 als Antrittsjahr des Hiskia ergiebt. Die Angabe in 2 Kg 18, 13 wird durch die Erzählung von Hiskias Krankheit in Kap. 19 einigermaßen bestätigt, denn diese Begebenheit ist nach 19, 1, vgl. V. 6, um dieselbe Zeit geschehen, wie das in K. 18; 19 erzählte, in V. 6 aber wird dem Könige eine Verlängerung seines Lebens um 15 Jahre zugesagt, wodurch wir, da er 29 Jahre regiert hat (18, 2), ebenfalls auf 701 als sein 14. Jahr geführt werden. Dies wird von Wellhausen (JdTh XX, 1875, S. 631ff.), Ed. Meyer, Kamphausen, Stade festgehalten. Die Angabe 18, 9f., wonach Samaria in seinem 6. Jahre gefallen sein soll, wird dabei für unrichtig angesehen, was auch ohne Schwierigkeit angenommen werden kann, weil die Synchronismen der israelitischen und jüdischen Geschichte nicht überliefert waren, sondern nachträglich berechnet worden sind. Die Sache ist freilich unsicher, weil es sein könnte, daß die Zeitangabe in 18, 13 nicht quellenmäßig wäre, sondern nachträglich auf Grund davon an Stelle eines „In seinen Tagen" getreten, daß die wegen 19, 1 ins gleiche Jahr gesetzte Geschichte 19, 1—11 im 14. Jahr des Königs spielt. Doch ist die Zahl 15 in 19, 6 vielleicht umgekehrt erst auf Grund der Zeitangabe in 18, 13 aus ursprünglicher 10 hergestellt, s. unten S. 151, und es bleibt auch deshalb wahrscheinlich, daß Hiskia erst nach 722 den Thron bestiegen hat, weil zwischen Jehus Thronbesteigung, die wahrscheinlich 842 stattgefunden hat, und der Zerstörung Samariens, 722, die zwischengehörigen Zeitbestimmungen des Königsbuches, die für Juda eine Summe von 165, für Israel von $143^7/_{12}$ Jahren betragen, nicht Platz finden, und unter den Annahmen, wodurch der Ausgleich gelingt, kaum die zu entbehren ist, daß Ahas letzte und Hiskias erste 6 Jahre nicht mehr in die Periode vor 722 gehören.

Hiskia war bei seinem Regierungsantritt nach 2 Kg 18, 2 fünfundzwanzig Jahre alt, doch scheint da ein Schreibfehler vorzuliegen und er erst 15 Jahre alt gewesen zu sein, als er König ward. Denn sein Vater Ahas starb nach 2 Kg 16, 2 im Alter von 36 Jahren, oder falls er 20 Jahre regiert hat (nach Kamphausen, vgl. Bd I, S. 262 [3]) vierzigjährig, und Hiskias Sohn Manasse hat 29 Jahre später den Thron mit 12 Jahren bestiegen, daß aber Ahas bei der Geburt des Thronfolgers 15, Hiskia 42 Jahre alt gewesen sei, ist beides wenig wahrscheinlich. Hiskia ist einer der tüchtigsten Könige seines Volkes gewesen. Er besaß Willenskraft und Mut, war klug und thätig, auch mit Sinn für geistige Güter begabt. Dazu zeichneten ihn Gottesfurcht und Gottvertrauen aus. Außer Josia ist er der einzige König, von welchem das Königsbuch sagt, daß er ganz wie David gethan habe, was Jahwe wohlgefiel, 2 Kg 18, 3. Was ihn vor anderen frommen Königen wie Asa und Josaphat auszeichnete, wird in V. 4 angegeben: „Er schaffte die Höhen ab, er zertrümmerte die Malsteine, er hieb die Aschera (ob mit den alten Übersetzern der Plural zu lesen oder der Singular des TM beizubehalten sei, ist zweifelhaft) um und er zerschlug die eherne Schlange, die Mose angefertigt hatte, denn bis dahin hatten die Israeliten ihr geräuchert, und man nannte sie „den Ehernen" (נְחֻשְׁתָּן). Der Gebrauch von mehreren Perfekten, die mit „und" aneinandergereiht sind, erklärt sich hier aus dem Charakter des Satzes als einer Aufzählung, so daß wir darin keinen genügenden Grund für die Annahme finden, nur die letzte dieser Aussagen sei ursprünglich, die vorhergehenden später zugesetzt. Hinfällig sind auch die sachlichen Gründe, welche man dafür geltend gemacht hat. Daß Hiskia gegen den Höhendienst eingeschritten ist und es durchzusetzen ver-

sucht hat, daß bloß beim Tempel auf Zion Opferdienst stattfände, wird auf Grund unserer Stelle im Zusammenhalt mit Mi 1, 5 um so mehr zu behaupten sein, als Jesajas ganze Art, von Jahwe, dem einen heiligen Gott Israels und von seinem Heiligtum auf Zion zu reden, es ausschließt, daß ihm die Altäre außerhalb Jerusalems mit ihren Bildern und oft halbheidnischen Gebräuchen als richtige Jahwealtäre gegolten hätten, wenn sich auch in den uns erhaltenen Reden kein Wort von ihm gegen sie findet. Vorausgesetzt wird die Beseitigung der Höhenaltäre durch Hiskia auch in der folgenden Erzählung, s. 18, 22, und wenn diese auch nicht von einem Augenzeugen geschrieben ist, so haben doch ihre Angaben Anspruch auf Beachtung. Wahrscheinlich genug ist es übrigens, daß die Entstehung des Deuteronomiums über die Zeit Hiskias zurückreicht und daß seine Forderung, daß nur an einem von Jahwe erwählten Orte geopfert werde, damals nicht zuerst aufgestellt worden ist (vgl. auch Steuernagel, die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes, 1896, S. 99 ff.). Es wird demnach richtig sein anzunehmen, daß Hiskia die in 2 Kg 18, 4 ihm zugeschriebenen Maßregeln wirklich getroffen hat. Das bedeutet, daß er den Kultus von solchen Bestandteilen zu säubern unternommen hat, welche er als der rechten Erkenntnis und Verehrung Jahwes, des heiligen überweltlichen Gottes teils zuwider (Ascheren, Neschuschtan) teils gefährlich (Höhenaltäre mit ihren Masseben) erkannte.

Die Frage ist nun, ob Hiskia dies gethan habe im Anfang seiner Regierung oder erst später. Jenes ist die Meinung des Verfassers des Königsbuches sowie des Chronisten, welcher eine ausführliche Schilderung der von Hiskia im ersten in seine Regierung fallenden Nisan vorgenommenen Tempelreinigung und einer im folgenden Monat abgehaltenen (Nach-)Passahfeier giebt. Auch in der Sanheriberzählung ist 18, 22 vorausgesetzt, daß Hiskias Kultusreformation vor dem Assyrereinfall stattgefunden hätte. Man hat freilich gemeint, daß sich die Reform, welche Hiskia im Sinne Jesajas durchgeführt hat, „nur aus den Ereignissen des Jahres 701, welche die Auffassung des Propheten bestätigt hatten", „ungezwungen" erkläre (Stade, Geschichte, I, S. 608). Allein das kann nicht zugegeben werden. Im Gegenteil setzt die Art, wie Hiskia in der Not sich an Jesaja anklammert, voraus, daß er schon vorher ihm folgsam gewesen war. Außerdem ist es gewiß wahrscheinlich, daß der Untergang des Reiches Israel in Juda eine Strömung erzeugt hatte, die auf Verbesserung der sittlich-religiösen Zustände hinging, damit man nicht wie Israel von Jahwe verlassen werde, und daß der junge König gerne darauf einging.

Dem Wohlverhalten Hiskias gegen Gott haben dann auch die Geschicke seines Lebens entsprochen. Das Königsbuch führt 2 Kg 18, 7 f. als Beweise für sein Glück an, daß er das assyrische Joch abgeworfen und die Philister geschlagen habe. Der Abfall von Assur war allerdings gegen Jesajas Rat und Willen geschehen und hatte die schwersten Bedrängnisse zur Folge, aber die schlimmste Gefahr ging glücklich vorüber, und wenn auch die Lage Judas nachher den gehegten Hoffnungen gar nicht entsprach, so war doch ein Triumph des Gottesreiches erlebt worden wie nie zuvor.

Der Abfall von Assur hat wahrscheinlich nach dem 705 erfolgten gewaltsamen Tode Sargons stattgefunden. Als dessen Nachfolger Sanherib sogleich durch einen neuen Versuch Merodachbaladans, sich zum Herrn Babels zu machen, in Anspruch genommen war, regte sich auch im Westen der Freiheitstrieb der Völker wieder. Aus der 2 Kg 20, 12—19 erzählten Geschichte ist wohl zu entnehmen, daß Merodachbaladan Gesandte geschickt hatte, um sie zur Abschüttelung des assyrischen Joches anzutreiben. Denn daß die babylonischen Gesandten zu Hiskia gekommen seien, um ihm Glückwünsche zur Genesung nach der schweren Krankheit zu bringen, wird man sich wohl erst später gedacht haben, als der wahre Sachverhalt vergessen war. Wenn dann erzählt wird, daß Jesaja damals dem Hiskia geweissagt habe, die Schätze, welche er den Babyloniern gezeigt hatte, würden einst nach Babel fortgeschleppt werden, so dürfen wir darin die richtige Erinnerung finden, daß der Prophet durch eine drohende Weissagung die durch den Besuch der Babylonier und die von ihnen eröffnete Aussicht auf die Wiedererringung seiner vollen Selbstständigkeit in Hiskia erweckte stolze Stimmung gedämpft hat. Wörtlich so, wie es später erzählt ward, kann Jesaja nicht wohl gesprochen haben, denn nach der Brandschatzung durch Sanherib, 2 Kg 18, 14—16 hat Hiskia keine von seinen Vätern angehäufte Schätze mehr zu zeigen gehabt, vorher aber hätte Jesaja sehr falsch angekündigt, daß dieselben nach Babel weggeführt werden sollten, da ihnen die Wegführung nach Ninive bevorstand. Wohl aber kann festgehalten werden, daß Jesaja bei diesem Anlaß überhaupt geweissagt habe, daß Babel, wenn es künftig einmal zur Weltmacht erstarkt sein würde, sich für Juda womöglich noch gefährlicher erweisen müßte als jetzt Assur. Wie scharf Jesaja die Auflehnung gegen die assyrische Oberherrschaft bekämpft hat, sehen wir aus den uns erhaltenen

Reden, Jes 14, 29—32 und K. 29—32. Hiskia mag anfangs geschwankt haben, aber am Ende ließ er sich von seinen Großen zum Anschluß an den Aufstand der Nachbarvölker bestimmen. Er scheint sogar hervorragenden Anteil daran genommen zu haben, denn der wegen seiner Treue gegen den Großkönig abgesetzte König Padi von Ekron ward ihm in Gewahrsam gegeben. Auch scheint er die Verhandlungen mit Ägypten besonders eifrig betrieben zu haben, vgl. Jes 30; 31.

Nachdem Sanherib den Merodachbaladan niedergeworfen hatte, zog er 701 aus, um seine Herrschaft am Mittelmeer wieder zu begründen. Wir besitzen über das, was zwischen ihm und Hiskia damals vorgegangen ist, zweierlei Nachrichten: 1. die biblischen in 2 Kg 18, 13—19, 37 (Jes 36; 37), 2. die assyrischen in der Prismainschrift (und einer andern im wesentlichen gleichlautenden) des Sanherib. Sichergestellt ist durch diese Quellen, daß Hiskia durch schwere Drangsale, welche die Folge seines Abfalles von Assur waren, gelehrt bekommen hat, wie sehr recht Jesaja gehabt hatte, als er diesen widerriet, daß er die Oberherrschaft Assurs von neuem anerkennen und einen hohen Tribut hat entrichten müssen, daß aber auf der anderen Seite gemäß dem Wort Jesajas Sanherib wirklich nach Ninive hat zurückkehren müssen, ohne Jerusalem, wie er es wollte, eingenommen zu haben. Wie jedoch der Verlauf der Dinge im einzelnen sich gestaltet hat, bleibt einigermaßen dunkel, weil alle vorliegenden Berichte unvollständig sind und ihre Verbindung zu gegenseitiger Ergänzung nicht ganz befriedigend gelingt. Im Königsbuch finden wir zunächst in 2 Kg 18, 13 die Angabe, daß Sanherib heraufgezogen sei und alle festen Städte Judas (außer Jerusalem) eingenommen habe. Das in V. 14—16 folgende, wahrscheinlich aus dem Königsannalenbuch stammende Stückchen, durch den Gebrauch der kurzen Namenform חזקיה ausgezeichnet, teilt mit, daß Hiskia an Sanherib nach Lachis die Bitte um Schonung gerichtet und ihm dann einen sehr hohen Tribut bezahlt habe. Darauf wird in 18, 17—19, 37 ausführlich erzählt, wie Sanherib die Übergabe Jerusalems verlangt, Hiskia aber auf Jesajas Zusage hin, daß die Gottesstadt nicht werde erobert werden, sie verweigert habe, und daß Sanherib dadurch zu Heimkehr gezwungen worden sei, daß der Engel Jahwes 185000 Mann in seinem Heere geschlagen habe. Woher der Urheber des Königsbuches (aus welchem erst sie ins Jesajabuch gekommen sind) diese Erzählungen genommen habe, ist nicht festzustellen. Die Annahme, daß eine Jesajageschichte der Fundort gewesen sei, ist unsicher. Das Stück ist indes nicht einheitlich, sondern aus zwei Teilen zusammengesetzt: 18, 17—19, 8 und 19, 9—37 (vgl. Stade, ZatW 1886, S. 172 ff.; Meinhold a. a. O.); der Urheber des Königsbuches hat diese so auf einen und denselben Zug Sanheribs bezogen, daß 19, 9 ff. die Erzählung des vorhergehenden Stückes fortsetzen soll. Jetzt nehmen manche an, daß es eigentlich zwei von einander abweichende Parallelerzählungen seien (Stade, Meinhold), deren eine den Sanherib seine Botschaft mündlich bestellen und den Jesaja verkünden lasse, daß Sanherib auf ein Gerücht abziehen werde, während in der anderen Sanherib einen Brief schreibe und ein plötzliches Sterben im assyrischen Heere Jerusalem rette. In der That ist nicht recht wahrscheinlich, daß Jesaja kurz nach einander die Bescheide 19, 5—7 und 20 ff. erteilt habe Aber es ist doch auch schwer zu glauben, daß über denselben Vorgang zwei so weit auseinander gehende Berichte vorliegen sollten. Denn wenn auch die beiden Erzählungen nicht von Augenzeugen herrühren können, so ist doch kein Grund vorhanden, sie für bloße Legenden zu erklären (Stade, Duhm, Meinhold), vielmehr durchaus wahrscheinlich, daß ihnen gute Überlieferung zu Grunde liegt. Deshalb ist Winckler's Ansicht (Gesch. Bab. und Assyriens, 1892, S. 255—258; Alttestamentl. Untersuchungen, 1892, S. 26 ff.), daß die Erzählung 2 Kg 19, 9 ff. von einem andern, in seinen späteren Jahren unternommenen Zug Sanheribs nach dem Westen handele, aller Beachtung wert. Nur muß abgewartet werden, ob dieser von Winckler hauptsächlich aus einer Äußerung Asarhaddons über einen Erfolg seines Vaters gegen die Aribi (zwischen Euphrat und Palästina) im Zusammenhalt damit, daß Herodot II, 141 den gegen Ägypten ziehenden Sanherib „König der Assyrer und Araber" nennt, erschlossene spätere Zug gegen Tirhaka, der nach Winckler erst seit 691 Herr von Ägypten gewesen ist, als Thatsache werde bestätigt werden. In der biblischen Erzählung spricht für diese Annahme, daß nach 2 Kg 19, 35 ff. Sanherib bald nach der Rückkehr, von der da berichtet ist, ermordet worden zu sein scheint, was doch erst 20 Jahre nach 701 geschehen ist; ferner, daß 19, 9 von einem Heranzug des Tirhaka die Rede ist, der nicht wohl stattgefunden haben kann, ehe er Pharao von Ägypten geworden war (691). Allerdings hat man die Aussage V. 19a „als er aber über Tirhaka die Kunde vernahm" als Erfüllung der Weissagung in V. 7 verstehen und deshalb zur ersten Erzählung ziehen wollen, deren Abschluß durch V. 36 f. gebildet worden sei. Aber

diese Sätze sind auch als Abschluß des anderen Stückes nicht zu entbehren (vgl. bes. V. 28 — V. 7b dürfte nach der Zusammenfügung der beiden Erzählungen hinzugesetzt worden sein —) und die Zugehörigkeit von V. 9a zur ersten Erzählung ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil die Nachricht vom Heranzug Tirhakas einen Sanherib nicht wohl zur Rückkehr nach Assyrien bestimmen konnte. Und hätte Jesaja in diesem Falle nicht lieber angekündigt, daß Sanherib sich vor den Ägyptern (Äthiopen) zurückziehen würde? Man muß bei der „Kunde" V. 7 an eine Nachricht aus dem Osten denken und kann mit Winckler annehmen, daß Sanherib durch die Nachricht von der Empörung des Belibni in Babel zurückgerufen worden sei. Die betreffende Angabe ist im biblischen Texte wohl bei der Zusammenfügung der Erzählungen ausgefallen.

Sanheribs Darstellung der Erfolge seines 3. Feldzuges im Jahre 701 (Keilschriftl. Bibl. II, S. 91 ff.) berichtet über die Bewältigung der phönikischen Städte, über die Bezwingung Zidkas von Askalon, über die Eroberung von Ekron troß dem Anzug eines ägyptisch-äthiopischen Ersatzheeres, welches bei Altaku zurückgeschlagen ward, und endlich über die Erfolge gegen Hiskia. Diese bestehen aber nur darin, daß Hiskia wie ein Vogel im Käfig in Jerusalem eingesperrt worden und zur Auslieferung des Padi genötigt worden ist und daß er dem Großkönige einen hohen Tribut nach Ninive nachgesandt, auch einen Gesandten zur Huldigung geschickt habe. Der Vergleich dieser Angaben mit den sonstigen Siegesberichten Sanheribs zeigt deutlich, daß das Unternehmen gegen Hiskia in der Hauptsache mit einem Mißerfolg geendigt hat. Sanherib ist es nicht gelungen Jerusalem in seine Gewalt zu bekommen; er ist nach Ninive zurückgekehrt, ohne Hiskia so gezüchtigt zu haben, wie es seinen Neigungen entsprochen hätte. Nicht einmal das kann richtig sein, daß die Tributzahlung Hiskias den Abschluß der Sache gebildet hätte. Denn die Angabe 2 Kg 18, 14 ff., daß die Tributleistung stattgefunden habe, als Sanherib sich in Lachis befand, leidet keinen Zweifel, und daß erst nachher Sanherib zur Rückkehr nach Ninive unter Verzicht auf die Eroberung Jerusalems sich kann gezwungen gesehen haben, ergiebt sich aus der Sachlage.

Wahrscheinlich hat Sanherib, während er mit dem Hauptheer in Philistäa kämpfte, eine Abteilung nach Juda gesandt, welche das Land besetzte und verheerte und Jerusalem einschloß. Hiskia gab nun das Unternehmen, an dessen Spitze er mit gestanden hatte, verloren. Nach Lachis, also wohl nach der Schlacht bei Elteke, jedoch wahrscheinlich noch vor dem Fall von Ekron, sandte er die Botschaft seiner Unterwerfung, indem er zugleich den Padi herausgab. Sanherib, der in Philistäa stark beschäftigt war und troß dem wohl nicht entscheidenden Sieg bei Elteke seine Kräfte noch für den Hauptkampf mit den Ägyptern schonen zu müssen meinte, war damit zunächst zufrieden. Nachdem aber Ekron eingenommen war, und nun südwärts gegen Ägypten gezogen werden sollte, fand er es doch nicht gut, die ungebrochene feste Stadt Hiskias im Rücken zu behalten, und verlangte durch den Rabsake die Übergabe Jerusalems. Hiskia geriet darüber in große Bestürzung. Die Einnahme Jerusalems durch die Assyrer hätte dem Rest von Selbstständigkeit, den man noch besaß, ein Ende gemacht und den bei Sanherib übel angeschriebenen Hiskia persönlich in die schwerste Gefahr gebracht. Es gab indes kein menschliches Mittel der Rettung mehr. Da wandte sich Hiskia denn an seinen Gott. Was Ahas, der gottlose, nicht vermocht hatte (vgl. Bd I, S. 262, 42 ff.), war dem gottesfürchtigen Hiskia, wo er nun endlich eingesehen hatte, daß der Versuch, durch weltliche Politik gegen die Weltmächte etwas auszurichten, unrecht gewesen war, jetzt möglich: zu glauben, daß Gottes Volk durch Gottes Macht gerettet werden könnte, auch wo es für Menschenaugen verloren zu sein schien. Und wie Jesaja darin Recht behalten hatte, daß Israel nur Schaden davon haben könnte, wenn es sich an den Welthändeln beteiligte, so erwies sich nun auch die Verheißung, die er zu geben ermächtigt war, als richtig. Sanherib hat nach seinem eigenen Geständnis nicht mehr als das erlangt, was er schon früher in Lachis entgegengenommen hatte. Er mußte nach Hause zurückkehren, ohne Jerusalem in seine Gewalt bekommen zu haben. Die Ursache davon war wohl gemäß 2 Kg 18, 7 die Nachricht vom Ausbruch neuer Unruhen in Babylonien. Dazu wäre, wenn 2 Kg 18, 9—19, 36 ebenfalls von dem handeln sollte, was 701 geschehen ist, ein schweres Mißgeschick, wahrscheinlich eine Pest gekommen, die sein Heer befiel, als er weiter nach Ägypten hin vorzudringen suchte. Daß eine solche Heimsuchung eines Heeres des Sanherib an der Schwelle Ägyptens wirklich stattgefunden hat, wird durch die von Herodot II, 141 mitgeteilte Sage bestätigt, wonach auf das Gebet des durch Sanheribs Angriff ratlos gewordenen ägyptischen Priesterkönigs Sethon sich bei Nacht ein Schwarm von Feldmäusen über das assyrische Lager ergossen, die Köcher, Bogen und Schildhandhaben zernagt und so das Heer

wehrlos gemacht habe, so daß es fliehen mußte und eine Menge von Toten verlor. Mag da nach der gewöhnlichen Ansicht die Maus geradezu als Symbol der Pest (vgl. 1 Sa 6, 4) zu deuten sein oder nicht (Meinhold a. a. O. S. 34 ff.): daß ein Heer Sanheribs vor Ägypten durch ein plötzliches Unheil zum Rückzug genötigt worden ist, muß als Grundlage dieser Sage angenommen werden.

Daß aber dies Ereignis nicht 701 sondern erst später stattgefunden habe, als Sanherib noch einmal gegen Ägypten und zwar diesmal gegen Tirhaka zog, ist wie wir gesehen haben, nicht unwahrscheinlich. Nach Winckler ist Sanherib da nicht durch Palästina, sondern von Arabien aus gegen Ägypten gezogen und hat von Süden her an Hiskia die Aufforderung gerichtet, ihm jetzt Jerusalem zu übergeben. Doch hat eben wegen des Unglücks, das über sein Heer kam, ein Angriff auf Jerusalem nicht stattgefunden, sondern nur etwa ein Einfall in die südlichsten Teile Judas. Dazu stimmt die Weissagung Jesajas, 2 Kg 19, 32 f. (V. 34 ist wohl nicht ursprünglich), wonach Sanherib nicht nur nicht in die Stadt eindringen, sondern sie nicht einmal einschließen und berennen sollte, aufs beste. Dagegen dürfte von V. 29—31 anzunehmen sein, daß sie ins Jahr 701 gehören und hinter V. 7 stehen sollten.

Wenn es Gott aber auch nicht dahin hat kommen lassen, daß Jerusalem von den Assyrern eingenommen wäre, so ist Hiskia doch ein Vasall Assurs geblieben, er hatte ja wieder Tribut bezahlt, und es kann auch leicht sein, daß er schließlich einen Gesandten nach Ninive geschickt und ausdrücklich wieder gehuldigt hat, wie Sanherib am Schluß seines Berichtes behauptet. Nur eine gewisse Halbselbständigkeit ist wohl die Folge des (zweimaligen?) Abzuges der Assyrer aus dem Lande, ohne Jerusalem eingenommen zu haben, gewesen. Es scheint infolge davon möglich gewesen zu sein, daß Hiskia um die judäischen Gebietsteile, welche Sanherib den Königen von Asdod, Ekron und Gaza zugewiesen zu haben berichtet, mit diesen einen siegreichen Krieg führte. Denn nur in diese Zeit läßt sich die Angabe 2 Kg 18, 8 gut unterbringen. Mehr wert war der Gewinn an Glaubenskraft, den die frommen Juden aus jenen Nöten davongetragen haben. Das Volk scheint sich übrigens ziemlich rasch wieder leidlich erholt zu haben, sodaß die Masse bald der Lehren der schweren Zeit vergaß und in das unsittliche Wesen, welchem Hiskias guter Wille nicht steuern konnte, völlig zurückfiel, und unter Manasse die sittlich-religiösen Zustände in jeder Beziehung wieder schlimmer werden konnten, als sie Hiskia vorgefunden hatte. Daher ist denn schon unter Hiskia (vgl. Jer 26, 17—19) von Micha geweissagt worden, daß die Zeit käme, wo Jerusalem von Gott der Zerstörung würde preisgegeben werden (Mi 3, 12).

Hiskias inniges Verhältnis zu seinem Gotte wird bezeugt durch die Erzählung von der Krankheit, die ihn dem Tode nahe brachte, nach einem brünstigen Gebete des Kranken aber durch ein von Jesaja angewandtes Mittel rasch geheilt ward. Der Prophet durfte dem Könige sogar ankündigen, daß Gott seinem Leben noch eine Reihe von Jahren zugelegt habe. Dies (schwerlich die Genesung, wie der Wortlaut unseres Textes allerdings sagt, da diese als sofort eintretende doch keiner Verbürgung bedurfte) ward ihm durch das Zeichen verbürgt, daß der Schatten an einer von Ahas aufgestellten Sonnenuhr (unbekannter Einrichtung) 10 Stufen rückwärts gehen mußte. Vielleicht darf man hiernach vermuten, daß in V. 6 ursprünglich „10 Jahre" gestanden hat und daß jemand die Zahl 10 in 15 verbessern zu müssen gemeint hat, welcher wähnte, diese Geschichte gehöre wie die vorhergehende ins 14. Jahr des Hiskia. Das בימים ההם, 20, 1, gestattet aber sie mehrere Jahre später zu setzen. Ihre Verknüpfung mit der von der Gesandtschaft Merodachbaladans beruht ohnehin wohl auf einem Irrtum der Überlieferung.

Im Jesajabuche wird ein Lied mitgeteilt, das Hiskia nach dieser Krankheit gedichtet haben soll. Man urteilt darüber jetzt meistens, daß es die Art jüngerer Dichtung an sich trage und einer Sammlung religiöser Hymnen, die zum liturgischen Gebrauch bestimmt waren (vgl. V. 20b), entnommen zu sein scheine, weshalb man seine Abfassung durch Hiskia bezweifelt. Es kann indes nicht geleugnet werden, daß es ein der damaligen Lage Hiskias durchaus angemessenes (vgl. bes. V. 15) Danklied ist und in seiner schlichten Ausdrucksweise, die sich an die Art anlehnt, wie man im Tempelgesang Lob und Dank auszusprechen pflegte, gerade so beschaffen ist, wie man es erwarten muß, wenn der Verfasser zwar kein Dichter aber ein Freund der heiligen Dichtkunst war, wie es von Hiskia anzunehmen ist.

Sicherlich mit Unrecht wird von den Neueren auch die Überschrift der Spruchsammlung Spr 25—29 entwertet: „Auch dies sind Sprüche Salomos, welche die Männer Hiskias zusammengestellt haben." Sie ist ein unverwerfliches Zeugnis dafür, daß Hiskia eine

Kommission eingesetzt hat, zur Veranstaltung einer Lese salomonischer Sprüche. Daß dieselbe auch andere litterarische Aufgaben, insonderheit die der Sammlung von Psalmliedern, gehabt habe, darf vermutet werden.

Schließlich ist zu erwähnen, daß nach 2 Kg 20, 20; 2 Chr 32, 30 (Si 48, 19) Hiskia einen unterirdischen Kanal vom Gihon, der heutigen Marienquelle, am Ostabhang des südlichen Ausläufers des Zion nach einem Teich am unteren Ende des Tyropoionthales geleitet hat. Das Bedürfnis nach einer solchen das Wasser vor dem Feind sichernden Vorkehrung hatte sich in den assyrischen Kriegsläuften geltend gemacht (vgl. Jes 22, 9—11; 2 Chr 32, 3. 4). Die in diesem Tunnel 1880 aufgefundene sogenannte Siloahinschrift gilt als aus der Zeit Hiskas stammend für die älteste bekannte israelitische Inschrift. Doch glaubt Pilcher in Proc. Soc. Bibl. Arch. 1897 S. 165—182 sie nach ihrem paläographischen Charakter in die letzte Zeit vor Christi Geburt setzen und diesen Tunnel für eine Anlage des Herodes ansehen zu sollen. Dann wäre Hiskias Wasserleitung noch nicht aufgefunden. Jedenfalls aber ist der Jes 8, 6 erwähnte Siloah ein Wasserlauf gewesen, der schon vor Hiskia bestanden hatte. **Wilhelm Lotz.**

Historienbibel. — L. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden, Berlin 1832; Güdemann, Haggadah und Midrasch-Haggadah, Jubelschr. z. 90. Geburtstag v. L. Zunz, Berlin 1884; D. H. Müller und J. v. Schlosser, Die Haggadah von Sarajevo, Wien 1898. E. Reuß, Die deutsche Historienbibel, Jena 1855 (Beitr. z. d. theol. Wiss., VI); ders., Gesch; d. Heil. Schriften NTs, 6. A., 1887, § 463 f. (woselbst die ältere Litteratur); Th. Merzdorf, Bibliothekarische Unterhaltungen, Oldenburg 1850; ders., Die deutsche Historienbibel, Tübingen 1870, 2 Bde; H. Palm, Eine mittelhochdeutsche Historienbibel, Breslau 1867; W. Walther, Die deutsche Bibelübersetzung, Braunschweig 1889—1892, 3 Bde; Les Quatre livres des Rois, herausgeg. von Le Roux de Lincy, Paris 1841; Reuß, Rev. de théol. et de philos., XVI, 1857, S. 1; S. Berger, La Bible française au moyen âge, Paris 1884; ders., Les Bibles castillanes, Romania XXVIII, 1899; J. Bonnard, Les traductions de la Bible en vers français, Paris 1884; Le roman de S. Fanuel, herausgeg. von C. Chabaneau, Paris 1889; P. Meyer, Romania XV, S. 334; XVI, S. 44, 214 u. 248; XVII, S. 121; XXI, S. 3.; L. Delisle, Livres d'images destinés à l'instruction religieuse des laïques, Paris 1890 (Hist. litt. de la France, XXXI); S. Berger, Les manuels pour l'illustration du Psautier, Mém. de la Soc. des Antiq. de Fr., LVII, 1898; J. Th. Berjeau, Biblia pauperum, London 1859; Laib u. C. Schwarz, Biblia pauperum, Würzburg, o. J. Vgl. auch d. A. Deutsche und Romanische Bibelübersetzungen.

Historienbibel nennt man bekanntlich im allgemeinen jede Bearbeitung der heiligen Schrift, welche vorzugsweise die geschichtlichen Abschnitte derselben berücksichtigend, sei es durch einfach treu wiederholende Erzählung, sei es durch tiefer eingreifende Umgestaltung in Auswahl des Stoffes, in Darstellung der Thatsachen, in erbaulicher Anwendung, jenen Teil des Schriftgehaltes den Zwecken der Volkserziehung dienstbar macht. Da diese Methode nicht nur durch unsere neuere christliche Litteratur, sondern selbst im Schoße der Familien eine allbekannte und vielgeübte geworden ist, auf der anderen Seite aber unser Wörterbuch nicht dazu bestimmt ist, kritische und praktische Regeln über Angelegenheiten des kirchlichen und häuslichen Lebens aufzustellen, wie wichtig diese auch sein mögen, so wollen wir diesen Artikel auf das Gebiet der Kirchengeschichte verweisen und beschränken, innerhalb dessen ihm, wie so manchem verwandten, noch nicht die gehörige Aufmerksamkeit zu teil geworden ist.

Das Wesen der Historienbibel ist der Religionsunterricht im Gewande der Geschichte. An und für sich könnte ein solcher überall vorkommen, wo jene beiden Elemente, Glaube und Überlieferung, überhaupt Gegenstand einer bewährten und methodischen Mitteilung an das jüngere Geschlecht wären. Allein nicht nur ist letzteres bei den Menschen von jeher seltener gewesen, als wir nach unserer persönlichen Erfahrung denken sollten, es sind auch jene Elemente bei weitem nicht überall in einem innigen wechselseitigen Verhältnisse gestanden. Die heidnische Mythologie hat von der Geschichte nur die Form; sie war und blieb Poesie und Allegorie, und wurde darum auf die Dauer, wo nicht ganz weg-weggeworfen, doch aufgelöst. Die wirkliche Nationalgeschichte aber war nirgends als die göttliche That aufgefaßt und führte darum, soweit sie Gemeingut und Erziehungsmittel wurde, eben auch nicht auf religiöse Zwecke und Wirkungen hinaus. Letzteres gilt nun, wie schon der Name sagt, von allem, was man sonst Profangeschichte nennt. Was also außer dem Bereich der von Israeliten und Christen (dem „Volke des Buchs" nach Mohammeds treffendem Ausdruck) als heilig verehrten, d. h. als einer unmittelbar und außerordentlich von Gott geleiteten Geschichte liegt, mag wohl in seiner einstigen praktischen

Verwendung einzelne Ähnlichkeiten mit unserem vorliegenden Gegenstande bieten, bleibt ihm aber in dieser Hinsicht doch so fremd, daß wir es geradezu als das auszeichnende, charakteristische des eben genannten Völkerkreises betrachten dürfen, daß derselbe seine Geschichte in ihren wesentlichen Bestandteilen zur Würde einer Selbstoffenbarung Gottes erhoben und in dieser Eigenschaft als die unversiegbare Quelle zu dem geistigen Leben zu erkennen und zu benützen verstanden hat. Im einzelnen macht dabei nicht der Begriff selbst einen Unterschied, sondern der Umfang seiner Anwendung.

Wir wollen uns hier nicht weiter bei der Thatsache aufhalten, daß sowohl im A als im NT die Offenbarung der Wahrheit selbst wesentlich an eine Reihe von äußeren Thatsachen gebunden ist, welche vor allem als solche dargestellt werden mußten. Für unseren gegenwärtigen besonderen Zweck genügt es, nachzuweisen, inwiefern frühe schon dieses Verhältnis die Form des Unterrichts bedingte. So weit die hebräische Litteratur hinaufreicht, enthält sie, und zwar zu praktischer Anwendung bestimmt, Hinweisungen auf die frühere Geschichte, in einer Weise, die uns zeigt, daß diese letztere im Volke gekannt, also durch vielfache mündliche Wiederholung dem Gedächtnisse und Gewissen eingeprägt war. Es ist überflüssig, Belege dazu aus Gesetz und Propheten zu sammeln. Aber je größer der Abstand zwischen der Gegenwart und der also bevorzugten Geschichtsperiode wurde, desto mehr wurde für die Auffrischung des Andenkens dieser letzteren gesorgt; desto ausschließlicher, möchte man sagen, konzentrierte sich die Aufmerksamkeit der Schule auf den aus ihrem Erbe zu ziehenden Gewinn. Regelmäßige Vorlesungen, welche ausdrücklich schon Neh 8, vgl. Dt 31, 11, erwähnt werden und von da an gewiß nicht wieder aufgehört haben, brachten Geschichte und Nutzanwendung dem Volke nahe, und nichts hat gewiß mehr dazu beigetragen, das Gesetz so tief in dessen Gemüte wurzeln zu lassen, als eben der historische Rahmen, der ihm nicht nur Farbe und Interesse lieh, sondern auch eine stets lebendige Bürgschaft. Zunächst war jener Rahmen ein engerer und begriff, wenn wir von den Uroffenbarungen an die Patriarchen absehen, nur die normale, in drei Gesamtbilder sich ordnende Scenenreihe vom Auszug aus Ägypten durch die Wüste nach dem gelobten Lande, woran sich, abrundend und vollendend und mit Übergehung der dazwischenliegenden Geschichte, die Tempelweihe auf Moria schloß. So liegt die „heilige Geschichte" ihrer frühesten Fassung nach teils in poetischem Gewande vor (Neh 9, Pſ 68, 78, 105, 106 u. s. w.), und wenn dabei über die angegebene Grenze hinaus der Blick sich auf die Folgezeit richtete, so geschieht dies eben nicht im Tone der Erzählung, sondern lediglich mit Sündenbekenntnis und Gebet.

Aber auch die jüngere Geschichte Israels von der Eroberung Kanaans abwärts bis zur Zerstörung Jerusalems wurde zum Behufe des religiösen Verständnisses und der erbaulichen Anwendung niedergeschrieben, und was wir jetzt (mit Ausschluß des Buches Josua, welches zum Pentateuch gehört) unter dem Titel der ersten Propheten im AT finden, ist wirklich ein zweiter Geschichtskatechismus, eine Historienbibel über den angegebenen Zeitraum. Mit Hilfe älterer profaner Annalen und zerstreuter anderweitiger Überlieferungen ist der Verlauf der Begebenheiten so dargestellt, wie er der theokratischen Betrachtung erscheinen mußte und der Förderung der geistigen Interessen des Volkes dienen konnte, mannigfaltig und ungleich zwar in seinen Teilen und Formen, eben weil von älteren Quellen abhängig, aber konsequent und einheitlich dem Geiste der Erzählung nach. In ähnlicher Weise, wenn auch aus einem etwas verschiedenen Gesichtspunkte, sind die sogenannten Bücher der Chronik mit ihren Anhängen Esra und Nehemia, besser gesagt die dritte hebräische Historienbibel, דִּבְרֵי הַיָּמִים, geschrieben, welche ihrem äußeren Rahmen nach von Erschaffung der Welt bis fast zum 4. Jahrhundert vor Chr. reicht, die ältere Zeit aber mit bloßen Geschlechtsregistern abfertigt, sodaß der schönste Schmuck des Bildes verloren geht und die praktische Bedeutung des Werkes großenteils auch.

Die Vergleichung der beiden letztgenannten Werke untereinander zeigt uns aber nicht bloß die fortdauernde Lebendigkeit des Bedürfnisses nach historischem Religionsunterricht, was sich ja nebenher noch durch manche andere Erscheinung in Litteratur (Si 44 ff.), Reden (AG 7, 13) und überhaupt in tausend Beziehungen auf die Geschichte Israels in allen Teilen des NTs und des Talmuds bekundet, sondern zugleich die relative Freiheit in der Behandlung eines Stoffes, der zwar auf der einen Seite eben durch die Wiederholung fester und spröder wurde, vielfach die Poesie in Prosa, das Bild in Thatsache verwandelnd, auf der andern aber in gleichem Maße der Bereicherung und Ausschmückung zugänglich war, ja beide gleichsam hervorrief, je mehr die geistige Teilnahme der Erzähler und Hörer eine lebendige war. Daher im apostolischen Zeitalter sowohl im Munde des Volkes als in schriftlichen Aufzeichnungen manche alttestamentliche Geschichte in einer Form

erscheint, welche sie ursprünglich nicht gehabt, mit Elementen, die ihr fremd gewesen und deren Hinzutreten bald als ein unwillkürliches und rhetorisches, bald als die Frucht der Reflexion und des Studiums, bald als ein Erzeugnis des frei dichtenden Volksgeistes erkannt werden mag. So hoch wir in der rabbinischen Litteratur hinaufdringen, finden wir die Belege zu dem Gesagten, das übrigens nur eine natürliche Parallele zu der gleichen Thatsache bildet, welche, wie männiglich bekannt, auf dem Gebiete der Gesetzbildung sich entwickelt hat. Anwendung des Gesetzes auf die Zustände des jüdischen Volkes in der Zerstreuung hieß Halacha (הלכה), zur Haggada (הגדה, אגדה) wird dagegen alles gerechnet, was zur Bereicherung des geschichtlichen Materials gehörte; daher wir gewohnt sind, unter Haggada vorzugsweise eben diese oft höchst ansprechenden, oft wirklich überraschend lehrreichen Erzählungen zu verstehen, welche zum Urtexte, sporadisch oder verwoben, hinzugekommen sind, und in welchen es manchmal schwer ist, zu unterscheiden, was Geschichte sein sollte. Die noch jetzt in unseren Bibeln stehenden Zusätze zu Daniel, Esra, Esther sind allbekannt. Auch im NT finden sich zahlreiche Spuren dieser ausbildenden Thätigkeit (vgl. Mt 1, 5; 5. 12; Lc 4, 25; 1 Ko 10, 4; Ga 3, 17; AG 7 und Hbr 11, passim; Hbr 12, 16; AG 13, 21; 2 Ti 3, 8 u. a. m.). In späterer Zeit treffen wir deren immer mehrere an, und es ist als eine beklagenswerte Lücke in unserer Wissenschaft zu betrachten, daß die Aufmerksamkeit einer zugleich billigen und scharfsinnigen Kritik diesem Stoffe in neuerer Zeit sich nicht in verdientem Maße zugewendet hat.

Abgesehen von diesem haggadischen Charakter, welchen die Bearbeitung der Geschichte zum Behufe des Unterrichts und der Erbauung in ganz natürlicher Weise annahm, ist noch zu bemerken, daß auch in Beziehung auf Umfang und Grenzen dieselbe wechselte. Historienbibeln nämlich brachte auch das spätere Judentum noch manche hervor, aber von verschiedener Anlage je nach den Zwecken und Mitteln der Verfasser. Während z. B. das alte Buch der Jubiläen und des Josephus Antiquitäten die ganze althebräische Geschichte umfaßten, erstreckt sich das viel jüngere Sefer hajaschar (ס׳ הישר [11. Jahrh.]) nur über den Zeitraum, welcher ursprünglich die heilige Geschichte begrenzt hatte, vom Anfang der Welt bis auf die Eroberung Kanaans. Dagegen mischt das bekannte Werk des Pseudo-Josephus oder Gorionides (יוסיפון — dem Josephus im 10. Jahrhundert nachgebildet), auch die Profangeschichte hinein und führt die Erzählung tief über die Zerstörung Jerusalems herab. Alle aber und manche ihnen ähnliche bringen der sagenhaften Zuthat ein reichliches Maß. Die alexandrinische Litteratur, besonders die Geschichtswerke des Demetrius und des Eupolemos, könnte hier, neben dem im MA als Muster allgemein geltenden Buche des Josephus, nicht mit Unrecht erwähnt werden. Indessen liegt uns hier dieser Gegenstand zu fern, als daß wir näher auf denselben eingehen sollten. Wir wollten nur die Überzeugung gewinnen, daß alle einschlägigen Erscheinungen, die uns auf christlichem Boden begegnen werden, ihre Vorbereitung und Regel gewissermaßen schon im Judentum gefunden haben. Wer sich über die Sphäre des letzteren genauer unterrichten will, findet teils in den bekannten Sammlungen von Fabricius (Codex pseudepigraphus V T.) und Otho (Lexicon rabbinicum), was den Stoff betrifft, für die Litterärgeschichte selbst aber besonders bei Zunz reichliche und sichere Auskunft.

Indem wir nun zu demjenigen übergehen, was die Interessen unserer Kirche näher berührt, so bedarf es kaum noch der allgemeinen Erinnerung, daß, wie die religiöse Anschauung der Offenbarungsgeschichte, so auch die Verwendung derselben zum Volksunterrichte von vorneherein hier die nämliche war und sein mußte, wie in der Synagoge. Ja es mußte beides in um so höherem Grade stattfinden, als durch das Hinzutreten des evangelischen Elementes als eines bestätigenden, erfüllenden, erklärenden und namentlich abschließenden, die Aufforderung zu solchem Studium eine dringendere geworden war. Es begegnen uns daher schon im NT selbst Anzeichen genug von solcher Verwendung der Geschichte, und mit dem Fortschritte der Zeit sehen wir auf diesem neuen Gebiete und zum Teil in vermehrtem Maße alle die bereits beobachteten Thatsachen wieder erscheinen. Die Vorlesungen, zunächst historischer Schriften, werden frühe angeordnet; die heilige Geschichte bleibt oder wird Gemeingut des Volkes und Grundlage des Unterrichts; sie wird mehrfach und in verschiedenem Geiste bearbeitet und neben die jüdischen Haggaden stellen sich christliche Legenden. Nur eigentlich und speziell so zu nennende Historienbibeln, d. h. christliche Redaktionen der ganzen biblischen Geschichte A und NTs als Volksbücher haben wir im Grunde keine neue zu nennen aus den ersten Jahrhunderten der Kirche, man müßte denn an Werke wie des Sulpicius Severus historia sacra denken wollen, dessen erstes Buch hier allerdings genannt zu werden verdient. Eher möchten wir an den Flavius Josephus erinnern, der von frühe an bis fast ins vorige Jahrhundert herab in dieser

Litteratur den ersten Platz einnehmen dürfte, was die Gunst betrifft, womit ihm die öffentliche Meinung entgegenkam. Nach Ausführlichkeit, Schreibart, Verbindung der alten Geschichte mit der apostolischen Zeit genügte er mancher sonst unbefriedigten Anforderung, die fehlende evangelische Geschichte war sonst bekannt genug und die christliche Paßkarte wurde mit leichter Mühe ihm an geeigneter Stelle in die Tasche geschoben. Das MA citiert ihn unbedenklich in gleicher Linie mit den Kirchenvätern.

Indessen ist nicht zu vergessen, daß die ältere christliche Litteratur doch wesentlich oder vorherrschend eine theologische war, im höheren Sinne des Wortes, und zwar in dem Grade, daß selbst die Geschichte von der Spekulation aufgelöst und zu einem bloßen Symbol der Idee verflüchtigt wurde. Dieses Verfahren, welches von dem philosophierenden Judentum schon beliebt war, kam namentlich durch die alexandrinische Schule auch in den christlichen Unterricht und zog die Blicke gerade der Begabteren lange von derjenigen Richtung des Studiums ab, welche auf populär-erbauliche Bearbeitung der Geschichte hätte führen können. Was gelegentlich in homiletischer Weise davon vorkam, ist hier nicht in betracht zu ziehen. Es ist vielmehr eine interessante Thatsache, die sich aber nur dann offenbart, wenn man die Bibelgeschichte nicht lediglich mit dem landläufigen kritischen Fachwerk abthut, sondern sie in ihren Beziehungen zum Leben der Gemeinde auffaßt, daß jene historisch-erbauliche Betrachtungsweise erst zu der Zeit zu ihrem Rechte kam, wo das Volk selbst anfing, Hand anzulegen an das Werk seiner geistigen und religiösen Emanzipation, oder doch seine Bedürfnisse neben denen der Schule zur Anerkennung kamen. Litterarische Erscheinungen, welche wir zum teil wenigstens unter den Begriff der Historienbibel stellen dürfen, begegnen uns sofort wieder, indem man anfing, die Volkssprachen der religiösen Bildung dienen zu lassen. Und dies geschah bekanntlich im karolingischen Zeitalter für die deutsche Nation, früher indessen schon für die Angelsachsen. Inwiefern die gotische und die slavische Bibelübersetzung sowie die orientalischen einer ganz anderen Sphäre angehören, habe ich in der Geschichte des NTs gezeigt. Wir begnügen uns hier, ohne tiefer ins Einzelne einzugehen, an die Dichtungen Cädmons (s. d. A.) zu erinnern, welche in ihrer Urgestalt die ganze biblische Geschichte bis zum künftigen Weltgericht umfaßt haben sollen; an Otfrieds von Weißenburg Krist und an den niedersächsischen Heliand, welche bei verschiedenem Kolorit die Hauptsache mit einander gemein haben, daß die heilige Geschichte nicht nur im Schmucke der gebundenen Rede, sondern, was wesentlicher ist, in einer den Geist des Volkes ansprechenden, malerischen Ausführlichkeit vorgetragen wird. Solcher poetischen Historienbibeln größeren oder geringeren Umfangs hat es später noch mehrere gegeben; am bekanntesten sind die deutschen, über welche man ausführliche Nachrichten im dritten Bande von Maßmanns Ausgabe der Kaiserchronik findet, und unter welchen die Arbeit von Rudolf von Hohenems, wie es scheint, die weiteste Verbreitung hatte; weniger ist es Jakob v. Maerlants Reimbibel, mit welcher die holländische Bibellitteratur beginnt. Viel weiter hinauf zeigen die zahlreichen, oft höchst anziehenden poetischen Bearbeitungen der alt- und neutl. Geschichte in französischer Sprache, namentlich des Herman von Valenciennes biblische Geschichte und der weitverbreitete Roman de S. Fanuel, welcher die evangelische Geschichte in der pikantesten Weise mit apokryphischen Wundererzählungen zu verflechten versteht. Aber auch prosaische Bearbeitungen ähnlichen Geistes hat es frühe gegeben; ja man kann eigentlich behaupten, daß die streng buchstäbliche Methode der Übersetzung nur langsam sich Bahn brach und erst im Jahrhundert der Reformation sich absolut geltend machte. Vieles von dem, was bis jetzt von mittelalterlichen Bibeln untersucht ist — und es muß bemerkt werden, daß die didaktischen Bücher, Psalmen ausgenommen, viel seltener in betracht gezogen wurden — ist nicht sowohl genau übersetzt als historisiert, d. h. teils abgekürzt, teils ausgeführt, teils mit apokryphischer Zuthat oder doch mit Glossen versetzt. Doch ist nicht zu verkennen, daß von der Mitte des 13. Jahrhunderts ab eine andere Richtung anfängt, sich in der Behandlung der HS in verschiedenen Gegenden geltend zu machen, nämlich die des strengeren Festhaltens an dem (selbstverständlich lateinischen) Bibeltext, wie denn auch nicht wenige wörtliche Bibelübersetzungen des MA in deutscher, französischer, provenzalischer, italienischer und kastilianischer Sprache aus dieser Zeit herrühren. Allein die Zeit war für die buchstäbliche Übertragung des biblischen Textes noch nicht reif, und die eigentlichen Bibeln in der Volkssprache konnten sich noch für geraume Zeit in allen Ländern (die katharischen und waldensischen Kreise ausgenommen) nur dadurch dem christlichen Volke annehmbar machen, daß sie sich mit den in verschiedenster Weise mit allerlei fremdartigem Material beladenen Bibelgeschichten verschmelzen ließen, und auf diese Weise entstand die eigentlichen Historienbibel des MA.

Merkwürdig ist zunächst, daß die Geschichte des ATs überall bei solchen Unternehmungen mehr berücksichtigt wurde, als die des Neuen; doch wohl gewiß nicht als die wichtigere, eher als die ferner liegende, unbekanntere, der freieren Bearbeitung zugänglichere. Und zwar wird die Genesis meist in unverhältnismäßiger Ausführlichkeit behandelt und mit fremder Zuthat vermischt, während in den übrigen Büchern das geschichtliche Element gewöhnlich ganz wegfällt oder doch sehr reduziert wird, dagegegen die jüngere Geschichte Israels wieder mit Vorliebe erzählt, und zwar in dem Maße freier und lebendiger, als ihre Elemente schon in der authentischen Form reizender und ansprechender erscheinen. Hin und wieder wurde der Versuch gemacht, das Wenige, was man von der Profangeschichte wußte, synchronistisch einzureihen. Einzelne Arbeiten suchten auch die historischen Notizen der anderen Bücher zu benützen, so daß z. B. von Jeremias und Ezechiel, besonders aber von Daniel berichtet wurde, was zu finden war, von Hiob wenigstens der geschichtliche Rahmen beibehalten wurde. Die Erzählungen von Tobias, Judith, den Makkabäern gehörten natürlich zur Sache, aber auch aus Josephus geschöpfte Nachrichten von Alexander und dessen Nachfolgern und von dem Ursprunge der griechischen Bibel. Die chronologische Anordnung war in diesem Teile willkürlich und verschieden.

Was die Quellen dieser Werke betrifft, so mögen wohl manche sagenhafte Elemente sich auf dem Wege der volkstümlichen Überlieferung von älterer Zeit her fortgepflanzt haben, wenigstens sind mir manche vorgekommen, die in den sonst bekannten mittelalterlichen Sammelwerken nicht zu finden sind. Bei den meisten muß und darf aber eine schriftliche Quelle vorausgesetzt werden und bei der damaligen Methode zu arbeiten ist dies auch das natürlichere. In der That ist das Material, so weit es nicht unmittelbar auf die Vulgata zurückgeführt werden kann, ohne viele Mühe in der verbreiteten Glossensammlung des Walafried Strabo, oder in den Geschichtswerken des Vincentius von Beauvais, des Gottfried von Viterbo u. a. zu finden, und selbst die vielen Citate von älteren Gewährsmännern, die hin und wieder vorkommen, sind einfach dort abgeschrieben. Ja die jüngeren Arbeiten benützten die älteren, namentlich ist die ursprünglich lateinisch verfaßte Historienbibel des Petrus Comestor († 1179) die unmittelbare Quelle für mehrere deutsche und französische, nicht einfach daraus übersetzte, geworden. Oder aber poetische Arbeiten sind die nächste Quelle für jüngere prosaische geworden, wie namentlich eine vielverbreitete deutsche Historienbibel in wesentlichen Stücken auf Rudolph von Hohenems zurückgeht, wenn auch nicht in der Weise, daß man sie mit Maßmann geradezu als eine „Prosaauflösung" des letzteren betrachten dürfte. Denn es sind bedeutende Stücke teils zusammenhängend, wie Psalmen, Judith, teils fragmentarisch, wie Hiob, Prediger, genau aus der Vulgata übersetzt und auch in den anderen Büchern, überall wo der Verfasser nichts hinzuzufügen wußte, finden sich unzählige Spuren eines gleichen Ursprungs.

Auch in der französischen Litteratur begegnet man solchen Prosaauflösungen der älteren Reimbibeln, und selbst in der, bis in das 12. Jahrhundert hinauf reichenden prosaischen Bearbeitung der Quatre livres des Rois finden sich zuweilen Reime oder selbst längere versifizierte Stellen, aus welchen deutlich hervorgeht, daß die ursprüngliche Form der biblischen Geschichte in der Volkslitteratur die poetische ist, aus der sich erst allmählich die höhere theologische Bildung den Weg zur Rückkehr zu dem eigentlichen Bibeltext bahnen mußte.

Hier ist der Sprachgebrauch des Wortes „Historienbibel" genauer zu bestimmen. Zu unterscheiden ist nämlich zwischen den sog. „historisierten Bibeln" (franz. bibles historiées), welches Wort eigentlich nur „Bilderbibeln" bedeutet, und den „Historienbibeln" (bibles historiales) im strengen Sinne, von welchen allein hier die Rede ist. Doch ist es nicht zufällig geschehen, daß zwei grundverschiedene Gattungen in der biblischen Litteratur einen ähnlichen Namen tragen, und daß zwischen beiden oft kaum unterschieden werden konnte. Histoire bedeutet im altfranzösischen soviel als „Bild", und zwar deswegen, weil die Geschichte in der Bildform (laicorum biblia) dem damals wenig gebildeten Volke am leichtesten zugänglich war. Bibles bien historiées heißen in den Inventarien der fürstlichen Bibliotheken des 14. wie des 15. Jahrhunderts die mit prachtvollem Bilderschmuck bereicherten Exemplare der HS, auch wenn der ihnen zu Grunde liegende Text keineswegs der eigentlichen Bibel entspricht, sondern aus kurzen Auszügen und moralischen Anwendungen besteht, wie in den sogen. bibles moralisées (siehe Delisle a. a. O.), welche den Vorwand für die reichlichste Verzierung geliefert haben. Bible historiale heißt dagegen vor allem die französische (zwar nicht wörtliche) Übertragung der Historia scholastica des Petrus Comestor, welche Guyard Desmoulins, Kanonikus von Aire in Artois im Jahre 1295 in pikardischem Dialekte verfaßte. Bible historiale

nennen wir im weiteren Sinne das im späteren MA viel verbreitete Sammelwerk, in welchem Guyards Werk mit dem 2. Teil der wörtlichen Bibelübersetzung aus dem 13. Jahrhundert verflochten wurde. Psalmen, salomonische Schriften (inkl. Weish. und Sir.), die Propheten, die Makkabäerbücher und das ganze NT, oft auch der vollständige Text Hiobs (le grand Job) und mehrere historische Bücher des ATs, bildeten also zusammen mit dem ersten Teile der Histoire écolâtre ein Jahrhunderte lang weitverbreitetes Bibelwerk.

Im Reiche Castilien hatte sich, schon vor der Zeit Dumoulins, eine Historienbibel gebildet, welche sich, unter königlicher Fürsorge entstanden, alsbald der größten Anerkennung erfreute: wir meinen die Historia general, an welche, wohl nicht unverdienterweise, der Name des gelehrten Königs Alfonso el sabio (1252—1284) jetzt noch haftet. Auf Grund der Historia scholastica hatten die Gelehrten, welchen der König die Aufgabe stellte, dieses großartig ausgestattete Werk zu stande zu bringen, ein historisches Sammelwerk konzipiert, in welchem die ganze Weltgeschichte in dem Rahmen der biblischen Erzählungen, mit Hinzufügung langer Abschnitte aus den Profanschriftstellern, erscheinen sollte. Der König starb, ehe das Riesenwerk vollendet wurde, und dieses gelangte wohl nie zur Vollendung; aber was in Frankreich Guyards Historienbibel, die frühzeitig mit der älteren wörtlichen Bibelübersetzung verschmolzen wurde, das widerfuhr auch der castilischen Historia general, deren Hss. mit buchstäblich übersetzten Bibelteilen oft beinahe unzertrennlich verwoben sind.

Für die besonders interessanten und oft sehr anmutigen deutschen Historienbibeln verweise ich auf mein Werkchen: „Die deutsche Historienbibel", sowie auf Merzdorfs großes Quellenwerk.

Wir kehren nun für einen Augenblick zum Judentum zurück, um die Leser auf eine merkwürdige, bisher unbeachtete Erscheinung aufmerksam zu machen: Wir meinen den Gebrauch der Bilderbibel seitens der Juden im mittelalterlichen Familienkreis. Unter dem Namen Haggada wurde nämlich im späteren Mittelalter ein Gebetbuch verbreitet, welches, neben der Liturgie des Hausgottesdienstes für den Passahabend, die Erzählung der Flucht aus Ägypten enthielt. Solche Haggadahandschriften wurden oft reichlich mit historischen und gottesdienstlichen Scenen bemalt (s. Müller und Schlosser a. a. O.). Nicht nur die Haggada, sondern auch das Buch Esther und mehrere andere Bibelteile wurden nicht selten mit sorgfältig gemalten Bildern (wahrscheinlich von christlicher Hand, aber gewiß unter jüdischer Leitung) geschmückt. Ja, wir kennen eine vollständige hebr. Bibel, welche von einem italienischen Meister aus dem Ende des 15. Jahrhunderts auf das Zierlichste geschmückt wurde, so daß das MAliche Judentum, wie an der biblischen Geschichte, so auch an der Bilderbibel sich erfreuen durfte. Diese gewiß unerwartete Wahrnehmung wirft ein neues Licht auf die Geschichte der Bilderbibel im MA.

Die Biblia pauperum ist hier, als dem Kreise der historischen Bibeln angehörend, in Kürze zu erwähnen Unter diesem Namen wurde nämlich eine Zusammensetzung von paarweise nebeneinandergestellten Bildern aus dem A und dem NT verbreitet, deren bis jetzt erhaltene handschriftliche Exemplare in den Anfang des 14. Jahrhunderts hinaufreichen und welche als Inkunabeln in verschiedenen xylographischen Ausgaben, je mit lateinischem, deutschem und französischem Texte (letzteres bei Ant. Vérard, Les figures du Vieil Testament et du Nouvel) öfters durch den Druck vervielfältigt wurde. Der Gedanke einer derartigen Nebeneinanderstellung von Weissagung und Erfüllung, welcher angeblich vom Apostel des Nordens Anskar oder von dem Tegernseer Mönch Wernher (1061—1091) herrühren soll, war ein in der christlichen Kunst von jeher überlieferter. Schon gegen 700 brachte der angelsächsische Abt Ceolfrid von Rom zum Schmucke der Klosterkirche in Jarrow das Muster eines solchen Bilderkreises mit, und noch in unserer Zeit hat Hipp. Flandrin diese tiefsinnige religiöse Idee den herrlichen Wandmalereien der S. Germain-des-Prés-Kirche zu Grunde gelegt.

Der Reformation war es vorbehalten, die ganze HS nach den Grundtexten ohne Glossen und Zuthaten dem christlichen Volke in die Hand zu geben, und wenn auch zu keiner Zeit Bibelextrakte für den Hausgebrauch fehlen durften (z. B. die kath. Bible de Royaumont, 1670, Bible des familles, aus dem Holl., Genf 1875 ff., 6 Bde), so ist doch die Geschichte der Historienbibel von dieser Zeit an abgeschlossen.

E. Reuß † (**S. Berger**).

Hitzig, Ferdinand, evangelischer Bibelforscher, geb. 23. Juni 1807 zu Hauingen bei Lörrach im badischen Oberlande, gest. 22. Januar 1875 zu Heidelberg. Der äußere Lebenslauf dieses ausgezeichneten Mannes, der seit 1833 als ord. Professor der Theologie

an der jungen Züricher Hochschule fast 30 Jahre lang der schweizerischen Kirche dienen sollte, bis er von Ostern 1861 an Umbreits Nachfolger in Heidelberg wurde, war nach Art der deutschen Gelehrten ein ziemlich einfacher. Ich entnehme meine Angaben der von A. Hausrath gehaltenen Gedächtnisrede, welche in der Beilage zur Augsb. Allg. Ztg. 1875 Nr. 30 gedruckt und in dem ebenso pietätsvollen, aber ausführlicheren Nekrolog benutzt ist, den Lic. Kneucker in der Protest. Kirchenztg. 1875, Kol. 181—188 veröffentlichte; zu letzterem verhält sich Kneuckers kleiner Aufsatz über Hitzig in dem von Friedr. von Weech herausgegebenen Sammelwerke (Badische Biographien, Heidelberg 1875, I, S. 377—380) wie ein vom Verfasser selbst besorgter Auszug. Zuletzt hat Professor Kneucker seiner dankenswerten Veröffentlichung von Hitzigs Vorlesungen über Biblische Theologie und Messianische Weissagungen (Karlsruhe 1880), die 224 Seiten umfaßt, außer dem Brustbilde Hitzigs eine „Lebens- und Charakter-Skizze" (S. 1—35) vorangeschickt, der als Beilagen nicht nur die Begräbnisreden folgen, sondern auch (S. 43—64) interessante Bruchstücke aus dreißig Briefen, die H. in den Jahren 1829 bis 1871 an seine Tante, Frau Riemenschneider in Pforzheim, und an zwei Freunde, den Arzt Kaiser in Lörrach und seinen Verleger S. Hirzel in Leipzig, geschrieben hat.

Als Sohn eines der rationalistischen Denkart huldigenden Pfarrers geboren, ward H. durch seine ersten Lehrer in dieser Richtung befestigt. Nachdem er auf dem Pädagogium zu Lörrach den Unterricht des Kirchenrates F. W. Hitzig, seines Oheims, und auf dem Gymnasium zu Karlsruhe den des Prälaten J. P. Hebel genossen hatte, ging er zum Studium der Theologie im Herbst 1824 nach Heidelberg, wo er den Dr. Paulus hörte. Tieferen Eindruck machte auf den 1825 nach Halle übergesiedelten Studierenden der berühmte Gesenius, der ihn bis Ostern 1827 in Halle festhielt und bleibend für das Studium des ATs gewann. So verzichtete denn der 20jährige Kandidat, der im Herbst 1827 zu Karlsruhe sein Staatsexamen rühmlichst bestanden hatte, auf den praktischen Kirchendienst und zog Ostern 1828 zur weiteren Vorbereitung auf den wissenschaftlichen Beruf nach Göttingen, um sich hier besonders an Heinrich Ewald anzuschließen, dem er später als „dem Neubegründer einer Wissenschaft hebräischer Sprache und dadurch der Exegese des ATs" im Herbst 1833 sein erstes größeres Werk widmete, die Übersetzung und Auslegung des Propheten Jesaja (Heidelberg 1833, XLII und 650 Seiten 8°). Dies bedeutende Buch, welches Hupfeld (die Psalmen, Gotha 1855, I, S. XVIII) für die beste exegetische Arbeit Hitzigs erklärte, wurde in Heidelberg verfaßt, aber erst in Zürich abgeschlossen. Den raschen ehrenvollen Ruf an die 1832 gegründete Züricher Universität verdankte H., dem die Abhandlung de Cadyti urbe Herodotea 1829 zu Göttingen als Promotionsschrift gedient hatte, der an den Göttinger Aufenthalt sich anschließenden Thätigkeit in Heidelberg, wo H. als Privatdozent in der theologischen Fakultät mit Erfolg lehrte und durch gehaltvolle, scharfsinnige Schriften bald die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt auf sich zog. Im Jahre 1831 erschienen nämlich zu Heidelberg Hitzigs „Begriff der Kritik, am AT praktisch erörtert" (VIII und 207 Seiten 8°) und „Des Propheten Jona Orakel über Moab, kritisch vindiziert und durch Übersetzung nebst Anmerkungen erläutert" (54 Seiten 4°). In dieser Abhandlung schrieb H. die von Jesaja in Kpp. 15, 16 benutzte ältere Weissagung dem 2 Kg 14, 25 genannten Propheten Jonas zu; doch begleiten wir zunächst unseren Gelehrten auf seinem weiteren Lebenslauf, ehe ich mir einige Bemerkungen über die Bedeutung seiner schriftstellerischen Arbeiten erlaube.

In Zürich entfaltete H. eine unermüdliche Lehrthätigkeit, die sich nicht nur über das AT und orientalische Sprachen, sondern bald (vgl. A. Hausrath, D. F. Strauß und die Theologie seiner Zeit, Heidelberg 1876, I, S. 412 f.) auch über die neutestamentlichen Fächer erstreckte. Wie hohe Achtung Hitzig als Mensch und Gelehrter in Zürich genoß, durfte er als Rektor der Universität bei deren 25jährigem Jubiläum erfahren. Der schneidige und kühne Kritiker hatte wegen seines selbstlosen, ehrlichen, biederen Charakters und wegen seiner imponierenden Gelehrsamkeit auch bei solchen Zuhörern warme Anerkennung gefunden, die seiner theologischen Richtung als einer radikalen durchaus abhold waren. Aber auf die ersehnte Berufung nach Deutschland mußte der kerndeutsche Mann, der offen für die Wahl von Strauß in Zürich eingetreten war, und der als Schriftsteller immer unerschrocken sich zu leicht bedenklich erscheinenden Ansichten bekannte, sehr lange warten, obgleich er sich der Mehrzahl seiner deutschen Fachgenossen geistig überlegen wußte. Für die Beziehungen von H. zu dem wenige Monate jüngeren Strauß vgl. Hausrath a. a. O. I, S. 194, 317, 341 f., 347, 366, 393; Beilagen S. 15 ff. 26, 68; II, S. 273, 289. Ich erwähne nur, daß H. in seinem Separatvotum erklärte: „Ich würde, wofern Strauß die Persönlichkeit Gottes und die individuelle Fortdauer der menschlichen Geister,

d. h. die beiden Grundsäulen der Religion, in Abrede stellte, ihn nicht einmal für eine Professur der theologischen Hilfswissenschaften in Vorschlag zu bringen wagen", und daß unser alter Freund und Gönner von Strauß sich schließlich durch diesen zu den Markuslöwen und Zukunftsmusikern gerechnet sah. Erst nach Umbreits (s. d. A.) Tod durfte H. seine Kraft der heimischen Landesuniversität widmen, und er hat seit 1861 in Heidelberg fast 14 Jahre lang, auch als die Frequenz der dortigen theologischen Fakultät unter den kirchlichen Wirren mehr und mehr abnahm, mit unverdrossener Treue sein Lehramt verwaltet, indem er zugleich nach altgewohnter Weise größeren Einfluß auf weitere Kreise durch seine fleißig fortgesetzte schriftstellerische Thätigkeit ausübte.

H. gehörte zu den Männern, die man nicht nur aus ihren Büchern, sondern persönlich kennen lernen muß, um sie richtig zu würdigen. Obgleich er als ein durch und durch zuverlässiger Charakter sich immer offen gab, wie er war, und aller Rücksichtelei feind, was ihm gerecht und wahr schien, ohne Menschenfurcht aussprach, so trat doch neben der scharfen Polemik, welche er mit kaustischem Witz zu üben verstand, die gemütliche, um nicht zu sagen gutmütige Seite seines Wesens leicht zurück. Wie er in seinem Kommentar über das Buch Daniel (S. 168) den schlechten Witz über die Jahrwochen nicht zu unterdrücken vermochte, so begreift es sich, daß er manchem Leser den Eindruck einer pietätslosen Natur machen konnte. Aber bei allem Spott über das, was ihm als Frömmelei und Thorheit der Ausleger erschien, war H. ein innerlich frommer Mensch; er hatte sein AT und die ganze Bibel von Herzen lieb und suchte an seinem Teile durch seine Schriftforschung dem Reiche Gottes zu dienen. Der aufrichtigen Achtung, welche H. in seiner Umgebung genoß, die Gegner seiner Richtung nicht ausgenommen, entsprach auch das persönliche Vertrauen, das ihm sein Großherzog schenkte; dieser verlieh ihm nicht nur den Titel eines Kirchenrats, der sich später in den Geheimen Kirchenrat verwandelte, sondern ernannte ihn auch dreimal zum Mitgliede der evangelischen Generalsynode Badens. Wie fern H. kleinliche Eitelkeit lag, die sich geltend zu machen sucht, zeigt auch die interessante Thatsache, daß von seinen vielen Büchern niemals eines in den litterarischen Anzeigen der ihm doch nahe befreundeten Protest. Kirchenzeitung zur Besprechung gebracht worden ist. Die entschiedene Sprache, welche H. in seinen Schriften zu führen pflegte, erklärt sich, soweit sie nicht einfach als eine ihm mit vielen Gelehrten aller Richtungen gemeinsame Unsitte der Zeit zu betrachten ist, weniger aus einem berechtigten Selbstgefühl oder aus seiner Meinung (Begriff der Kritik, S. VII), daß mancher Irrtum allein schon durch unumwundene Behauptung des Gegenteils gestürzt werde, als vielmehr aus der Freudigkeit seiner frisch gewonnenen Überzeugung und aus der allerdings mit seinem tapferen Wagemut zusammenhangenden, aber dennoch beklagenswerten Täuschung über die Sicherheit und die Grenzen des menschlichen Wissens. Aber H. lernte auch gerne von andern und konnte in Wahrheit versichern (Daniel, S. VI): „Widerspruch, von dem anzunehmen, daß sein Urheber die Gedanken, über welche er den Stab bricht, auch selber haben konnte oder sie gleichfalls einmal gefaßt und verworfen hat, wird mir immer der höchsten Beachtung wert sein" Eine Woche später, als H. seine treue Lebensgefährtin verloren hatte, wurde er, kaum von eigener Erkrankung wiederhergestellt, durch eine Gehirnentzündung im Januar 1875 dem irdischen Leben entrissen; aber in der protestantischen Wissenschaft, die für seine großen Mängel nicht blind ist, wird er als einer ihrer edelsten Söhne fortleben. Daher darf ich diesen kurzen Lebensabriß mit den Worten schließen, welche Theod. Keim im Januar 1875 der 2. Auflage seiner 3. Bearbeitung der Geschichte Jesu als Widmung mit auf den Weg gab: „Zum Gedächtnis von Ferd. Hitzig, dem schlichten Manne ohne Furcht, dem treuen Freunde ohne Falsch, dem Ruhme Zürichs und Heidelbergs, dem kühnen, rastlosen Bauherrn biblischer Wissenschaft"

Gehen wir jetzt zu Hitzigs Schriften über, so kann ich hier die auch bei Kneucker vermißte Aufzählung all seiner gedruckten Arbeiten, selbst der kleinsten Aufsätze unmöglich geben. Vieles, wie die von H. in Schenkels Bibel-Lexikon, in Hilgenfelds ZwTh und in die ZdmG eingerückten Artikel und Mitteilungen, findet jeder Suchende leicht. Die Erwähnung der in Ewalds Jahrbb. der biblischen Wissenschaft auf H. bezüglichen Stellen (I, S. 110f.; III, S. 229ff.; IV, S. 50f.; VI, S. 88f., 160; VII, S. 128ff., 146ff., 215, 242; VIII, S. 165ff., 254f., 266; IX, S. 174ff.; X, S. 228; XI, S. 230) wird manchem Leser lieb sein; abgesehen nämlich von dem psychologischen Interesse, welches der Wandel der Stimmung bietet, der Ewald seit 1855 in seinem alten Schüler Hitzig einen echten Geistesbruder Hengstenbergs erkennen ließ, enthalten jene Stellen nützliche Nachweisungen und trotz des bekannten Subjektivismus, welchen H. würdig ertrug, viele objektiv richtige Urteile. Schon der oben erwähnte „Begriff der Kritik" zeigte Hitzigs

glänzende Begabung, aber auch seine Mängel. H. wollte die Texteskritik und die Kritik der Geschichte, sowie die auf beider Schultern ruhende sogenannte höhere Kritik nicht nur in negativer, sondern auch in positiver Form getrieben wissen, da er mit Recht die Kritik für keine nur zerstörende, sondern auch für eine aufbauende Macht erklärte. Indem er so der überwiegend negativen Kritik de Wettes seine positive Kritik entgegensetzte, ist seiner gründlichen Gelehrsamkeit und seiner durch unbestechliche Wahrheitsliebe, rastlosen Fleiß und ungewöhnlichen Scharfsinn getragenen Kombinationsgabe allerdings vieles gelungen, namentlich auf dem Gebiet der Textkritik; aber noch viel größer ist die Menge der von H. gewöhnlich mit großer Zuversicht aufgestellten unhaltbaren Vermutungen. In dem Buche über Jesaja bewährte sich H. mit seiner „männlichen, markigen, bündigen Sprache“ (Hupfeld a. a. O.) als ein Meister in der Kunst des Übersetzens. Diestel (Gesch. des AT, Jena 1869, S. 643, 657) lobt mit Grund an der Auslegung des Jesaja neben der grammatischen Akribie den seltenen Feinsinn Hitzigs für logisch-syntaktische Verhältnisse, der vielfach neue Blicke eröffne, und bemerkt von dem Scharfsinn, mit welchem H. in Hinsicht der historischen Beziehungen viel genauere Ermittelungen versuche, daß derselbe leichter Bewunderung als Zustimmung abnötige. Dabei tritt der „Mangel rechter Tiefe“ in der Erfassung des religiösen Geistes der Schriften des ATs nicht selten unverkennbar hervor, wie denn H. auch noch später in Spr 11, 31 den Sinn finden konnte: „Gott bezahlt seine Schulden; wie viel mehr wird er seine Forderungen eintreiben“ Treffend schildert Diestel (S. 694f.), wie in H. (Der Prophet Jesaja, S. IX—XXXIII) der alte Rationalismus, der Israel lediglich als orientalisches Volk ansah, mit den durch eine tiefere philosophisch-historische Betrachtung der Religionsgeschichte angebahnten Erkenntnissen ringt, „ohne sich der Kritik bewußt zu werden, welche diese an ihm vollziehen“ Übrigens muß schon die bloße Ahnung der gewaltigen Schwierigkeiten, welche sich einer wahrhaft wissenschaftlichen Geschichte der alttestamentlichen Religion entgegenstellen, unser Urteil milde stimmen. Daher dürfen wir H., bei dem der hebräische Geist und der Mosaismus einander schroff gegenüberstehen, keinen allzuschweren Vorwurf daraus machen, daß sein Offenbarungsbegriff (vgl. Jesaja, S. XXIV) zu äußerlich gefaßt war, und daß es ihm, der mit Recht als Forscher durch die kirchlich überlieferte Schätzung des ATs sich nicht wollte beeinflussen lassen, wie sehr er auch im allgemeinen die weltgeschichtliche Bedeutung der Religion Israels anerkannte, doch im einzelnen oft nicht recht gelang, dem ewigen Wahrheitsgehalt im AT gerecht zu werden. So meinte Hitzig (Geschichte des Volkes Israel, S. 82), daß der wahre Gott „durch eine stärkere Denkkraft“ gefunden wurde. Als kennzeichnend für Hitzigs ehrliche Unerschrockenheit erwähne ich seine Bemerkung zu Jes 7, 11: „Ohne es zu wissen, spielt Jesaja hier ein gefährliches Spiel; denn hätte Ahas die Proposition angenommen, so hätte Jehovah vermutlich seinen Diener im Stich gelassen“

Trotz der angedeuteten Mängel ist der Kommentar zu Jesaja, weil darin das exegetisch-kritische Geschäft mit einer im ganzen ein besonnenes Maß einhaltenden Umsicht vollzogen wird, wohl die beste Arbeit Hitzigs. Leider muß man es mit Hupfeld (a. a. O.) beklagen, daß der so ungewöhnlich begabte Gelehrte immer mehr die Neigung zeigte, „sich in die logischen Verhältnisse zu verbeißen, spitzfindig darüber zu grübeln, das fernliegendste zu sehen und darüber den nächsten einfachsten Sinn und den lebendigen vollen Zusammenhang der Sache aus dem Auge zu verlieren“ Dies gilt noch nicht vom ersten Teil der in 2 Bändchen zerfallenden und „Die Psalmen“ betitelten Schrift, welcher 1835 zu Heidelberg erschien und eine sehr wertvolle deutsche Übersetzung nebst kritischer Herstellung des Grundtextes enthält, vollkommen aber von dem die historisch-kritische Untersuchung bringenden zweiten Teil (Heidelberg 1836), worin der Verfasser allen Ernstes in der Meinung, nicht subjektive, divinatorische, sondern thatsächliche, objektive Kritik zu üben, die meisten Psalmen von der Zeit Davids bis ins erste vorchristliche Jahrhundert herab aus originellen Gründen ganz genau nach ihren Entstehungsverhältnissen bestimmt, fast als könne er das Gras wachsen hören (vgl. Bleeks Einleitung in das AT, 3. Aufl., S. 619 Anm.). Kein Wunder, daß neben feinen Bemerkungen oder doch anregenden Sätzen in dieser positiven höheren Psalmenkritik massenhaft die wunderlichsten Verirrungen vorkommen; waltet doch hier nicht mehr ein besonnener, der Schranken aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit sich klar bewußter historischer Sinn, sondern man muß sagen, daß ein ungesundes, tollkühnes Historisieren auf einem Gebiete, welches zum größten Teile über die Grenzen des menschlichen Wissens hinausliegt, sein behagliches Spiel treibt. Mit großer Zähigkeit hielt H. auch in dem wichtigen zweibändigen Kommentare (Die Psalmen, übersetzt und ausgelegt, Leipzig und Heidelberg 1863, 1865) den früher eingenommenen kritischen Standpunkt wesentlich fest, sodaß hier leider viel edle Kraft verschwendet ist (vgl. E. Riehms Anzeige

im Darmstädter ThLB 1864, S. 98 f.); allein nicht umsonst hat H. mit den bedeutenden Mitteln, die ihm zu Gebote standen, gerade auf diese Auslegung der Psalmen, für welche er das Lob der Vollständigkeit in Anspruch nahm, vielleicht mehr Fleiß als auf irgend ein anderes Buch verwendet, denn trotz aller Verkehrtheiten hat dies Werk im einzelnen die Psalmenerklärung um ein gutes Stück vorwärts gebracht (vgl. Delitzsch, Bibl. Commentar über die Psalmen, Leipzig 1867, S. VI). In ähnlicher Weise hat sich H. durch seine Mitarbeiterschaft an dem von S. Hirzel in Leipzig verlegten „kurzgefaßten exegetischen Handbuch zum AT", welches er 1838 mit seiner Erklärung der zwölf kleinen Propheten eröffnete (2. Aufl. 1852, 3. Aufl. 1863), ein großes Verdienst erworben. Nur noch die Bearbeitung des Jeremia (1841), bei welchem Buche H. noch mehr als bei Ezechiel den Text der LXX überschätzte, erlebte eine zweite Auflage (1866). Ezechiel erschien 1847, Daniel 1850, der Prediger 1847 und das Hohelied 1855. Sehr wertvoll ist die 1854 unter dem Titel „Die prophetischen Bücher des AT" als selbstständige Beilage zum Handbuche erschienene Übersetzung der prophetae posteriores, und höher als die genannten Teile des Handbuches schätze ich auch die außerhalb desselben veröffentlichten Übersetzungen und Auslegungen der Sprüche Salomos (Zürich 1858) und des Buches Hiob (Leipzig und Heidelberg 1874). Unter den größeren Arbeiten Hitzigs ist endlich noch seine aus akademischen Vorlesungen entstandene „Geschichte des Volkes Israel" (Leipzig 1869) zu nennen, welche in 2 Teilen oder je 6 Büchern auf S. 1—320 die Zeit von Anbeginn bis zum Ende der persischen Oberherrschaft, dann auf S. 321—629 die Zeit von Alexander d. Gr. bis zur Eroberung Masadas im Jahre 72 nach Chr. behandelt und besonders für die letzten Jahrhunderte wertvoll ist; eine Geschichte der Religion Israels darin zu geben, lag nicht in der Absicht des Verfassers. In dieser Geschichte (S. 121) kehrt die Zusammenstellung des אֲרוּרָה Gen 3, 17 mit ἄρουρα wieder mit manchen seltsamen Ergebnissen aus Hitzigs „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" (Leipzig 1845), vermehrt durch viele nicht weniger auffallende Hypothesen, z. B. über das Verhältnis des Mose zu zendischer Lehre, und durch neue Erklärungen alttestamentlicher Wörter aus dem Sanskrit (vgl. S. 42, 66, 96), gelegentlich auch aus dem Türkischen (S. 100), welche wohl für immer das Privateigentum des scharfsinnigen, aber die heterogensten Dinge wie in einem Kaleidoskop zusammenwerfenden Gelehrten bleiben werden. Als Beispiel von Hitzigs positiver Kritik sei nur erwähnt, wie er (Gesch., S. 67, 78, 95) die Lebensdauer des Moses auf 84 Jahre berechnet, da die Ex 7, 7 genannten 80 Jahre ganz unverfänglich seien, der Wüstenzug aber nur 4 Jahre gedauert habe.

Ehe ich schließlich den Versuch wage, ein zusammenfassendes Urteil über Hitzigs Bedeutung als Schriftsteller zu geben, sind noch einige bisher nicht erwähnte, meist kleinere Schriften desselben zu nennen. Die beiden Sendschreiben „Ostern und Pfingsten. Zur Zeitbestimmung im A und NT" erschienen 1837 und 1838 zu Heidelberg, die zum Jubiläum Gutenbergs verfaßte Denkschrift „Die Erfindung des Alphabets" 1840 zu Zürich. Von Hitzigs epigraphischen Arbeiten nennt Kneucker: „Die Grabschrift des Darius zu Nakschi-Rustam" (Zürich 1847); „Die Grabschrift des Eschmunezar" (Leipzig 1855) und „Die Inschrift des Mescha" (Heidelberg 1870). Auch der neutestamentlichen Forschung kam Hitzigs Belesenheit und kritischer Scharfblick zu gute, und wenn auch das Buch „Über Johannes Markus und seine Schriften, oder welcher Johannes hat die Offenbarung verfaßt?" (Zürich 1843) und das Schriftchen „Zur Kritik Paulinischer Briefe" (Leipzig 1870) verschiedene Aufnahme fanden und zum Teil sehr berechtigten Widerspruch, so haben sie doch fördernd und anregend gewirkt; vgl. Bleeks Vorlesungen über die Apokalypse (Berlin 1862), S. 64, 292 f. und die von H. Holtzmann in seiner „Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe" (Leipzig 1872, S. 306) gegebenen Nachweisungen. Auch vor Konjekturen im NT schreckte Hitzig keineswegs zurück; von allen diesen Vorschlägen findet aber mit vollem Recht Holtzmann (Einleitung in das NT 1892, S. 73) nur die Verwandlung von *μανθάνουσι* 1 Ti 5, 13 in *λανθάνουσι* (Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins in Zürich 1856, S. 62 f.) frappierend. Es war H. gewiß ein Herzensanliegen, als er 1865 zur Orientalistenversammlung in Heidelberg (ZdmG 1866, S. IX) von der Sprache Balaibalan redete, die assyrisch-babylonische Forschung „vor dem weiteren Fortschritt auf verhängnisvollem Irrwege" zu bewahren, und auch seine Schrift „Sprache und Sprachen Assyriens" (Leipzig 1871) verteidigt die von allen Sachkennern verworfene Meinung, daß die Sprache der Keilinschriften keine semitische, sondern eine indogermanische sei. Der verhängnisvolle Irrtum war auf seiten Hitzigs, dessen wissenschaftliches Ansehen überhaupt in weiteren Kreisen durch seine unbefugte Verwertung des Sanskrit und durch die Zuversichtlichkeit, mit welcher er handgreifliche Irrtümer vortragen konnte, tief er-

schüttert worden ist. Als Beispiel eines solchen Irrtums erwähne ich Hitzigs Deutung des Gebets des Elxai in den „Arabischen Analekten“ und ihre Zurechtstellung in der ZdmG 1858, S. 318 und 712. Hitzig hatte die Wörter Ἀβὰρ Ἀνὶδ Μωὶβ Νωχιλὲ Ἰαασὶμ Ἀνή für arabisch erklärt und übersetzt: „Entwichen, geschwunden ist das Wasser des Restes; die Magere mache fett, spende!“ Da kamen zwei jüdische Gelehrte unabhängig von einander auf den Gedanken, die Wörter, statt mit H. von der Linken zur Rechten, nach der gewöhnlichen Weise der semitischen Schrift von der Rechten zur Linken zu lesen, und so fanden sie in אנא מסהד עליכון ביום דינא רבא ganz einfaches sogenanntes Chäldäisch, dessen Übersetzung: „Ich zeuge für euch am großen Gerichtstage“ keinem Zweifel unterliegen kann.

Man hat kein Recht, H. als einen hervorragend radikalen Kritiker zu bezeichnen; er betrachtet z. B. den Dekalog (Gesch. S. 84) als mosaisch, ist von der Echtheit des Liedes der Debora fest überzeugt, wenn er auch mit dem nüchternen Urteil, das Lied sei „unfreie Naturdichtung, der Sängerin abgerungen von dem großen Ereignis“ (Gesch., S. 130), seinen Mangel an poetischem Geschmack verrät, und spricht eine ganze Reihe von Psalmen der vorexilischen Zeit zu, meist mit besseren Gründen, als diejenigen sind, welche ihm zur Nachweisung von Jeremias Schlammgrube und zur Unterbringung etwa des halben Psalters in der Makkabäerzeit dienen müssen. Meines Erachtens liegen Hitzigs bleibende Verdienste hauptsächlich auf dem rein philologischen Gebiete der Textkritik und der Einzelexegese. Gewiß hat H. sehr viele Konjekturen da angebracht, wo gar keine nötig waren; wo aber wirklich Textverderbnis vorliegt, hat er sehr oft mit glücklicher Hand das Gebrechen geheilt. Dabei war er weit entfernt von dem Wahne mancher neuerer Textkritiker, als ließen sich ungezählte Goldkörner echter Überlieferung durch sklavisches Retrovertieren aus den alten Übersetzungen gewinnen; so bemerkt er in seiner Erklärung des Buches Hiob (S. V) bei aller Anerkennung der Merxschen Arbeit: „Betreffend übrigens die Methode der Kritik, so trenne ich mich von Merx des Gänzlichen; mir mangelt Mut und Lust, den Wagen Phaetons zu besteigen.“ Mit seinem anerkannten Geschick als Übersetzer steht die oft beklagte Thatsache nicht in Widerspruch, daß H. kein Meister in lichtvoller Darstellung war; vielleicht trug die Kürze, nach welcher er im exegetischen Handbuche strebte, nicht wenig dazu bei, seiner Schreibart häufig etwas Eckiges oder Verschrobenes zu geben. Erst die Zukunft kann lehren, wie viel brauchbare Bausteine H. für den Tempel der Wissenschaft gebrochen und zurechtgemacht hat; ich bescheide mich gerne, daß manches, was mir als „zerbröckelnder Lehm“ (H. zu Spr 12, 12) erscheint, sich später noch als festes und nützliches Material erweisen mag. Täusche ich mich aber nicht, so war es ein gewisser Mangel an common-sense, der diesen eminent begabten und wahrheitsliebenden Forscher, der vielfach auch durch seine Irrtümer noch anregend wirkt, in so merkwürdigem Grade daran verhindert hat, ein musterhafter Exeget und ein zuverlässiger Historiker zu zu werden. Der berühmte Aufsatz über „Das Königreich Massa“ (Zeller, Theol. Jahrbb. 1841, S. 269 ff.) liest sich wie ein hübscher Roman; zu wunderbar schön stimmt hier alles zusammen, als daß wir uns auf dem rauhen Boden der geschichtlichen Wirklichkeit befinden könnten. Dieser Hang zur Künstlichkeit führte nicht nur zuweilen (vgl. Mi 6, 5; Sach 12, 10; Hi 37, 7) zu echt rabbinischen Auslegungen, sondern ließ H. auch ganz leichte Stellen, z. B. den Schlußvers des Buches Daniel, gründlich mißverstehen und in zusammenfassenden Untersuchungen die gröbsten Mißgriffe thun. Mit vollem Rechte klagt Ewald, daß H. das wirkliche Verhältnis des Chronisten zum Psalter geradezu auf den Kopf stelle und in fast unglaublicher Weise die ersten 9 Kapitel für den ältesten Teil des Spruchbuches erkläre. Aber wir dürfen keine Klage darüber führen, daß H. nicht, wie man es von seiner so seltenen Begabung hätte erwarten mögen, noch viel mehr geleistet hat, als er wirklich gethan. Übersieht man im großen Verlauf der Geschichte der Wissenschaft, wie gering der auf den einzelnen, auch den ausgezeichneten Gelehrten fallende Anteil an der Förderung des Ganzen ist, so bleibt H. unter seinen Zeitgenossen für immer eine hervorragende Stellung gesichert, und noch auf lange hin sollten seine zahlreichen Schriften für viele eine Quelle der Belehrung und Anregung bleiben.

Adolf Kamphausen.

Hobbes s. Deismus Bd IV S. 536, 43 ff.

Hochamt s. Messe.

Hochmann von Hohenau (Hochenau), Ernst Christoph (1670—1721). — Außer den bekannten Werken von A. Ritschl und namentlich M. Goebel ist zu verweisen auf H. Jungs (Stillings) Theobald sowie auf die Unschuldigen Nachrichten auf das Jahr 1708.

Es ist wenig damit gewonnen, wenn einem Manne wie H. das Etikett „mystischer Separatist“ oder „separatistischer Mystiker“ angeheftet oder wenn er mit den anderen Privatchristen zusammengefaßt wird, die gleich ihm damals in den Wittgensteinschen Landen eine Zuflucht gefunden haben. Es sind wesentlich englische Einflüsse, die wir bei fast allen Separatisten jener Zeit mächtig sehen, und zwar bei jedem in besonderer Art. In welcher Form diese Einflüsse an sie gekommen sind und wie jeder einzelne sie verarbeitet hat, das ists, was wir fragen sollten, um so ernstlicher sollten, als es wieder gerade englische Einflüsse sind, die ihnen alljährlich moderne Gegenbilder in unserer Mitte erwecken — vielleicht die bedeutsamste Erscheinung der kirchlichen Gegenwart, aber nicht ohne Analogie in der kirchlichen Vergangenheit. Leider ist uns das innere Werden H.s verschleiert und scheint es bleiben zu müssen, es sei denn, daß das Quellenmaterial noch erweitert würde. Jedenfalls wurde man bei und durch A. H. Francke nicht Independent. Sichtlich war das aber schon der Studiosus H., also der H., der mit G. Arnold noch nicht in Gemeinschaft stand. Wen hatte er denn damals von englischen Schriftstellern gelesen? wirklich nur Podarge und die Leade? Vielleicht wird man die Frage richtiger dahin stellen: was hatten die Ungenannten gelesen, durch deren persönlichen Einfluß der Neuerweckte sich etwa bestimmen ließ? Weiter wäre zu fragen, wie sich aus dieser eigenen oder fremden Lektüre im Zusammenwirken mit der von Francke ausgehenden pietistischen Anregung und mit H.s etwa bereits fertiger Eigenart seine dann eingenommene Position verstehen läßt. Aber das ist eine Fragestellung der Zukunft, und H. wird kaum derjenige sein, an dem sie zum Austrage kommt. Nach Goebel wenigstens, dem wir alles geschichtliche Wissen um H. verdanken, sieht es so aus, als ob das Werden des Mannes sich nicht aufhellen lasse. So kommen nur seine Schicksale, der Eindruck seiner Persönlichkeit und die ziemlich undeutlichen Umrisse seiner wohl nie ganz ausgebildeten Lehre in Betrachtung.

H.s Vater, sächsischer Zollamtmann in Lauenburg, später Kriegsschreiber in Nürnberg, war Lutheraner, aber sein Weib und die Paten dieses seines jüngeren Sohnes sämtlich katholisch. Das ist nicht nur ein Kuriosum. Die katholische Mutter vielleicht. Aber die durchweg katholischen Taufpathen sind bei diesem Lutheraner von biographischem Gewicht. Diese Anomalie seiner eigenen Taufe hat es ihm leicht gemacht, Gegner der Kindertaufe zu werden und diese Gegnerschaft mit dem Satze zu begründen: Glaube und Taufe gehören beisammen. Oder wäre er überhaupt katholisch getauft? Jedenfalls genoß er in Nürnberg lutherische Erziehung. Sein älterer Bruder, der Nürnbergs Geschäftsträger am kaiserlichen Hofe war und nach dem frühen Tode des Vaters sein Vormund wurde, wollte gemäß den adeligen Traditionen des Hauses einen Juristen aus ihm machen und sandte ihn zu Thomasius nach Halle, anfangs der 90er Jahre, also noch vor der förmlichen Gründung der dortigen Universität. Thomasius’ kirchliches Urteil war bereits festgelegt, er war schon damals so gestimmt wie einige Jahre später, als er Arnolds Ketzergeschichte mit überschwänglicher Begeisterung begrüßte. Aber noch größeren Einfluß auf H. scheint Francke gewonnen zu haben, auf den er selbst seine Erweckung zurückführt, während er den eigentlichen Durchbruch einem wunderbaren Erlebnis auf der Jagd verdanken will. Sein damals gefaßter Entschluß, „Leib und Leben, Gut und Blut um Christi willen zu wagen und dabei weder Schwert noch Feuer, weder Rad noch Galgen um Christi willen zu scheuen“, braucht nicht anzudeuten, daß er sofort seinen Lebensberuf in der Laienpredigt und -Seelsorge statt in der Juristerei gesucht habe. Zwar verschwindet er, 1693 wegen independentischer Auslassungen von Halle relegiert, auf vier Jahre unserem Auge, aber dafür, daß er in der Zwischenzeit seine juristischen Studien nicht einfach an den Nagel gehängt, sondern irgendwie zum Abschluß gebracht haben muß, läßt sich das Angebot geltend machen, das noch 1698 von Nürnberg aus an ihn ergieng, dort Stadtsyndikus zu werden. Nach dem „Theobald“ wäre H. von den Niederlanden ausgegangen. Aber der umgebende Zusammenhang zeigt, daß Jung-Stilling das nur vermutet, weil ihm sichere Kunde über H.s Herkunft fehlt. Deshalb empfiehlt es sich auch nicht, diese vier Jahre der Verborgenheit unter Berufung auf Jung-Stilling durch einen niederländischen Aufenthalt auszufüllen. Das anderswo, etwa in Altorf, fortgesetzte juristische Studium hat mindestens die gleiche Wahrscheinlichkeit für sich wie „die Schule Poirets, in der H. zu seinem eigentlichen Beruf gebildet worden“

1697 finden wir ihn in Gießen wieder, wo er nahen Umgang mit Arnold und Dippel hatte, im Jahre darauf sehen wir ihn in Frankfurt a. M. sich als Judenmissionar versuchen. Das hatten andere wie Gichtel und Wels vor ihm gethan, aber nicht fremder Vorgang hat ihn zur Nacheiferung gereizt, sondern der von ihm geteilte Chiliasmus seiner Kreise, die von der Gesamtbekehrung Israels den Anbruch des tausendjährigen Reiches

erwarteten, hat ihn bestimmt, den Dienst Christi gerade an diesem Punkte aufzunehmen. Sein originelles Auftreten in der Synagoge blieb nicht ohne Eindruck, aber von greifbaren Erfolgen, will sagen von getauften Juden, hören wir nichts. Seine Ausweisung aus Frankfurt schnitt eine solche Ernte, wenn sie überhaupt zu erwarten war, ab. Daß er selbst die Arbeit schon vorher als hoffnungslos angesehen und deshalb aufgegeben habe (so Heppe, A. Hochmann in AdB) vermag ich nicht zu belegen. Jedenfalls wäre sie ihm zwölf Jahre später wieder aussichtsvoll erschienen, als er zu Halle in der Synagoge seinen Versuch wiederholte. Wie dem auch sei, eine allgemeine Pietistenverfolgung, die in Frankfurt ausbrach und ihn von dieser Stätte seiner Arbeit vertrieb, setzte auch der Arbeit selbst ein vorläufiges Ziel. In dem benachbarten Darmstadt, wohin er sich zunächst wandte, war seines Bleibens nicht, da der Landgraf von seinen Unterthanen einen eidlichen Religionsrevers auf die Augustana verlangte, den H. nicht mit gutem Gewissen leisten konnte. So zog er ins Wittgensteinsche nach Berleburg und sprach von diesem sicheren Asyl aus in zwei geharnischten Schreiben, die er aber nicht unter die Presse gegeben zu haben scheint, dem Frankfurter Magistrat und dem Landgrafen das Recht ab zu einer Intoleranz, wie sie sie geübt hatten. Er fußt darin auf der Überzeugung, daß der bürgerlichen Obrigkeit überhaupt kein Recht in Gewissens- und Religionssachen zustehe. Diese Überzeugung mag er schon in der Schule des Thomasius gewonnen haben. Von diesen Protesteingaben abgesehen, lebte er in Berleburg der Beschauung und einer Askese, die sich bis zu einem Versuch vierzigtägigen Fastens nach biblischen Mustern verstieg. Der seltsame Gast blieb auch im gräflichen Schlosse nicht unbemerkt, er gewann die Achtung und Freundschaft des ganzen Wittgensteinschen Hauses, besonders der verwitweten Hedwig Sophie von Berleburg. Um so abgeneigter war ihm deren Bruder, Graf Rudolf zu Lippe-Bracke, der, von seinem Standpunkte aus nicht ganz mit Unrecht — im Hause Wittgenstein sind wenig später pietistische Mißheiraten der Töchter an der Tagesordnung —, jede Vertraulichkeit seiner noch jugendlichen Schwester mit H. beargwöhnte. Nur gab er diesem ebenso verständlichen wie unbegründeten Argwohn einen unentschuldbar brutalen Ausdruck. Wie es ihm gelang, H. in seine Gewalt zu bekommen, bleibt dunkel. Hedwig Sophie regierte selbstständig für ihren unmündigen Sohn Casimir, und in ihren Landen hatte daher Graf Rudolf nichts zu sagen. Daß er sich einen Eingriff in die landesfürstlichen Rechte seiner Schwester erlaubt hat, bleibt überwiegend wahrscheinlich. Genug, er ließ H. aufheben und hielt ihn in harter Haft. Dann gab er ihn frei, wozu er sich nicht gutwillig verstanden haben würde, wenn sein Gewissen in dem Handel rein gewesen wäre. Der Modus dieser Freigabe verrät sie als Zugeständnis an die Forderung eines Dritten, und zwar wohl der in ihren Rechten gekränkten Gräfin-Witwe. H. wurde nämlich aus dem Lande getrieben, indem er stundenlang vor einem ihm auf die Fersen tretenden Reiter herlaufen mußte (1700). Da er in Berleburg auch unter dem Schutze seiner regierenden Gönnerin nicht sicher war, hat er, von vorübergehenden Besuchen abgesehen, das Land gemieden, bis ihm Hedwig Sophie endlich 1709 nach dem Tode ihres Bruders einen bleibenden, von ihm freilich zunächst nur als Standquartier ausgenutzten Zufluchtsort in Schwarzenau bieten konnte. Goebel rechnet von hier ab (1700—1711) die Zeit der Pilgrimage, des unstäten Umherschwärmens durch ganz West- und Norddeutschland sowie nach Süden bis in die Pfalz und bis Prag. Richtiger wird dieses Wanderleben schon von 1697 an datiert, seit H. wieder in das Licht der Geschichte tritt. Schon von da ab finden wir ihn jedes Jahr anderswo, 1697 in Gießen, 1698 in Frankfurt, 1699 von da gewichen und auf Umwegen Berleburg erreichend, das er schon 1700 wieder verließ. Gewiß wird sein Itinerar fortan noch bewegter, aber ihm selbst ist es auch seitdem nicht um möglichst häufigen Wechsel des Ortes zu thun. Wo er ein Arbeitsfeld für sich fand, wäre er gern länger geblieben, wenn seine Arbeit geduldet worden wäre.

Diese Arbeit war die Pflege des innerlichen, lebendigen, persönlichen Christentumes, und die sehen wir H. nicht nur in unkirchlicher, sondern in ausgesprochen antikirchlicher Form verrichten. Äußere Kirchlichkeit und Bekenntnistreue galten ihm nicht für nicht ausreichend, vielmehr geradezu für vom Übel. Es sind verschiedene Erwägungen gewesen, die die damalige Frömmigkeit in solche Bahnen drängten; welche unter ihnen gerade bei H. wirksam geworden sind, läßt sich nicht ermitteln. Der Thomasiussche Gegensatz gegen den Lehrstand war ein Faktor, aber kaum der ausschlaggebende und sicher nicht der einzige. Aus der gemeinen Quelle des Separatismus, dem Hochmut, läßt sich diese Stellungnahme H.s nicht erklären, denn der ganze Mann atmet Demut, und nicht gemachte. Aber auch das will sich zu der heiteren und gelassenen Art, wie er Verfolgung ertrug, und zu seiner Milde gegen alle Beleidiger nicht wohl schicken, daß etwa erst der Widerstand der auf

ihre ausschließliche Predigtbefugnis eifersüchtigen Geistlichkeit ihn erbittert und so zu dieser Stellungnahme geführt habe. (So etwa Jung-Stilling.) Oder hätte er etwa erst von G. Arnold sein antikirchliches Gepräge empfangen? Eine Lösung kann man das nicht nennen, was nur auf neue Rätsel führt. H. eifert von Anfang an gegen Kirchentum und Orthodoxie, nicht nur im sicheren Kreise seiner bewundernden Anhänger, sondern er unterbricht die Prediger auf den Kanzeln u. s. w. Diese Störungen des Gottesdienstes trugen ihm, wie das nicht ausbleiben konnte, mehrfach Untersuchungs- und Strafhaft ein, so in Detmold, Hannover, Bremen, Halle, Mannheim. Die Detmolder Haft (1702) ist dadurch vor anderen wichtig, daß er ihrer nur gegen ein schriftliches Glaubensbekenntnis (9. September) entledigt wurde, unsere Hauptquelle für das, was wir H.s Lehre nennen können, auszüglich mitgeteilt bei Goebel und in den Unschuldigen Nachrichten, von H. selbst 1703 in den Druck gegeben, in dieser vollständigen Form mir nicht erreichbar. Er bekennt sich zunächst zum Apostolikum, muß sich aber von dem Unschuldigen Nachrichter eine verschwommene Trinitätslehre vorwerfen lassen, die über der Einheit Gottes die drei Personen verliere; dann behandelt er fünf Einzelpunkte: die Taufe nur für die Erwachsenen; das Abendmahl nur für die auserwählten Jünger Jesu; die Möglichkeit einer vollkommenen Heiligung schon auf Erden, die er aber selbst noch nicht erreicht zu haben bekennt; das Amt des Geistes, d. h. daß Christus als das Haupt der Gemeinde allein, und keine menschliche Obrigkeit, Prediger und Lehrer einsetzen und tüchtig machen könne; die Obrigkeit dem Reiche der Natur angehörig und innerhalb desselben göttliche Ordnung, gehorsamswürdig in Zivil- und äußerlichen Mitteldingen, aber nicht in Dingen, die wider Gottes Wort, das Gewissen des einzelnen und die Freiheit Christi streiten; die Apokatastasis auf Grund von Rö 5 und 1 Ko 15, 22. Der Graf zur Lippe, der H. gefangen hielt, fand dieses Bekenntnis noch nicht genügend, sondern verlangte im Hinblick auf seine Base Hedwig Sophie oder vielleicht auch nur auf Gerüchte von Gräueln wie die Buttlarschen ausdrücklich die Ergänzung, daß H. auch noch seine Ansichten über die Ehe darlegte. Um diesen Punkt ist es also dem Grafen besonders zu thun gewesen. Hinter ihm mag H.s alter Feind, des Grafen Vetter Rudolf, gestanden haben. H. entsprach auch diesem Ansinnen (22. Oktober) und unterschied fünf Arten von Ehe: eine bestialische; eine ehrbare, aber doch noch ganz heidnische und unreine; eine christliche; eine jungfräuliche (mit einer sog. Eheschwester); die Ehe mit Christo dem keuschen Lamme allein. „Wie die Menschen sind, so sind auch ihre Ehen." Dies Bekenntnis kann als privates nicht „wichtig sein für die Beurteilung des mystischen Separatismus" (so Heppe), sondern nur für die Beurteilung H.s und seiner persönlichen Anhänger, und selbst H.s unterscheidende Eigenart darf kaum in seinem Bekenntnis gesucht werden, mag immer der Graf zur Lippe sie dort gesucht haben, als er es ihm ablockte. H. hat seine Sonderlehren nie zur Hauptsache gemacht. Vielmehr zielte seine Predigt auf die Seligkeit persönlicher Gemeinschaft mit Christus und auf die Notwendigkeit der Heiligung durch denselben Christus, der auch die dazu nötige Kraft im heiligen Geiste darreicht. Und diese seine Predigt war schlicht und gewaltig. Seine Zuhörer glaubten sich wohl von der Erde emporgehoben, und es war ihnen nicht anders zu Mute, als wenn der Morgen der Ewigkeit im Anbrechen wäre. Von einem solchen Meister des Wortes ist es wenig glaublich, daß er in Hannover, als ihm Worte und Gründe versagt hätten, in der Verlegenheit a verbis ad verbera übergegangen sei. Diese Version der Unschuldigen Nachrichten, schon vorher mündlich im Umlauf, erledigt sich durch die Anmerkung Goebels, S. 825.

Das Itinerar H.s ist hier nicht zu verfolgen. Ruhe gönnte er sich auch dann nicht, als er sich seine „Friedensburg" (1709) erbaut hatte, eine bescheidene Hütte auf einsamer Bergeshalde bei Schwarzenau. Vielmehr trieb es ihn immer wieder hinaus, die hin und her gewonnenen Freunde zu stärken und neue zu werben. Ein Bedürfnis, seinen Anhang zu organisieren, scheint er nicht gekannt zu haben. Darum hat er nicht weniger nachhaltig gewirkt, denn Jung-Stilling, der es wissen konnte, nennt ihn, mit Dippel zusammen, „die Haupttriebfeder der Schwärmerei, des Pietismus, des Separatismus und mitunter auch wahrlich! des wahren Christentums in Deutschland" Wohl aber ist damit gegeben, daß wir Nachlebenden die von ihm ausgegangenen Wirkungen selten mit Sicherheit auf ihn zurückzuführen vermögen. Im Wittgensteinschen wurde sein Einfluß durch den anderer Erscheinungen, die sich dort zusammenfanden, paralysiert. Mögen sie auch mit Ausnahme des Buttlarschen Unwesens sämtlich durch ihn mit angeregt sein, so treten sie doch selbstständig neben ihn. Nur am Niederrhein lassen sich seine Spuren genauer verfolgen. Er ist der geistliche Großvater Tersteegens geworden. Im Jahre 1705 kam er zum erstenmale in jene Gegenden, 1709—1710 hat er seinen Besuch wiederholt. Er

trat hier in eine reife Ernte ein. Die Menoniten in Crefeld, die Labadisten in Mülheim, Duisburg, Wesel, die Gichtelianer und lutherischen Mystiker im Cleveschen, die Pietisten in Essen, nicht zum wenigsten die Schriften Lodensteins und Vitringas hatten ihm vorgearbeitet. Auf der ersten Reise erlebte er in Duisburg, auf der zweiten in Wesel einen Konflikt mit Magistrat und Geistlichkeit. Das Duisburger Verhör, über das sein eigener Bericht vorliegt, zeigt seine Kirchenfeindschaft auf dem Höhepunkte: Die Prediger predigten öffentlich Lästerungen, Lügen und Unwahrheiten; darum gehe er nicht in die Kirche, denn er müßte sonst solchen Predigern öffentlich widersprechen; die Kirche dürfe nur aus lebendigen Gliedern und Kindern Gottes bestehen, welche man an der Liebe erkenne; weder bei den Lutheranern noch bei den Reformierten seien Reste des wahren Gottesdienstes vorhanden; darum müsse man nach 1 Ko 6 ausgehen von dieser Kirche. Der Weseler Streit ging um einen Brief H.s („eines berufenen Knechtes Jesu Christi und unwürdigen Dieners der allgemeinen christlichen Kirche") an das Ministerium, des Inhaltes, „daß alle äußerlichen Sekten und Religionen aus der Verwirrung aus Babel ihren Ursprung haben, sintemal zur Zeit der Reformation die große Babel nicht gefallen oder gar aufgehöret, sondern sich nur in drei Teile geteilet habe. Sie möchten sich wohl prüfen, ob sie wahre, gesalbte Priester des Herrn seien? ob sie von Gott selbst und Christo Jesu, dem allerglorwürdigsten Haupt der Gemeine, gesandt seien, das Evangelium von Jesu Christo an die Menschen ohne einiges Ansehen der Person zu verkündigen? Er habe die Leute in Wesel auf nichts anderes gewiesen, als daß sie den Gott, der sie geschaffen habe, und den Jesum, der sie erlöset habe, hier in der Gnadenzeit sollten mit wahrem lebendigem Glauben im Grunde des Herzens annehmen". An die mündliche Verhandlung, zu der H. auf diesen Brief hin vorgeladen wurde, schloß sich ein Schriftwechsel, in den auch H.s Freund Dippel von Holland aus eingriff, unter dem Pseudonym Kleinmann und unter der Maske eines Ältesten der reformierten Kirche. Über die Weseler Prediger und die bestehende Kirche ergießt D., wie das von ihm nicht anders zu erwarten, die ganze Lauge seines Spottes, für seinen Freund aber tritt er ein mit aller Beredsamkeit, die ihm zu Gebote stand: er zeige den einzig richtigen Weg, auf dem Gott zu finden, und sei der treueste Nachfolger Jesu auf dem Kreuzeswege. Der Streit zog sich lange hin und ist nie ganz zum Austrage gebracht. H. aber ist auch später noch nach Wesel gekommen, um dort das Evangelium von Christus für uns und in uns, wie er es verstand, unter großem Zulauf zu predigen.

Wichtiger als der Weseler Kirchenstreit ist, daß H. auf seinem zweiten Besuche am Niederrhein (1710) den Kandidaten Johann Wilhelm Hofmann erweckte, der später der geistliche Vater eines Tersteegen wurde und für Mülheim und Umgegend der Fortsetzer von H.s Werk. Der Mann in der „Pilgerhütte" zu Mülheim wurde der Erbe des Bewohners der „Friedensburg" Ob er in diesem Verhältnis nicht nur der Empfangende, sondern zugleich der Gebende gewesen ist, steht dahin. Jung-Stilling nämlich meint, daß Hofmann als studierter Theologe gewohnt gewesen sei, „richtiger zu schließen und zu denken als andere und als Hochmann selber; mithin reinigte er Hochmanns Lehre und Art zu lehren. Dieser ließ sich auch willig unterrichten und reiste endlich selbst gebessert von Mülheim ab" Nun ist es richtig, daß wir H. im letzten Jahrzehnt seines Lebens milder werden sehen, aber ob das auf des jungen Hofmann Einfluß zurückgeführt werden darf, ist fraglich. Goebel folgt einem anderen Pragmatismus und schreibt diese Wandlung vielmehr dem einjährigen Gefängnis in Nürnberg (1708—1709) und dem beruhigenden Aufenthalte auf der stillen Friedensburg zu, auch seinem reiferen Christenalter und dem schmerzlichen Erlebnisse einer Spaltung unter seinen Anhängern im Büdingenschen und Wittgensteinschen. Es war ja nur natürlich, daß in einem Kreise, der die Taufe an Erwachsenen vollzogen sehen wollte, die Frage der Wiedertaufe früher oder später auftauchen mußte. H., dem es nicht so sehr um die Wassertaufe als um die Nachfolge Christi zu thun war, in der jene erst kräftig werde, hielt die an dem Kinde vollzogene Besprengung schon für gültig und genügend, wenn nur später die Geistestaufe hinzu komme und sich in der Nachfolge Christi beweise. Sein vertrautester Anhänger dagegen, Alexander Mack, und mit ihm viele andere, forderten Wiederholung der Wassertaufe im erwachsenen Alter, wurden also eigentliche Wiedertäufer und brachen darüber ganz mit H., den sie nun einen Heuchler und Irrgeist schalten, weil er ihre Konsequenz nicht teilen wollte. H., der an dieser Erfahrung schwer trug, ging den Abtrünnigen bis in die Schweiz nach, jedoch vergeblich: von seinen einstigen Anhängern wurde er ärger behandelt als je von den Vertretern der organisierten Kirche. Aber eben unter dieser bitteren Erfahrung wäre nach Goebel die mildere Gesinnung ausgereift, die H.s letzte Jahre kenn-

zeichnet und sich am deutlichsten in dem Sendschreiben aus der Friedensburg vom 3. Dezember 1714 ausspricht. Seine frühere Kirchenstürmerei ist hier durch den Gedanken des „inwendigen Babel“ überwunden. Zwar bleibt er dabei, daß die protestantische Kirche arg im Verfall sei, aber nicht er will sie reformieren, von Gott erwartet er Besserung, eine Reformation der ganzen Christenheit. Durch menschliche Macht werde „das unter allen Sekten, unter großen und kleinen, sich selbst aufgeworfene Babel“ gewiß nicht gestürzt. Die Rache über Babel habe Gott sich selbst vorbehalten. Wollen aber die Kinder Gottes Babel stürzen helfen, so können sie dies nur so thun, daß sie sich ernstlich mit vereinigten Gebetskräften Gotte nahen: er wolle sich doch selbst aufmachen und wolle „das innere und äußere Babel, das in der ganzen Welt, auch unter den meisten Frommen, die sich rühmen aus Babel ausgegangen zu sein und über die anderen hoch herfahren wollen“, durch seine große Kraft stürzen. — Nicht, daß H. in den Schoß der protestantischen Kirche zurückgekehrt wäre. Aber er wird behutsamer in seinem Urteil, bescheidener in seinen Zielen. Die protestantische Kirche ist ihm immer noch ein Teil des äußeren Babel. Aber nicht von dem gilt es loszukommen, sondern von dem inwendigen, das man so leicht unversehens mit hinausnimmt, wenn man das äußere verläßt. Dieser Mann ist immer noch unkirchlich, offen unkirchlich, aber mit dem Kirchensturm ist es vorbei. Er predigte keine Absonderung mehr „als nur von allem, was Gott zuwider“ Das letzte überlieferte Wort aus seinem Munde war: „Alles verschwindet, und nichts als Jesus bleibt auch in der Finsternis das Licht.“

Fünfzehn Jahre nach H.s Heimgange besuchte Tersteegen das Grab in Schwarzenau, und da er einen Leichenstein vermißte, ging er die alte Hedwig Sophie um einen solchen für H. an. Sie stellte die Bedingung, daß Tersteegen die Grabschrift verfasse, und alsbald hatte er den Reim bei der Hand:

Wie HOCH ist nun der MANN, der hier ein Kindlein gar,
Herzinnig, voller Lieb, doch auch voll Glaubens war;
Von Zions Königs Pracht er zeugte und drum litte;
Sein Geist flog endlich hin, und hier zerfiel die Hütte.

Bosse.

Hochmut. — Ebenso wie das Wort Demut kann das Wort Hochmut in religiösem wie ethischem Sinne verstanden werden. Während im gegenwärtigen Sprachgebrauch der letztere bevorzugt wird, überwiegt im biblischen, namentlich ATs, der erstere. Beides hängt freilich eng mit einander zusammen, da der zügellose Hochmut, der sich gegen Gott auflehnt, auch seine Spitze zerstörend gegen die Gesellschaft richtet, und die egoistische Hoffart, die sich feindlich gegen die Nebenmenschen wendet, sich eben darin auch gegen Gott kehrt. Während nun die griechische Frömmigkeit der zügellosen Selbstentfesselung der ὕβρις, in der rohe Begierde und wilde Leidenschaft die von den Göttern aufgerichteten Ordnungen gewaltthätig durchbricht, die Regel der maßhaltenden σωφροσύνη entgegenstellt, in der die überlegende Vernunft angesichts der Gegenwirkung der Götter Selbstbesinnung und Selbstbescheidung lehrt und den Trieben Schranken auferlegt, stellt die alttestamentliche Gottesoffenbarung, nach der der allmächtige Schöpfer und Herr der Welt das Ganze wie das Einzelne lenkt, alle Güter spendet und alle Übel verhängt, als Richter und Vergelter über der Beobachtung seines Willens wacht und in Barmherzigkeit und Treue die Seinen segnet, dem selbstischen Hochmut der Frevler als normale religiöse Verfassung des Selbstgefühls die Demut entgegen (Spr. 8, 13), die sich im Bewußtsein der eigenen Armut und Hilfsbedürftigkeit vor Gottes Allmacht und Gnade beugt. „Hohe Augen“ hasset der Herr Spr. 6, 17. „Was hoch ist unter den Menschen, ist ein Greuel vor Gott“, Lc 16, 15. Vgl. Ps 75, 5; 101, 5; Jes Sir 10, 14 ff. Der Hochmut der Stolzen ist darum Thorheit (Jer 49, 16), weil er seinem Wesen nach die niederwerfende Gegenwirkung Gottes herbeizieht Jes 13, 11; Ob 3). Im NT wird der alttestamentliche Gegensatz von Hochmut und Demut als der Gegensatz der Stimmung des Selbstgefühls in falscher und wahrer Religiosität aufgenommen (Lc 1, 51. 52; 1 Pt 5, 5). Abgesehen davon aber, daß er so den Unterschied der pharisäischen Frömmigkeit von der des Reiches Gottes kennzeichnet, kann er im NT nicht mehr eine centrale Stelle einnehmen, da gegenüber der Aktivität der Gnade Gottes in Jesu Christo das entscheidende Gewicht auf das Verhalten zu ihr in Glauben oder Unglauben fällt. Die Demut ist also hier die den Glauben und die Liebe begleitende Verfassung des Selstgefühls, das sich schlechthin abhängig weiß von der göttlichen Gnade, deren Erfahrung aber ein freudiges, selstgewisses Rühmen der Liebe Gottes nicht ausschließt. Dem gegenüber kommt der Hochmut religiös in Betracht in Form der falschen Selbstüberschätzung, welche die Gnade Gottes in Jesu Christo ablehnt, weil

die eingebildete Selbstgerechtigkeit ihrer nicht bedarf (Mt 5, 5; Lc 15, 7), weil der selbstische Lebenstrieb sich durch eigene Kraft Gerechtigkeit erwerben will (Rö 4, 2; 9, 31; 10, 3), weil man im AT das Heil schon zu haben glaubt (Rö 2, 17 ff.), weil man weltliche Größe höher schätzt als das unscheinbare Evangelium (Jo 5, 42. 44; 11, 48; 12, 43; Mt 23, 5 ff.) und von irdischem Glanz sich nicht losmachen kann (Mt 19. 23. 24), oder welche die schon angeeignete Gnade Gottes gefährdet oder verliert, weil man sich auf Grund des gewonnenen Besitzes in falsche Sicherheit einwiegt (Rö 12, 21; 1 Ko 10, 12) oder auf die von Gott empfangenen Gaben ungegründetes Selbstlob baut (Mt 7, 22; 1 Ko 4, 7; 1 Ko 13, 1 ff.), oder sich in den Wahn des Fertigseins einwiegt. Ethisch betrachtet besteht der Hochmut in der Selbstüberhebung, die lieblose Herabsetzung anderer in sich schließt, ruhe sie nun auf eingebildeten Vorzügen, auf Begabung, Besitz, Ehrenstellung oder auf religiöser Kräftigkeit. In allen diesen Formen findet er die Verurteilung christlicher Gesinnung, zeige er sich in Mienen und Geberden oder in Werken oder in Thaten (Jak 2, 5 ff. u. s. w.). Denn er verletzt und verbittert, schädigt also die Liebesgesinnung anderer und säet Zwietracht und Unfrieden (Phi 2, 3). Am schlimmsten von allen Formen des Hochmuts ist der geistliche Hochmut (1 Ko 8, 1 ff.), nicht nur weil er in Anbetracht dessen, daß alle Gnadengaben empfangene sind, in sich widerspruchsvoll ist, sondern besonders weil dieser innere Widerspruch die Gefahr der Heuchelei mit sich führt (Lc 18, 11—14). Jeder Hochmut steht vor dem Fall (Mt 23, 12).

Da die Normalität des religiösen Bewußtseins schlechthiniges Vertrauen zu Gott in sich schließt, und da der Hochmut falsches Selbstvertrauen bezeichnet, so ist dieser ein entscheidendes Hindernis der Ergreifung des Heils. Der Übergang vom Sündenstand zum Gnadenstand ist daher, wie Luther im Traktat von der christlichen Freiheit (vgl. meine Ausg. der drei großen Reformationsschriften von 1520, Gotha 1884, S. 287), besonders in der Auslegung der Bußpsalmen betont, nur vollziehbar in der Erfahrung des eigenen Unvermögens, in der man, „recht gedemütigt und zu nichte geworden in seinen Augen, nichts in sich findet, dadurch man möge gerechtfertigt und selig werden" Insofern also Hochmut Unbußfertigkeit in sich schließt, urteilt Luther über ihn (Kirchenpost., Pred. über Lc 18, 9 ff.): „Gott vergiebt alle Sünde, allein die Hoffart kann und will er nicht vergeben; wo Hoffart ist, da kann nicht sein Vergebung der Sünden" Wo aber mit dem negativen Moment des Zusammenbrechens des Hochmuts sich das positive Moment des vertrauensvollen Ergreifens des Heils verbindet, hat der Glaube im Zusammenschluß mit der göttlichen Gnade die Bejahung des Abhängigkeitsverhältnisses, welche die Demut erfordert. Der Glaube schließt also den Hochmut so prinzipiell aus, wie dieser zerstörend auf das Glaubensleben wirken muß. Trotzdem erzeugt der Hochmut auf dem Boden des christlichen Lebens immer neu die selbsterwählten Bestrebungen einer das einfache Christentum überfliegenden selbstthätigen Heiligkeit. Und der Hochmut erzeugt auf kirchlichem Boden immer neu das Streben nach Umsetzung des Reiches Gottes in ein Herrlichkeitsreich von dieser Welt. Und ist in verweltlichter Frömmigkeit und Kirche der Hochmut unausbleibliche Krankheitserscheinung, so regt er sich bei gesteigertem Eifer der Heiligung wieder im Vollkommenheitswahn angeblicher Sündlosigkeit. Darum macht Luther im großen Katechismus gegen jeden Perfektismus die fünfte Bitte geltend: „Solches aber soll nu dazu dienen, daß uns Gott den Stolz breche und in der Demut halte. Denn er hat ihm fürbehalten das Vorteil, ob jemand wöllte auf seine Frommkeit pochen und andere verachten, daß er sich selbst ansehe und dies Gebot vor Augen stelle, so wird er finden, daß er eben so fromm ist als die andern, und müssen alle für Gott die Federn niederschlagen und froh werden, daß wir zu der Vergebung kommen, und denke es nur niemand, so lange wir hie leben, dahin zu bringen, daß er solcher Vergebung nicht dürfe."

Eine völlige Verschiebung erlitt der Begriff durch die Entstehung und Ausbildung des Katholicismus. Indem nämlich durch das Geltendwerden der Auktorität der Hierarchie und der Tradition an die Stelle des Glaubensgehorsams im Sinne von Rö 1, 5 der Gehorsam gegen die Kirche und ihre Lehre trat, erschien die Loslösung von ihr als frevelhafte Selbstüberhebung individueller Willkür, der Hochmut als Grundvergehen im kirchlichen Sinne. Und indem in den mönchischen Vereinigungen der Gehorsam das wichtigste Erfordernis der Organisation wurde, gewann in der Mönchsmoral die Demut den Sinn des Verzichts auf persönliche Selbstbestimmung, eigenes Gewissen und eigene Ehre, und als Hochmut galt die sich nicht einfügende Selbstständigkeit. Von der kirchlichen wie von der mönchischen Moral aus wurde so durch die Unterdrückung der Persönlichkeit die superbia in das Licht der schlimmsten, der eigentlichen Wurzel-Sünde gerückt. Augustin (serm. 46 de past. zu Ez 31) sagt von den Sekten: „una mater superbia omnes

genuit . non ergo mirum, si superbia parit discissionem, caritas unitatem“ Die obedientia feiert Augustin (c. adv legis et pr. 1, 14) als maxima virtus, als omnium origo materque virtutum. Wiederholt hat er die superbia als Grund- und Hauptsünde hingestellt; Enarr. II zu Ps. 18 führt er aus, von ihr seien alle Sünden ausgegangen, sie habe aus einem Engel den Teufel gemacht, sie habe (wie schon Origenes gelehrt hatte) den Sündenfall veranlaßt, dieser Sünde wegen ist Gott Mensch geworden in Demut; „propter hoc vitium dedignantur colla subdere jugo Christi, obligati artius jugo peccati, non enim servire non eis continget nolendo servire nihil aliud agunt quam ut bono deo non serviant, non ut omnino non serviant, quia qui noluerit servire caritati, necesse est ut serviat iniquitati.“ Hatte schon Prudentius die superbia als Grundsünde hingestellt, so zeichnete Gregor sie als radix cuncti mali. Und diese Auffassung wurde in der Scholastik durch Petrus Lomb. in den Sentenzen durchgeführt, indem er sie als die erste unter den 7 vitia capitalia vel principalia hinstellt, aus denen omnia mala hervorgehen: aus der superbia aber sollen die übrigen 6 Grundsünden entspringen; auf sie führte er also auch den Fall der Protoplasten und weiter zurückgreifend den Fall des Teufels zurück.

Wenn nun Petrus L. von dem Fall der Protoplasten urteilte, daß er wieder gutgemacht werden konnte, weil er unter dem Einfluß satanischer Verführung erfolgte, von dem Fall des Satans, daß er, weil nur eigenem Antrieb entsprungen, endloser Verdammnis anheimlieferte, so erhebt sich die Schwierigkeit, wie ein gut geschaffener Engel überhaupt der superbia zugänglich sein konnte. Daß aber der Teufel ein gefallener Engel sei, war schon zur Zeit des Origenes weit verbreitete Ansicht und wurde im Mittelalter allgemein gelehrt. Anselm in der Schrift de casu diaboli führte den Fall auf den Willen des Satans zurück, der Gott gleich sein und sich in absoluter Selbstständigkeit über Gott erheben wollte („appetiit illud, ad quod pervenisset, si stetisset“), konnte freilich in keiner Weise anschaulich machen, wie ein guter Engel, dem Gottes Absolutheit und Allmacht klar sein muß, einen solchen Gedanken überhaupt fassen könnte, und wie bei der rein geistigen Natur der Engel ein Interesse des Sündigens, das eine ausreichende Triebfeder ergäbe (in einem commodum, das einen höheren Grad der Glückseligkeit verspräche), aufgewiesen werden könnte. Thomas von Aquino erkannte die hier vorliegende Schwierigkeit und postulierte die Erklärung des Falls aus der geistigen Natur der Engel, kam doch aber nur zu einer Kompilation der beiden aus der alten Kirche überkommenen Erklärungsweisen, indem er ihn aus der Nichtunterwerfung des geistigen Willens unter den absoluten Willen ableitete, also aus Stolz verbunden mit Neid, da der Stolz, was er ist, aus eigener Kraft sein will, und da der Neid das Gute an anderen, das er als persönliches Hindernis ansieht, nicht leiden kann: der Satan wollte sein wie Gott und göttliche Seligkeit haben durch seine eigene Natur. Bei einem Engel aber, der vollendete Güte und Seligkeit hat, und der in vollendeter Anschauung der göttlichen Herrlichkeit steht, läßt sich mit solchen Aussagen ebensowenig eine Vorstellung verbinden, wie mit der Lehre, daß aus solchem Anlaß ein guter Engel zu der das Böse als solches wollenden Weltmacht geworden sei. Kann man mit dem Begriff guter Engel nur den natürlicher Demut verbinden, und behält der Hochmut stets, da er nur unter den Bedingungen des stofflichen Organismus erklärlich ist, einen sinnlichen Klang, so werden durch die Zurückführung des Falls des Satans auf die superbia die vorliegenden Schwierigkeiten nicht gelöst. Es ist das ein Punkt, an dem die Mangelhaftigkeit der mittelalterlichen Ponerologie und die unrichtige Eingliederung des Hochmuts zu Tage tritt. Wenn trotzdem altprotestantische Dogmatiker teilweis auf die scholastische Ableitung des Falls der bösen Engel aus superbia zurückgriffen (Baier, Comp. th. pos.), so geschah es aus Ratlosigkeit (Baier: qualenam fuerit, non satis clarum est) bei der Verlassenheit von Schriftaussagen. Die neuere Theologie hat erkannt, daß die heilige Schrift über einen Fall des Satans und seiner Engel nichts lehrt. Aber der Sündenfall der Protoplasten wird noch vielfach aus Hochmut („sein wollen wie Gott“) abgeleitet, wobei freilich das zu Erklärende zum Erklärungsgrund gemacht wird: denn wenn die Entstehung der Sünde erklärt werden soll, und der Hochmut zweifellos Sünde ist, so müßte ja doch aufgezeigt werden, woher der Hochmut entstanden ist.

Besteht das Wesen der Sünde in der Selbstsucht, die vermöge des Gegensatzes des Idiocentrischen und Theocentrischen ihre Spitze gegen Gott, vermöge des Gegensatzes des Egoistischen und des Altruistischen gegen den Nächsten kehrt, so ist der Hochmut keine spezielle Sünde nach der einen oder der anderen Richtung, sondern bezeichnet in beiden Beziehungen die Spiegelung der eigenen Zuständlichkeit im Selbstgefühl, nach welcher dieser

ein Wert zugeschrieben wird, der ihr in Wirklichkeit nicht zukommt. Sowohl in der negativen Form der abgeschlosseneren Zurückhaltung wie in der positiven Form der Äußerung durch Wort und That kann der Hochmut sozialer (auch politischer), moralischer und religiöser Art sein und kann in diesen Arten sehr verschiedene Mischungen eingehen. Der soziale Hochmut stützt sich auf endliche Güter oder Scheingüter; in Verbindung mit Wohlwollen ist er Herablassung. Der moralische Hochmut giebt sich als Tugendstolz und Selbstgerechtigkeit, in seiner Kehrseite als libertinistische oder starkgeistige Blasiertheit. Der religiöse Hochmut zeigt sich nach der einen Seite im Dünkel der kultischen Leistungen, der Frömmigkeit, der Vollkommenheit oder im Religions-, Kirchen- und Sektenstolz, nach der anderen Seite in spöttischer Gleichgiltigkeit, frechem Trotz und Lästerung Gottes. Auf christlichem Boden ist der geistliche Hochmut nicht bloß, wie Wuttke meint, „das lügnerische Pochen auf den vermeintlichen Besitz der Gotteskindschaft bei noch unbekehrtem Herzen", sondern kann auch bei wirklicher Bekehrung statthaben, ist aber in jedem Fall für den Bestand des Glaubenslebens gefährlich, als dem Gnadenstand in sich widersprechend (1 Ko 4, 7 f.). **L. Lemme.**

Hodge, Charles, gest. 1878. — The Life of Charles Hodge, DD. LL. D., Professor in the Theological Seminary Princeton, N. J., By his Son A. A Hodge, Newyork, Charles Scribners Sons 1880.

Karl Hodge wurde um die Wende des 27. und 28. Dezember 1797 in Philadelphia, Pa., geboren. Er entstammte einer im Jahre 1730 aus Irland eingewanderten Familie. Sein Vater, der sich während des Unabhängigkeitskrieges als Arzt ausgezeichnet hatte, von den Engländern zum Kriegsgefangenen gemacht, auf Georg Washingtons Intervention befreit worden war, starb bereits 1798, die Gattin mit zwei Knaben von 2 Jahren bezw. 6 Monaten zurücklassend. Die beiden Söhne erfreuten sich der treusten mütterlichen Sorgfalt. Den ersten Schulunterricht empfingen sie in Philadelphia, auf Anordnung der Mutter lernten sie den Westminster Katechismus auswendig, den der Familienpastor Dr. Ashbell Green ihnen abhören mußte. Im Jahre 1810 ging's nach Somerville, N. J., in die Lateinschule, 1812 im Frühjahre nach Princeton, wo Karl Hodge in die Akademie eintrat, welche er im September des gleichen Jahres mit dem Colleg vertauschte. Am 13. Januar 1815 legte er ein öffentliches Glaubensbekenntnis ab und schloß sich der presbyterischen Gemeinde als Glied an. Im Jahre 1816 wurde er in dem vier Jahre vorher gegründeten theologischen Seminar in Princeton immatrikuliert, an welchem Dr. Archibald Alexander und Dr. Samuel Miller, zwei Männer von großer Gelehrsamkeit und herzlicher Frömmigkeit, als Professoren wirkten. Der Erstere hatte sich um Karl Hodge schon liebevoll angenommen, solange dieser noch im Colleg studierte, er leitete seines Schülers theologische Studien und nahm ihn, noch ehe derselbe das Schlußexamen abgelegt hatte, zum Mitprofessor in Aussicht.

Am 27. September 1819 bestand Hodge das Examen. Hierauf ging er nach Philadelphia, wo er auf Wunsch des Dr. Alexander bei Professor Banks noch eingehend Hebräisch studierte, nebenbei auch sein Wissen im Griechischen bereichernd und auch in medizinischen Fächern anerkennenswerte Kenntnisse sich erwerbend. Im Jahre 1820 wurde er zum Assistenten für die Grundsprachen der Bibel am theologischen Seminar in Princeton ernannt, 1822 wurde er von der Generalversammlung der presbyterischen Kirche zum Professor für orientalische und biblische Litteratur befördert.

Er warf sich nun auf umfangreiche Studien. Während er Vorlesungen über den Römerbrief und die Korintherbriefe hielt und Abhandlungen über den Ursprung der Sprache und die Grundsätze der Hermeneutik schrieb, studierte er Hebräisch, Syrisch, Arabisch, Französisch und Deutsch. Die letztgenannte Sprache mag ihm sauer genug geworden sein; er nennt sie eine „exceedingly difficult language" und schreibt einmal von „the dull task of learning German" Doch hat ihm die aufgewandte Mühe die schönsten Früchte getragen. Im Jahre 1825 gründete er die Zeitschrift „Biblical Repertory, a collection of tracts in Biblical Literature", die er, teilweise in Verbindung mit anderen Theologen, unter mehrfach verändertem Namen (1829: „Biblical Repertory, a Journal of Biblical Literature and Theological Science", 1830: „Biblical Repertory and Theological Review", 1837: „Biblical Repertory and Princeton Review) herausgegeben und zu welcher er selbst im ganzen 142 Artikel beigesteuert hat.

In dem Gefühle, daß ihm zu einem gedeihlichen Wirken noch viel fehle, bat Hodge im Jahre 1826 um einen zweijährigen Urlaub, der ihm auf Befürwortung seiner beiden

Kollegen bereitwilligst gewährt wurde. Diesen Urlaub benutzte er zu einer Europareise. Den Winter 1826/27 brachte er in Paris zu, wo er bei Professor De Sacy Arabisch und Syrisch studierte. Das Sommersemester 1827 verlebte er auf Dr. Robinsons (s. d. A.) Rat in Halle unter eifrigen Studien bei Gesenius, Reisig, Tholuk, Wegscheider; der spätere Waisenvater in Bristol, Georg Müller, war sein Instruktor in deutscher Sprache. Mit Tholuk knüpfte Hodge innige Freundschaft an, die während des ganzen Lebens beider Männer andauerte. Im Oktober wandte er sich nach Berlin. Dort lebte er im Umgange mit Otto und Ludwig von Gerlach, Baron Kottwitz, Professor Hollweg, vorzüglich aber mit Neander und Hengstenberg (s. Bachmann, Leben Hengstenbergs II, S. 30).

Nach einer Reise durch ganz Deutschland, Schweiz, Frankreich und England kehrte Hodge im Herbste 1828 nach Princeton zurück. Sehr zur Freude seines Lehrers Dr. Alexander, der in beständiger Angst geschwebt hatte, sein Schüler möchte in Deutschlands „giftiger Atmosphäre" ein Rationalist werden, war der Zurückgekehrte dem alten Glauben treu geblieben und beabsichtigte nun, auch seine Schüler in solchem zu lehren. Er begann mit einer Vorlesung über die praktischen Wahrheiten, welche die Umstände fremder Staaten und Länder ihm eingeprägt hatten. Er pries darin das in Amerika vorherrschende Bestreben, die Bevölkerung aller Stände geistig zu heben und die Kirche freizusetzen von den Fesseln des Staates. Dabei fehle freilich die religiöse Ausbildung der Jugend, wie sie in Deutschland zu finden sei. Seine Thätigkeit erstreckte sich dann auf orientalische und alttestamentliche Litteratur, neutestamentliche Litteratur und Bibelkritik, Unterricht in hebräischer Sprache, Hermeneutik, spezielle Einleitung, heilige Geographie, Exegese des A und NTs. Der Anfängerklasse des Seminars hielt er fünfzig Jahre lang Vorlesungen über die paulinischen Briefe. Außerdem predigte er in der Kirche des Städtleins und im Oratorium des Seminars. Seine Predigten, die er selten frei hielt, sollen äußerst anziehend und oftmals von packender Gewalt gewesen sein.

Im Jahre 1834 erhielt er von Rutgers College, New Brunswick, N. J., den Titel Doktor der Theologie. Im Mai 1840 wurde er zum Professor der systematischen Theologie ernannt, die Fächer der biblischen und orientalischen Litteratur gab er an Joseph Addison Alexander ab. Außerdem bekleidete er eine Anzahl wichtiger Vertrauensstellungen in seinem Kirchenkörper. 1868 zog er sich von der Redaktion des „Repertory" zurück, 1872 feierte er unter weitreichender Anteilnahme sein fünfzigjähriges Jubiläum als Professor am Princetoner theologischen Seminar, 1877 übergab er seine Professur an seinen Sohn A. A. Hodge, welcher schon seit mehreren Jahren sein Gehilfe gewesen war. Am 19. Juni 1878 starb er mit dem Troste: „Außer dem Leibe sein heißt beim Herren sein, beim Herren sein heißt den Herren sehen, den Herren sehen heißt ihm gleich sein."

Das Leben dieses Mannes floß dahin wie ein Silberstrom. Die Hand des Höchsten, der er alles anheimstellte von frühester Jugend an, hat ihn sichtlich freundlich geleitet. Freilich fehlte es auch nicht an Leid. Schon in seinen jungen Jahren seit 1822 verspürte er in seinem rechten Beine eine gewisse Schwäche, die ihn am Gehen behinderte. Das Übel verschwand fast völlig während seines Aufenhaltes in Europa, so daß er ohne Beschwerden in der Schweiz Berge besteigen konnte. Erst im Jahre 1833 trat das Uebel in ein akutes Stadium. Fünf Jahre lang konnte er gar nicht gehen. Nach vielen erfolglosen Heilversuchen, teilweise beschwerlichen Kuren, begann seit 1838 durch warme Bäder und kalte Duschen das Übel zu schwinden, so daß Hodge wieder in Gebrauch seines Beines kam. Freilich bedurfte er während seines ganzen ferneren Lebens eines Stockes als Stütze.

Im Jahre 1849 starb seine Frau, eine Urenkelin Benjamin Franklins, mit der er seit 1822 verheiratet gewesen war; im Jahre 1852 ging er eine neue Ehe ein mit einer Freundin der verstorbenen Gattin.

Von Hodges Leistungen ist sein Wirken als theologischer Lehrer obenan zu nennen. Er stellte die Theologie in den Dienst des Glaubens und, so sehr er auf gründliche Kenntnisse drang, ging ihm die Erziehung seiner Studenten zu lebendig gläubigen Predigern über alles. Von seinen Vorlesungen rühmen seine Schüler, sie seien klar, aufrichtig, schriftgemäß, geisterfüllt gewesen. Sie nennen seine Theologie eine christozentrische. Dies gielt vorzüglich von seiner systematischen Theologie, deren Inhalt er noch in seinem hohen Alter (1868—1872) für den Druck ausarbeitete (Systematic Theology, erschienen 1872). Das Werk, das er dann auch seinen Vorlesungen zu Grunde legte, ist vollständig im Einklang mit Calvins Theologie und der Westminster Konfession geschrieben. Es umfaßt nach einer Einleitung über Methoden, Theologie, Rationalismus, Mystizismus vier Teile: eigentliche Theologie, Anthropologie, Soteriologie, Eschatologie. Eine ausführliche Behand-

lung der Lehre von der Kirche fehlt darin; in dem Bestreben, das Werk auf die Höhe der Zeit zu führen, sind manche der neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Theologie zu eilfertig durchgelesen worden, wodurch einige Irrtümer veranlaßt worden sind. Der lutherischen Theologie läßt das Werk mehr als gewöhnliche Gerechtigkeit widerfahren.

Die Früchte seiner exegetischen Arbeiten sind die Kommentare zu dem Römerbriefe (1835), dem Epheserbriefe (1856), dem ersten (1857) und dem zweiten (1859) Korintherbriefe. Der christlichen Jugend sollte dienen ein für die amerikanische Sonntagsschul-Union geschriebenes, nachher in unzähligen Exemplaren verbreitetes Schriftchen „The Way of Life" Dies Schriftchen wurde von der London Religious Tract Society nachgedruckt und später erschien gar eine Übersetzung ins Hindustanische. Ludwig von Gerlach, dem das kleine Buch zufällig zukam, schrieb dem Verfasser ein herzliches Anerkennungsschreiben.

Bedeutend war Hodges Thätigkeit in seinem Kirchenkörper. Diesem leistete er einen großen Dienst durch sein 1839 erschienenes Buch „Constitutional History of the Presbyterian Church in the United States", in welchem er überzeugend nachwies, daß die presbyterische Kirche Amerikas nicht von den Kongregationalisten abstammt, sondern direkt von Schottland nach Amerika verpflanzt wurde. Auf die Entwickelung der presbyterischen Kirche in Amerika im 19. Jahrhundert hat Hodge durch Wort und Schrift bedeutenden Einfluß ausgeübt. Er und seine Princetoner Kollegen und Freunde („Princeton Men") standen auf Seite der „Old School Presbyterians", ohne indessen alle Schritte derselben gutzuheißen. Er war für Abschaffung des „Plan of Union" von 1801, weil derselbe in seinen Folgen der presbyterischen Kirche Gemeinden und Glieder entfremdete und der Kongregationalistenkirche zuführte. Er war aber nicht mit der Art und Weise einverstanden, wie die Abschaffung von der Generalversammlung von 1837 vollzogen wurde, durch deren Übereilung die „New School Presbyterians" zur Secession getrieben wurden. Er wollte Zucht und Aufsicht in der Lehre gewahrt wissen, doch sollten solche abweichende Lehrmeinungen, durch welche die Kirchenlehre nicht irritiert werde, kein Gegenstand der Disziplin sein. Die „new measures", welche, von der kongregationalistischen Seite stammend, von den „New School Presbyterians" angenommen wurden, verwarf er. Als im Jahre 1867 eine Wiedervereinigung der beiden Zweige geplant wurde, war Hodge ein Gegner des Projektes. In seinem „Repertory" brachte er von 1835—1867 Berichte über die Generalversammlungen, in denen er alle Beschlüsse begutachtete oder verwarf, je nachdem sie mit den Lehren der heiligen Schrift und der Kirche übereinstimmten oder denselben zu widersprechen schienen. War er selbst auf einer Generalversammlung anwesend, so war sein Wort von großem Gewichte.

Sein Name wird für alle Zeiten in hohen Ehren mit der presbyterischen Kirche und dem Princetoner theologischen Seminar verbunden bleiben. **L. Brendel.**

Höe von Höenegg, Matthias, gest. 1645. — Gleich, Annales Ecclesiastici 1730; Zeißler, Geschichte der sächs. Oberhofprediger 1856; Ludwig Schwabe, Kursächs. Kirchenpolitik im Neuen Archiv f. sächs. Gesch. Bd XI, 1890; Ernst Otto, Die Schriften des ersten kursächs. Oberhofpredigers H. v. H. (Programm des Vitzthumschen Gymnasiums in Dresden) 1898.

Höe von Höenegg, der zur Zeit des dreißigjährigen Krieges einflußreiche Oberhofprediger, der erste dieses Titels, am kursächsischen Hofe. Geboren in Wien am 24. Februar 1580 als Sohn eines dortigen Professors der Rechte und wirklichen Reichshofrats lutherischer Konfession, der 1592 mit dem Zusatz „von Höenegg" geadelt wurde, war er als Kind von sehr schwächlicher Konstitution, aber mit Gaben ausgerüstet, die mindestens er selbst nicht unterschätzte, schreibt er doch später über seine rasch aufsteigende Laufbahn: „ob dies alles möglich gewesen wäre, wenn Gott nicht vor andern mich mit einem vornehmen ingenio begabt hätte, das lasse ich zu verständiger Leute Nachdenken gestellt sein". Die Jesuitenkünste, die den Knaben auf Wiens Stephansschule zu bestechen suchten, und danach der Gegensatz, in welchem der Unterricht der ganz calvinistischen Lehrer des Gymnasiums zu Steyr zu dem seines früheren ganz flacianischen Hauslehrers stand, mögen nicht ohne Einfluß auf seine spätere konfessionelle Haltung geblieben sein. Endlich — so schreibt er in der Selbstbiographie, deren Manuskript D. Gleich auf dem Rittergut Lungwitz bei Dresden seinerzeit eingesehen hat — bin ich auf die Universität und zwar nach Wittenberg verschickt worden, welche ich wegen des Gedächtnisses des seligen Lutheri von Kindes Beinen an geliebet. Mit voller Zustimmung seines Vaters, der trotz der Vorurteile seiner Standesgenossen sich freute, daß „aus seinem Geschlecht einer Gott am Worte dienen und

den politischen Stand hintansetzen wolle", erwählte er das Studium der Theologie, und wenn er auch ebenso in der Philosophie sich fleißig übte und „das studium juris zugleich mit der Theologie auf ein Jahr traktirte", so ward er doch durch die Verheißung Da 12, 3 in seiner Absicht, bei der Theologie zu bleiben, wesentlich bestärkt. Möchte man aber schon in dieser von ihm selbst bezeugten Thatsache den Charakterzug des Strebens nach Glanz und Ehre, des Stolzes und der Hoffart, vermuten, so giebt das weitere Leben Höes solcher Deutung nur allzusehr Recht. Wir werden es gewiß nicht tadeln wollen, wenn er den außerordentlichen Fleiß, den er damals als Studiosus bewiesen, später seinen Söhnen zum Vorbild hinstellt; wir können auch begreiflich finden, wenn er mit einem gewissen Hochgefühl hervorhebt, daß er, erst 21 Jahre alt, Licentiat der Theologie geworden und bald darauf bei seinen Privatvorlesungen jedesmal (?) 200 Zuhörer in seinem Kollegio gehabt; aber wenn uns schon die Wichtigkeit nicht behagt, die er seiner allerersten Predigt, gehalten zu Kemberg bei Wittenberg, beilegt, so verdrießt es erst recht, daß er bei dem Regierungsantritt des 18jährigen Christian II. sich bei diesem durch einen Panegyrikus zu insinuieren und eine Beförderung an den Dresdener Hof zu erreichen sucht, „damit er nicht sein Leben elendiglich hinbringen müsse und den Papisten Gegenstand des Spottes werde" In der That wird er 1602 zum dritten Hofprediger in Dresden ernannt, versichert aber nun, daß er sich „niemals unterfangen, dergleichen wichtiges Amt zu suchen." Doch schon 1603 folgte, weil er wohl des nötigen Taktes seinen älteren Amtsbrüdern gegenüber entbehrte und des Streites kein Ende war, seine Berufung zum Superintendenten in Plauen. 1604—1611 hat er, der mit finanzieller Unterstützung des ihm sehr wohlwollenden Kurfürsten bald nach dem Plauener Amtsantritt die Würde eines Doktors der Theologie zu Wittenberg erlangte, dort im Voigtland in großem Segen gewirkt. Fern von der seinem Strebertum gefährlichen Hofluft konnten seine schönen Gaben sich ungestörter zum Wohl der Gemeinde entfalten. Allerdings blieb er in lebhaftem Verkehr mit Dresden und suchte der Stadt Plauen durch seine Bekanntschaft am sächsischen Hofe mannigfach zu dienen; der Kurfürst erhielt ihm auch seine Gunst, bezeugte sie durch verschiedene Spenden und erlaubte ihm 1611 nur unter der Bedingung, daß er auf Erfordern in den Dienst des sächsischen Landesherrn zurücktreten wolle, die Annahme des Rufes als Direktor der Evangelischen Kirchen und Schulen in Prag. Dort blieb er, von den Lutherischen verehrt, von den Katholiken verfolgt, bis Johann Georg I. 1613 ihn als Oberhofprediger nach Dresden zurückrief. Diesem Amt, das er 32 Jahre lang bis zu seinem Tode bekleidete, wußte er mit dem neuen Titel auch neue Machtfülle zu erringen. Zwar galt es, ehe sein nächster Amtsgenosse, der streitbare Hofprediger Hänichen, sich der ungewohnten Herrschaft fügte, einen 5 Jahre lang währenden Kampf, an dem die sogar durch ärgerliche Straßenscenen zwischen beiden Theologen aufgeregte Bürgerschaft Dresdens, in zwei Lager geteilt, lebhaften Anteil nahm; aber als diese Fehde mit der Entfernung Hänichens, der nach Prag versetzt wurde, siegreich beendet war, konnte Höe als Kirchenfürst oder Hoherpriester — die Gegner spöttelten Höepriester — seinen Einfluß in unbeschränkter Weise geltend machen.

Es darf nicht verkannt werden, daß Höe ein Mann war, dem das Wohl von Kirche und Schule wirklich am Herzen lag, und der daher auch, soweit es ihm in den bald durch die Kriegsstürme zerrütteten Zuständen des Landes möglich war, seinen vielvermögenden Einfluß bei dem zwar das Beste wollenden, aber geistig beschränkten Fürsten zum Besten von Kirche und Schule benutzte. Es ist wohlthuend zu sehen, wie er vorzugsweise die Freundschaft derjenigen unter den damaligen Theologen sucht, in denen die Gaben des Geistes sich am meisten mit frommem Sinn verbanden, wie er mit wahrhafter Ehrfurcht um das Wohlwollen Johann Gerhardts wirbt, wie er in das freundlichste Verhältnis zu Männern wie Meisner, Mentzer und Seubert tritt, und wie er in seiner Korrespondenz mit diesen es in herzbewegenden Worten beklagt, daß sich seinem ernsten Wollen zum Heil der Kirche so viele Hindernisse entgegenstellen. Auch der Görlitzer Theosoph Jakob Böhme will ihm offenbar seine persönliche Frömmigkeit attestieren, wenn er schreibt, daß Höe die neue Geburt und den neuen Menschen jetzt selbst lehre. Es unterliegt ebenso keinem Zweifel, daß er dem lutherischen Bekenntnis von ganzem Herzen zugethan war, hat er doch nicht nur bereits in einer 1600 erschienenen Wittenberger Disputation den römischen Pontifex als Antichrist bezeichnet und das zuerst 1603 veröffentlichte „Evangelische Handbüchlein, darinnen unwiderleglich aus einiger heiliger Schrift erwiesen wird, wie der genannten Lutherischen Glaube recht katholisch, der Päpstler Lehre aber im Grunde irrig und wider das helle Wort Gottes sei", immer wieder in neuen Auflagen ausgehen lassen, sondern auch 1605 einen Kommentar zum Galaterbrief mit der besonderen Absicht

verfaßt, die Rechtfertigungslehre in lutherischem Sinne klarzulegen, und ebenso in zahlreichen Schriften gegen die Calvinisten seinen lutherischen Glaubensstandpunkt unzweideutig hervorgehoben. Als der Weihbischof von Köln, Petrus Cutsemius, die Sachsen zur Rückkehr in den bekannten Schafstall aufgefordert, giebt Höe 1622 in seiner Gegenschrift ein klares Niemals zur Antwort; auch verteidigt er im Verein mit anderen Theologen 1628 und 1631 die Augustana als hochwertesten Augapfel und theures Kleinod. Und wenn er, der durch seinen eigenen Lebensgang schon als Jüngling in den Kampf mit den Reformierten hineingedrängt war, allzuscharf und allzuheftig diesen Streit fortsetzte, indem er nicht etwa nur nach dem 1613 erfolgten Übertritt des brandenburgischen Kurfürsten Sigismund von der lutherischen zur reformierten Kirche „die lutherischen Christen, so zu Berlin und sonst in der Chur und Mark Brandenburg sich aufhalten, treuherzig erinnerte, daß sie ja um ihres Heils und Seelen Seligkeit willen sich mit der neulich ausgegangenen Stümpelkonfession auf keinerlei Weise noch Weg einnehmen lassen möchten", sondern den Traktat des Polykarp Leyser aufs neue herausgab: „ob, wie und warum man lieber mit den Papisten Gemeinschaft halten solle denn mit den Calvinisten" und dessen Inhalt noch überbot durch das eigene Werk von 1621: „Augenscheinliche Probe, wie die Calvinisten in 99 Punkten mit den Arianern und Türken übereinstimmen", so werden wir gewiß diese Kampfesweise nicht rechtfertigen, höchstens bedauern, den Kämpfer selbst aber doch in Rücksicht auf den Geist jener Zeit milde beurteilen können.

Die bedenklichste Seite an Höes Wirksamkeit ist die politische. Diese muß als hochbedeutsam anerkannt werden. Brecher in der Allg. deutschen Biographie Bd 12 S. 542 führt ein Volkslied jener Zeit an: „Dieses laß mir drei stolze Pfaffen sein", das den großen Einfluß der fürstlichen Beichtväter jener Tage bekundet und neben „Job", dem Katholiken, und „Vater Abraham" (Scultetus), dem Calvinisten, „Herrn Matz" d. h. Matthias H. v. H. als wichtigsten Vertreter der Lutheraner nennt. Und wenn Höe selbst schreibt: „In Politische Ratschläge menge ich mich nicht, es wird mich auch niemand in der politischen Ratsstube denselben beiwohnen gesehen haben", so kommt in diesen Worten wohl nur sein Unwille darüber zum Ausdruck, daß in den offiziellen Beratungen des Geheimen Rates, an denen er selbstverständlich nicht teilnehmen konnte, seine Pläne so manches Mal gescheitert seien, und man darf es ihm glauben, daß er nicht immer für die dort gefaßten Beschlüsse verantwortlich gemacht werden könne. Immerhin steht zunächst beides fest, sowohl daß sein Landesherr ihn in allerlei Dingen, auch in politischen Fragen, zu Rate zog, als auch daß Höe seinen Ratschlägen einen außerordentlichen Nimbus zu verleihen trefflich verstand. Das Erste findet Höe selbstverständlich, hätten doch auch Könige Israels auf die Stimme der Propheten geachtet. Daß es sich aber bei den Ratschlägen an den Kurfürsten auch um politica gehandelt, davon zeugen Höes politische Schriften. Und wenn er vorgibt, daß er in solchen Fragen allemal nur „die Gewissenssachen theologice resolviere", so hebt er dies Wort selbst dadurch auf, daß er gelegentlich ganz ausdrücklich neben den religiösen die politischen Gründe nennt, die für seine Ansicht sprechen. Das Zweite aber, daß er seinem Rat großen Nimbus verlieh, wird niemand leugnen wollen gegenüber den stolzen Worten, in denen Höe sich als Mund des Herrn und seine Ratschläge als oracula spiritus sancti bezeichnet. Mit solchen Worten stimmt auch das Bild, das uns von seinem ganzen Auftreten gezeichnet wird. Der Mann, der mit goldenen Ketten und auffallender Kleidung einherschritt, der in der Geselligkeit der großen Welt zu Hause war, der den Kurfürsten und andere Glieder des Hofes nicht selten an seiner Tafel sah, der seinen Kindern eine Reihe fürstlicher Personen zu Pathen gab: er wollte eben nicht nur der Oberhofprediger sein (er hatte ja auch die Würde eines kaiserlichen Pfalzgrafen erlangt), er wollte als evangelischer Kirchenfürst es den höchsten Würdenträgern der römischen Kirche gleich thun. So gewiß nun die größten Fragen jener Zeit das kirchliche Gebiet berührten, so gewiß war es für einen Mann von solchem Ehrgeiz außerordentlich schwer, die zarte Grenzlinie inne zu halten, die dem evangelischen Geistlichen durch des Herrn Wort: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt!" gezogen ist. Er hat sie in der That weit überschritten, hat sich in der Rolle eines Politikers gefallen, dem alle Parteien um seines Einflusses willen Beachtung schenkten, und hat durch dies sein politisches Wirken sowohl seiner sächsischen Heimath als der evangelischen Sache Unheil bereitet.

Man wird es billigerweise mit in Rechnung ziehen, daß in Kursachsen die Abneigung gegen die Reformierten längst traditionell geworden war und daß man bei dem Österreicher Höe eine besondere Sympathie für sein altes Vaterland verstehen kann, aber ob der lutherische Oberhofprediger keinen höheren Gesichtspunkt kannte? Ob das Jubiläum der Re-

formation, das er mit großem Pomp vom 31. Oktober bis 2. November 1617 in Scene setzte, für dessen rechte Feier er in einer „Parasceue ad solemnitatem Jubilaeam Evangelicam“ allen Geistlichen des Landes Anleitung gab, und an dem er selbst 3 Jubelfestpredigten hielt, ihm nicht das evangelische Bewußtsein gegenüber persönlichen Sympathien und kleinlichen Vorteilen hätte stark machen sollen? Kurz vor dem Fest war der Kaiser Matthias mit seinem Sohne Ferdinand in Dresden gewesen, kurz nachher kamen die Kurfürsten von der Pfalz und von Brandenburg — Ligue und Union bemühten sich um die Freundschaft Kursachsens: noch wollte es Höe mit keinem verderben, darum schwankte auch der Kurfürst und suchte nach Ausbruch des Krieges nur zu vermitteln. Da galt es die Lösung des Streites um die böhmische Königskrone; Höe war der Meinung, da durch den lutherischen Grafen Schlick ein Teil der böhmischen Stände ihn gebeten hatte, es durchzusetzen, daß Johann Georg die böhmische Krone annähme, es läge die Entscheidung in seiner Hand: welche Enttäuschung für den ehrgeizigen Mann, als die Nachricht anlangte, daß man in Prag den calvinistischen Pfalzgrafen gewählt habe; nun läßt er an den Grafen eine Epistel los, in der sein gekränkter Stolz und sein Mut gegen die Calvinisten gleicherweise so überschäumen, daß er den Böhmen damit eine bedenkliche Waffe in die Hand gab; der Brief, oft gedruckt, ins Czechische und Lateinische übersetzt, war zumal mit seiner indirekten Aufforderung zur Untreue gegen den Landesherrn ein böses Denkmal für den lutherischen Oberhofprediger und erfuhr in „einem wohlmeinenden Missiv“ eine scharfe Abwehr, deren Eindruck durch eine unter Johann Mylius' Namen ausgehende Widerlegung kaum gemildert werden konnte. Wenn nun aber Sachsen ganz auf die Seite des katholischen, von Jesuiten beherrschten Kaisers trat und in seinem Dienst die wegen Rechtsbruchs sich auflehnenden Protestanten bekämpfte, von denen allerdings nur ein Teil dem lutherischen, der überwiegend größere dem reformierten Bekenntnis angehörte, so ist diese That Johann Georgs zum guten Teil auf Höes Konto zu setzen. Nicht nur berichtet der kaiserliche Gesandte von Elvern unter dem 22. und 23. Februar 1620 nach Wien, daß Höe dem Kurfürsten täglich mit Anklagen gegen die Böhmen in den Ohren liege, die Calvinisten mit den schwärzesten Farben male und in eignem Promemoria seinen Herrn aufgefordert habe, dem Kaiser Hilfe zu leisten: nein, wir besitzen Höes eigne Darlegung, in welcher er die offenbar noch bestehenden Bedenken seines Kurfürsten zu beseitigen und diesem zu beweisen sucht, daß er nicht etwa Gewissens halber verbunden sei, den Herren Böhmen beizustehen, vielmehr mit gutem Gewissen dem römischen Kaiser Assistenz leisten könne und solle. Was soll man aber dazu sagen, daß in die hierüber entscheidenden Tage die Ernennung des Oberhofpredigers Höe zum kaiserlichen Comes palatinus mit dem Recht der Vererbung dieser Würde auf einen seiner Söhne fällt! und daß sich dieser in allerwärmster Weise mit der Zusicherung unvergänglicher Treue und mit dem Wunsch, es möge Gott Kaiserlicher Majestät mutwillige Feinde auf die Backen schlagen, ihre Zähne zerschmettern, sie zurücke kehren und kläglich zu Schanden werden lassen für die erfahrene kaiserliche Gnade bedankt! Schon unter den Zeitgenossen gab sich die Entrüstung kund; mehr oder minder deutlich machen verschiedene Flugschriften Höe für das kommende Verderben verantwortlich, einen ersten Warnungsruf ließ die Wittenberger Universität ergehen, und das von warmer Vaterlandsliebe erfüllte „Sendschreiben an den Kurfürsten von Sachsen“, das unter dem fingierten Namen Jakobs von Grünthal erschien, fällte über den Oberhofprediger ein vernichtendes Urteil und riet dem Landesherrn dringend, diesen hochmütigen Mann, der Geistliches und Weltliches vermische, baldigst zu entlassen oder wenigstens von politischen Geschäften fern zu halten. Der schon damals offen ausgesprochene Verdacht, Höe sei von der kaiserlichen und päpstlichen Partei durch Geldspenden bestochen worden, ist bis heute nicht verstummt. Für das Jahr 1620 möchte ich eine andere Bestechung als die Verleihung der Pfalzgrafenwürde entschieden in Abrede stellen. Dafür birgt mir Höes eidliche Versicherung, nicht einen einzigen Groschen empfangen zu haben: „das kann ich so gewiß sagen und betheuern, als ich begehre in Gottes Himmelreich zu kommen!“ Daß aber trotz solcher bündigen Erklärung der Verdacht immer wieder auftauchte, kann nicht befremden, war doch Höe zu anderer Zeit nicht nur für goldene Ketten und dergleichen Ehrengaben, nein auch für direkte Geldgeschenke sehr empfänglich und machte sich kein Gewissen daraus, sie auch vom Kaiser immer anzunehmen, obschon „das Lästern und Neiden der Calvinischen Pasquillanten“ ihn wohl hätte veranlassen sollen, mindestens den bösen Schein zu meiden. Und auch der Nachwelt hat die Thatsache, daß Höe, der weder von seinen Eltern noch durch seine Frau irgend welches Vermögen gehabt, bei seinem Tode außer ansehnlicher Barschaft die Rittergüter Lungwitz, Göeßdorf, Ober= und Nieder=Rochwitz, seinen Kindern als Erbe hinterließ, viel zu denken gegeben.

Die Kaiserlichen hatten ihn gebraucht, um durch seinen Einfluß den sächsischen Kurfürsten zu gewinnen; als aber Höe, in dem das Gewissen sich regte, gegenüber den unerhörten Verfolgungen des Protestantismus, die sich der Kaiser allen Abmachungen zuwider namentlich in Böhmen erlaubte, mit Bitten an den Kaiser wandte, beachtete man seine Vorstellungen gar nicht. So machte es denn verletzte Eitelkeit ihm leichter, der Schwenkung seines Landesherrn sich zu akkomodieren, den einerseits das Restitutionsedikt und andererseits die unerwartete Erscheinung Gustav Adolfs auf deutschem Boden dazu drängten, zur Schutzwehr 1631 eine Versammlung der protestantischen Stände nach Leipzig einzuberufen und dort den Leipziger protestantischen Bund zu errichten. Es könnte als wohlthuende Milde erscheinen, wenn es nicht nach allem Vorausgegangenen wie charakterlose Schwäche aussähe, in welcher Höe bei diesem Anlaß mit den anwesenden reformierten Theologen nicht wie mit „Arianern und Türken" verkehrte, sondern versöhnlich einen leidlich günstigen Rezeß schloß, nach welchem die beiderseitigen Theologen inskünftige einander christliche Liebe erzeigen wollten. Schwer genug mag es ihm geworden sein, solch Wort zu halten; fast wie ein Seufzer klingt es 1635: „so habe ich nun in das vierte Jahr wider die Calvinisten keine Streitschrift ausgehen lassen" Und es kann uns auch wenig gefallen, daß er nach dem Tode Gustav Adolfs an heiliger Stätte, in der Dresdener Schloßkirche, sich in Lobeserhebungen ergeht, die mit seinen sonstigen Meinungsäußerungen in schroffem Widerspruch stehen. An dem unseligen Schwanken des Kurfürsten wird die mangelnde Festigkeit seines Beichtvaters offenbar. Daß der Prager Friede, den der Kurfürst 1635 mit dem Kaiser schloß, durch Bestechung Höes erreicht sei, möchte ich ohne weiteres nicht glauben; für den Preis des erblichen Besitzes der Lausitz war die sächsische Regierung wohl zu gewinnen; aber auffallend ist es allerdings, daß Höe diesmal ganz gegen seine Gewohnheit den erneuten Vorwurf mit wenig Worten und ohne jede schwerwiegende Beteuerung abthut. Ein Anonymus, der sich Höes im Geheimen Rat abgegebenes Gutachten über des Kurfürsten kirchenpolitischen Standpunkt zu verschaffen gewußt hat und es nicht ohne eigne Zuthat im Oraculum Dodonaeum an den Pranger stellt, kann nicht als unparteiischer Zeuge gelten. Aber doch scheint es, als ob diese Veröffentlichung einer geheimen Schrift Höe sehr empfindlich getroffen hätte; seine Gegenschrift ist die letzte Leistung seiner politischen Feder; hinfort giebt er wohl noch Wissenschaftliches heraus, aber in Sachen der Politik hat, wie es scheint, entweder ein böses Gewissen oder das Gefühl gänzlichen Mißerfolgs ihn zum Schweigen gebracht.

Es erübrigt noch, seiner speziell theologischen Arbeit zu gedenken. Dahin gehört seine Mitwirkung zur decisio Saxonica, welche 1623 in Dresden den christologischen Streit der Tübinger und Gießener Theologen schlichtete, sein schon erwähntes evangelisches Handbüchlein wider das Papsttum, das sogar noch 1871 eine neue Auflage bei Justus Naumann in Dresden erlebte, und sein zweibändiger Kommentar zur Apokalypse, der sich als Frucht 30jähriger Arbeit darstellt. Seine sonstigen zahlreichen, oft in kürzester Frist entstandenen Schriften führt Otto a. a. O. an.

Am 4. März 1645 starb Höe, Sup. Strauch hielt ihm die Leichenpredigt, in Dresdens Sophienkirche ist seine sterbliche Hülle beigesetzt. D. **Franz Dibelius.**

Höfling, Joh. Wilh. Friedrich, gest. 1853. — Zum Gedächtnis J. W. F. Höflings ꝛc. von Dr. Nägelsbach und Dr. Thomasius, 1853, 56 S.

J. W. F. Höfling ist geboren 1802 in Droßenfeld, einem Dorfe zwischen Kulmbach und Bayreuth, Sohn des dortigen Kantors und Schullehrers, der nachher Pfarrer und Kapitelssenior zu Betzenstein wurde; den ersten Unterricht erhielt er in der Schule seines Vaters, seit dem 11. Jahre auf dem Gymnasium zu Bayreuth, bezog 1819 die Universität Erlangen, wo er auch Schelling hörte, dessen Vorlesungen seine Achtung vor der Tiefe des historischen Christentums bestärkten. Sobald er das theologische Examen gemacht (1823), erhielt er das Stadtvikariat Würzburg, d. h. die Mitvertretung der protestantischen Kirche am katholischen Bischofssitze. Im Sommer 1827 wurde er ohne sein Ansuchen zum Pfarrer von St. Jobst bei Nürnberg ernannt und trat in demselben Jahre in die Ehe, die mit 12 Kindern gesegnet wurde, wovon nur fünf ihn überlebten. Infolge der Herausgabe zweier kleiner gediegener Schriften, worin er den herrschenden Rationalismus bekämpfte und die Sache des positiven Christentums vertrat, wurde er, auf den Vorschlag des Oberkonsistoriums, von König Ludwig I. zum ordentlichen Professor der praktischen Theologie in Erlangen ernannt (1833) und erhielt auch das damals errichtete und bis 1848 bestehende Ephorat über die inländischen Studierenden der Theologie. Er hat diese Ämter mit großer Treue, Gewissenhaftigkeit und mit Erfolg verwaltet, bis er 1852 bei der

Neugestaltung der kirchlichen Oberbehörde zum Oberkonsistorialrat in München berufen wurde. Er war in jeder Beziehung zu dieser Stelle geeignet, und es knüpften sich an seine Ernennung große und wohlberechtigte Hoffnungen; allein am 12. November 1852 von Erlangen abgegangen, wurde er schon am 5. April 1853 der Kirche durch den Tod entrissen, durch einen plötzlichen, wie er oft ahnungsvoll vorausgesagt hatte.

Die theologischen Arbeiten Höflings beziehen sich auf die Verfassung, den Kultus der Kirche und einige der damit zusammenhängenden Dogmen. Von den Arbeiten aus früherer Zeit nennen wir seine Abhandlung de symbolorum natura, necessitate, auctoritate et usu, 1835, 2. Ausgabe 1841, die liturgische Abhandlung von der Komposition der christlichen Gemeindegottesdienste 1837, wodurch er das Wesen des christlichen Kultus zum wissenschaftlichen Verständnis zu bringen suchte, eine Fülle von gelehrtem Wissen und fruchtbaren Ideen enthaltend; sodann verschiedene Programme über die Lehre vom Opfer (des Justinus M., Irenäus, Origenes, Clemens Alexander, Tertullian), 1839—1843 erstmals einzeln erschienen, zusammen herausgegeben 1851, für die Kenntnis des katholischen Opferkultus in seinen ersten Stadien von wesentlicher Bedeutung. Seine umfangreichste Arbeit, welcher er ein gleichartiges Werk über das Abendmahl an die Seite zu stellen beabsichtigte, betrifft die Taufe: Das Sakrament der Taufe nebst den übrigen damit zusammenhängenden Akten der Initiation, dogmatisch, historisch, liturgisch dargestellt, 1. Bd, 1846 : 2. Bd, die Darstellung und Beurteilung der kirchlichen Praxis hinsichtlich der Taufe und des Katechumenats enthaltend, 1848, ein Werk, ausgezeichnet durch erschöpfende Darlegung des gelehrten Materials, sowie durch umsichtige, wenn auch sehr gedrängte Formulierung des lutherischen Dogmas. Höfling hat am meisten die Aufmerksamkeit auf sich gezogen durch die Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung; eine dogmatisch-kirchenrechtliche Abhandlung, wovon von 1850 bis 1852 drei Auflagen nötig wurden. Diese kleine, aber gediegene, wahrhaft Epoche machende Schrift, gleicherweise ausgezeichnet, was den Inhalt und was die Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung betrifft, wurde durch die kirchlichen Bewegungen des Jahres 1848 hervorgerufen. Es drängte sich damals die Verfassungsfrage in den Vordergrund und es machte sich auch in Bayern eine Richtung geltend, welche, um der Kirche die nötige Freiheit zu verschaffen, den landesherrlichen Summepiskopat angriff und zugleich in Verbindung damit einen dem evangelischen Protestantismus widerstreitenden Begriff vom geistlichen Amte aufstellte. Höfling ist durch seine Schrift der Stimmführer geworden für alle diejenigen, denen es angelegen ist, den wahrhaft evangelischen Begriff vom geistlichen Amte und Stande festzuhalten. Wir führen noch an, daß Höfling eine Menge von Aufsätzen in die von ihm mitgestiftete Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche geliefert, daß er auf der Ansbacher Generalsynode (28. Januar bis 22. Februar 1849) die theologische Fakultät von Erlangen vertreten hat, und daß seine Gedanken die Grundlage für die Vorschläge jener Synode betreffend die künftige Organisierung der evangelisch-lutherischen Kirche Bayerns geworden sind. Aus seinem Nachlasse ist erschienen: liturgisches Urkundenbuch, enthaltend die Akte der Kommunion, der Ordination und Introduktion und der Trauung, herausgegeben von Thomasius und Harnack, 1854; Fragment eines größeren vom Verfasser beabsichtigten Werkes, wofür er schon vieles gesammelt hatte. Höfling genoß im Kreise seiner Kollegen große Achtung und Vertrauen. Er hing mit Liebe an seiner Kirche, ohne den Sinn für andere Gestaltungen des kirchlichen Lebens zu verschließen, ohne in Engherzigkeit zu verfallen. **Herzog †.**

Höhendienst der Hebräer. — George Fellner, Du culte sur les hauts-lieux chez les anciens Hébreux, Thèse d'archéologie Biblique présentée à la Faculté de Théologie de Strasbourg, Straßburg 1836 (unbedeutend). — Vgl. die Artikel „Höhen“ in Winers RW 1847, von J. G. Müller in Herzogs RE[1], VI, 1856, von Steiner in Schenkels BL, III, 1871, und Art. „Höhe“ von Riehm in dessen HW, 7. Liefer., 1877, 2. A. Bd I, 1893, Art. High Place von W. C. Allen in Hastings' Dictionary of the Bible II, 1899; Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israel[3], 1866, S. 156–174, vgl. S. 420 ff.; Keil, Handbuch der biblischen Archäologie[2], 1875, S. 451–454; H. Schultz, Alttestamentliche Theologie[2], 1878, S. 155—157, 5. A. 1896, S. 143—149; Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte 1893, S. 28 ff. 38 ff. 133 ff. 279 ff. (2. A. 1899).

Zu §§ I und II: Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, II, 1878 S. 143 ff.: „Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern“ (das. S. 232, 252 die ältere Literatur, wozu noch lediglich der Vollständigkeit wegen: Geo. Liebusch, Skythika oder . Bemerkungen über alte Bergreligion und späteren Fetischismus, Camenz, gedruckt bei C. S. Krausche 1833); Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd I, 1887,

S. 446—467: „Jahwes Wohnung. Die Cultstätte und ihre Einrichtung"; Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer 1893, S. 234—238 („Die Bâmôt"); Benzinger, Hebräische Archäologie 1894, S. 364—383: „Die ältesten Stammesheiligtümer der Benê Jisrâ'êl vor der Ansiedlung. Die altisraelitischen Heiligtümer auf dem Boden Kanaans"; Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie, Bd II, 1894, S. 1—25: „Heilige Orte aus der vorpalästinischen Zeit Israels. Die palästinensischen heiligen Orte Israels. Ausstattung der Cultstätten"; W. Robertson Smith, The religion of the Semites, new edition, London 1894, S. 489 f.: High places (Deutsche Ausgabe von R. Stübe 1899); H. B. Greene, Hebrew rock altars, in: The Biblical World, Bd IX, 5, 1897, S. 329—340.

Vgl. über Höhendienst überhaupt: F. Frhr. v. Andrian, Der Höhencultus asiatischer und europäischer Völker, Eine ethnologische Studie 1891 und dazu R. Beer, Heilige Höhen der alten Griechen und Römer, Eine Ergänzung zu Andrian's Schrift „Höhencultus" 1891. Ferner vgl. Wolfg. Reichel, Über vorhellenische Götterculte 1897, S. 33 über den Zusammenhang des von dem Verf. angenommenen „Throncultus" mit Höhendienst; dazu noch Reichel, „Ein angeblicher Thron des Xerxes", in der Festschrift für Otto Benndorf, Wien 1898, S. 63—65.

Zu § III: Blasius Ugolinus, Altare exterius, in desselben Thesaurus antiquitatum sacrarum, Bd X, 1749 (I, 2: In loco uno et unico Altari sacrificandum, 3: De Excelsis, C. DXXX—DXCII); de Wette: Dissertatio, qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum . esse monstratur, Jenaer Dissertation (in Opuscula theol. 1830, S. 163—165); ders., Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, Bd I, 1806, S. 223—261: „Ueber den Zustand des Religionscultus der Israeliten in Hinsicht auf die Gesetzgebung des Pentateuchs", S. 285—299: „Gesetze von der Einheit des Gottesdienstes"; Geo. Lor. Bauer, Beschreibung der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer, Bd II, 1806, S. 1—143 („Von den gottesdienstlichen Orten"); Gramberg, Kritische Geschichte der Religionsideen des A. Testaments, Bd I, 1829, S 5—94 („Heiligthümer"); George, Die älteren Jüdischen Feste 1835, S. 38—45: „Einheit des Heiligthums — Stiftshütte"; Saalschütz, Das Mosaische Recht², 1853, S. 297—306; ders., Archäologie der Hebräer, Bd I, 1855, S. 233—236; vgl. Bd II, 1856, S. 318 ff.; Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab 1854, S. 24—31. 89—93. 118—120; Graf, De templo Silonensi, Misn. 1855; ders., ZdmG XVIII, 1864, S. 309—314: „Was bedeutet der Ausdruck: vor Gott erscheinen u. s. w."; ders., Die geschichtlichen Bücher des A. Testaments 1866, S. 51—66. 100 f. 125. 138. 143; Bleek, Einleitung in das A. Testament¹, 1860, S. 188—190. 295—299; de Wette, Lehrb. der hebr.-jüdischen Archäologie, 4. A. von Raebiger 1864, S. 271 f. 327—329; Oort, De Heiligdommen van Jehovah te Dan en te Bethel vóor Jerobeam I., in: Theologisch Tijdschrift I, 1867, S. 285—306; H. Pierson, De tempel te Silo, ebend. S. 425—457 (freie Reproduktion von Grafs Templ. Sil.); Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. Test. 1869, S. 127 f.; v. Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel², 1869, S. 161 bis 168. 208—215, vgl. S. 80 f.; Kuenen, The religion of Israel, London 1874 f. (holländ. Originalausg.: De Godsdienst van Israël, Haarlem 1869 f.), Bd I, S. 80—82; Bd II, S. 25 f. 166—168. 256; Paul Kleinert, Das Deuteronomium 1872, S. 85—87; G. F. Oehler, Theologie des A. Test.¹, Bd I, 1873, S. 393 f. (3. A. 1891); Aug. Kayser, Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels 1874, S. 153 f.; Duhm, Die Theologie der Propheten 1875, S. 47—54; Smend, Moses apud prophetas, Hal. S. 1875, S. 49—63; Seinecke, Geschichte des Volkes Israel 1876, S. 159—167; A. Köhler, Lehrb. d. Bibl. Geschichte A. Testamentes, II, 1, 1884 (1. Liefer. 1877), S. 10—14; Wellhausen, Geschichte Israels, Bd I, 1878, S. 17—53 („Der Ort des Gottesdienstes"), 5. A. 1899 (Prolegomena zur Geschichte Israels); Kittel, Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage, in: Theologische Studien aus Württemberg II, 1881, S. 33—47 („Der Ort des Gottesdienstes"); M. Vernes, Les plus anciens sanctuaires des Israélites, in der Revue de l'histoire des religions, Bd V, 1882, S. 22—48; Maybaum, Die Zerstörung des Tempels und des Prophetenhauses zu Silô, in der Zeitschrift für Völkerpsychologie XVII, 1887, S. 290—315; H. Graetz, The Central Sanctuary of Deuteronomy, in: The Jewish Quarterly Review III, 1891, S. 219—230 (die Tendenz des Deuteronomiums soll sein die Degradierung Jerusalems und des Moria's und die Erhebung von Sichem mit dem Garizim zum Centralplatz des Kultus); Ch. Piepenbring, Histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israel, in der Revue de l'histoire des religions, Bd XXIV, 1891, S. 1—60. 133—186; Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas 1893, S. 62—85 („Das Heiligtum auf dem Samuelsberg"); A. van Hoonacker, Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux, Gand 1894; H. A. Poels, Le sanctuaire de Kirjath-Jearim, Löwen 1894; ders. in: De Katholiek, Dl. LIX, 1896, S. 479—485; ders., Examen critique de l'histoire du sanctuaire de l'arche, Bd I, Löwen 1897; Driver, A critical and exegetical commentary on Deuteronomy, Edinburgh 1895, S. XLIII f. 136 ff.; S. A. Fries, Den Israelitiska Kultens Centralisation, Upsala 1895; Klostermann, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs, 7. Die Heiligtums- und Lagerordnung, in: Neue Kirchliche Zeitschrift VIII, 1897, S. 48—77. 228—253. 298—328. 353—383; A. Frhr. v. Gall, Altisraelitische Kultstätten 1898; W. Staerk, Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments, Hft. 2, 1899, darin: „Kultusstätten und Ortsnamen" (nicht eingesehen).

Unter den Kommentaren zum Hexateuch noch vor andern der von Dillmann (1875 ff.), über Richter von Bertheau (2. A. 1883), G. F. Moore (1895) und Budde (1897), über die Bücher Samuelis von Thenius (2. A. 1864, 3. A. von Löhr 1898), Klostermann (1887), H. Preserved Smith (1899), zum Texte die Untersuchungen von Wellhausen (1871), Driver (1890) und die Ausgabe von Budde (1894), ferner die Kommentare über die Bücher der Könige von Thenius (2. A. 1873), Klostermann (1887), Benzinger (1899), Kittel (1899), über die Chronik von Bertheau (2. A. 1873); zur Chronik ferner Movers, Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik 1834, besonders S. 285—301.

I. Heilige Berge. Bei wohl allen Völkern, die Gebirgsländer bewohnen oder aus solchen ausgewandert sind, lassen sich heilige Berge nachweisen. Die Entstehung der Heiligkeit der Berge mag bei den verschiedenen Völkern und in den einzelnen Kulten verschiedene Veranlassungen haben. Wenn nicht etwa ursprünglich überall, so liegt doch vielerwärts den Bergkulten die Vorstellung zu Grunde, daß der Wohnsitz der Gottheit im Himmel über der Erde zu suchen sei. Man glaubte, auf den gen Himmel ragenden und von den Wolken umzogenen Bergspitzen der Gottheit näher zu sein. Gewisse besonders hohe Berge, wo Himmel und Erde sich zu berühren schienen, galten bei indogermanischen Völkern als Wohnsitz der Gottheit. So war den Indern der Meru, den Persern der Albordsch, den Griechen der Olymp ein Götterberg. — Mit der Heiligkeit der Berge hängen wahrscheinlich zusammen die „Höhen" bāmôt als Anbetungsstätten bei den vorexilischen Israeliten (s. unten § II).

1. Heilige Berge bei den heidnischen Semiten. Wie andere Völker, so hatten auch namentlich die den Hebräern verwandten, die sogenannten semitischen Völker, gewisse Berge zu Kultusstätten erkoren. Es scheint dies zu beruhen auf dem gerade ihnen oder doch mehrern von ihnen eigenen Gottesbegriff, der die Gottheit als hoch über der Erde und von ihr getrennt in den fernen Himmelsräumen und deren Gestirnen wohnend dachte. Der Gott der ältesten Hebräer scheint vorzugsweise als im Gewitter sich offenbarend vorgestellt worden zu sein. Damit stimmt überein, daß man ihn auf hohem Berge suchte, wo die Gewitterwolken die Erde berühren.

Nach Dt 12, 2; Nu 33, 52 war der Gottesdienst auf hohen Bergen, Hügeln und Höhen kanaanitische Sitte. Ein Gott der Moabiter hieß Baal Peor, und im Moabiterland gab es einen Berg Peor, was — mag nun der Berg von dem Gott oder, was wahrscheinlicher, der Gott von dem Berge den Namen haben — jedenfalls auf Heiligkeit des Berges im Kultus dieses Gottes verweist (vgl. A. Baal, Bd II, 334, 40 ff.). Auf dem Berge Peor läßt der heidnische Seher Bileam durch den Moabiterkönig Balak sieben Altäre errichten (Nu 23, 28 ff.); eben dasselbe wird auf einem Gipfel des Pisga's vorgenommen (Nu 23, 14), und noch auf einen ungenannten Kahlhügel begiebt sich Bileam, um den Gottesspruch zu vernehmen (Nu 23, 3 f.). Der Berg Nebo an der Grenze des Moabiterlandes wird ein Kultusberg gewesen sein, da denselben Namen ein babylonisch-assyrischer Gott trägt (Jes 46, 1; für den Nebo als heiligen Berg der Moabiter vgl. Jes 15, 2; s. überhaupt A. Nebo).

Der Berg Sinai, dessen Heiligkeit nach der in diesem Punkte durchaus glaubwürdigen Tradition aus vormosaischer Zeit stammt, da er schon in Ägypten den Hebräern als Ziel ihrer Auswanderung vorschwebt, scheint seine Bedeutung von einem semitischen Volk erhalten zu haben. Sein Name wird abzuleiten sein von dem des babylonischen und himjarischen Mondgottes Sin. Der Berg, den man als den Sinai des AT anzusehen pflegt, war noch in den letzten Jahrhunderten v. Chr. und später das Ziel auch heidnischer (nabatäischer) Pilger, wie aus den zahllosen Inschriften des Wadi Mukattab zu ersehen ist. Von dem einstmaligen häufigen Besuch des geheiligten Gipfels zeugen die am Serbâl erhaltenen Felsstufen, und noch neuerdings wurden daselbst von den umwohnenden Arabern Opfer dargebracht. — Der Name des Ortes Baal-Hermon am Berge Hermon ist verkürzt aus Bet-Baal-Hermon, „Tempel des B. H.", und verweist auf einen Gott des Berges Hermon (s. A. Baal S. 335, 9 ff.). An den Abhängen dieses Berges und auf seinem südlichen Gipfel stehen noch jetzt Tempelruinen. Dem Hieronymus (Onomast. s. v. Aermon) berichtete man, daß auf der Spitze des Hermons bei Paneas ein von den Heiden verehrter Tempel stände; vgl. Eusebius, Onomast. s. v. Ἀερμών. Philo Byblius (Fragm. histor. graec. ed. C. Müller, Bd III, fragm. 2, 7, S. 566) nennt in euemeristischer Einkleidung den Antilibanos (d. i. Hermon?) neben Libanos, Kassios und Brathy als heiligen Berg. Der Baal des Libanos (בעל לבנן) wird auch in einigen sehr alten auf Cypern gefundenen phönizischen Inschriften genannt (Corp. Inscript. Semitic. n. 5), und die Heiligkeit des Libanos ist, mit unrichtiger Übertragung auf die Juden, im Etymo-

logicum Magnum (s. v. Λίβανος) bezeugt. Im Henochbuch (c. 6), ebenso in den „Geheimnissen Henochs“ (ed. Bonwetsch, AGG, N. F. Bd I, 1896 c. 18, 5) ist der Hermon als der Berg heidnischer Gottheiten zu dem der abgefallenen Engel geworden (vgl. Hilarius Pictav. zu Pf. 132). — Auch der Karmel galt den Umwohnern als heilig, da ihn wie Elia so auch die Baalpriester zur Opferstätte wählten (1 Kg c. 18). Nach Tacitus (Histor. II, 78 [bildlose Verehrung des Gottes Karmel unter freiem Himmel]) und Sueton (Vesp. 5) hat noch Kaiser Vespasian auf diesem Berge geopfert (vgl. auch Jamblich, Vit. Pythag. 3; Skylax S. 42 ed. Hudf.; Orosius c. 9, S. 478 ed. Haverc.). Wahrscheinlich gehört einer Weiheinschrift an das an den Abhängen des Karmels gefundene Fragment einer phönizischen Inschrift, das allerdings nur Personennamen enthält: „. Sohn des Abd(osir), . des Sohnes des (A)bdelim, des Sohnes des Aris ., der Schreiber (הספ[ר]), und Baal “ (Clermont-Ganneau, Rapports sur une mission en Palestine et en Phénicie entreprise en 1881, in den Archives des missions scientifiques et littéraires, Série III, Bd XI, Paris 1885, S. 173).

Wenn 1 Kg 20, 23 (vgl. v. 28) die von Ahab im Gebirge geschlagenen Aramäer die „Götter“ der Hebräer für „Berggötter“ erklären, so zeigt dies, daß den Aramäern oder doch dem Erzähler des Königsbuches die Vorstellung von bergbewohnenden Gottheiten geläufig war.

Wahrscheinlich ist babylonisch die Jes 14, 13 dem König von Babel in den Mund gelegte Vorstellung von einem Berge der (Götter-)Versammlung im äußersten Norden, wie auch Ezechiel (c. 28, 14. 16) von einem durch den Cherub bewachten „Götterberg“ redet (vgl. die Übertragung der Vorstellung vom Berge des „Nordens“ auf den Zion Pf 48, 3). Mit voller Sicherheit ist der babylonische Ursprung dieser Vorstellung noch nicht nachgewiesen; es wäre nicht unmöglich, daß hier eine Herübernahme der persischen Vorstellung von dem im Norden befindlichen Götterberg Albordsch vorliegt. Man hat freilich neuerdings das Prototyp des Versammlungsberges im Buche Jesaja auf assyrischem oder auch auf babylonischem Boden zu finden geglaubt. Nach Friedr. Delitzsch (Wo lag das Paradies? 1881, S. 117—122) wäre in der Jesaja-Stelle gemeint der „große Länderberg“, in dessen Behausung nach der Khorsabad-Inschrift Sargons die Götter Ea, Sin, Samas, (Nabu), Raman, Ninib und ihre Gemahlinnen geboren wurden. Fr. Lenormant (La magie chez les Chaldéens, Paris 1874, S. 156—163; Les origines de l'histoire Bd II, 1, Paris 1882, S. 120—138) hält ebenfalls den „großen Länderberg“ für den „Versammlungsberg“ des Buches Jesaja und identifiziert ihn mit dem Berge des Ostens in der babylonischen Kosmologie. Nach Jensen [Kosmologie der Babylonier 1890, S. 201—212: „Der (große) Länderberg und der (große) Berg des Sonnenaufgangs“; vgl. S. 185—195: „Das Berghaus und das Gedeihhaus (Ikur und Išara)“] ist dagegen mit dem „Länderberg“ kein einzelner Berg gemeint, sondern die als Berg gedachte Erde, und es würde dann ein Zusammenhang des „Länderbergs“ mit dem „Versammlungsberg“ des Buches Jesaja nicht bestehen, ebensowenig mit dem Albordsch. Jedenfalls kennt die babylonische Kosmologie keinen Götterberg, den sie im Norden der Erde gedacht hätte. Der Zusammenhang des „Länderbergs mit dem als Aralû bezeichneten Totenreich (f. Delitzsch a. a. O.; Alfr. Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode 1887, S. 121—126: „Die Vorstellung vom 'Berge der Versammlung'“; vgl. S. 60 f.) mag hier dahingestellt bleiben; er wird von Jensen (S. 230 ff.) bestritten. Jensen seinerseits (S. 22 f. Anmkg.) versteht den nördlichen Versammlungsberg des Buches Jesaja als eine Nachbildung des als Berg gedachten Nordpols am Himmel (vgl. Zimmern bei Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895, S. 132, Anmkg. 7). Dann hätte sich, wenn Jes 14, 13 wirklich eine babylonische Vorstellung wiedergiebt, auf babylonischem Boden aus der ursprünglichen Vorstellung vom Himmel als dem Wohnort der Götter die andere von ihrem Wohnen auf einem für den Himmel substituierten hohen Berg entwickelt. Die in Etagen aufgeführten Turmbauten der babylonischen Tempel (f. über den Turmbau des Nebo-Tempels Ezida: Alfr. Jeremias, A. Nebo in Roschers Lexikon der Mythologie III, K. 52 ff. [1898]) müssen nicht gerade Nachbildungen eines auf der Erde befindlichen Götterbergs sein, sondern können auf das Wohnen der Götter in der Himmelshöhe verweisen. Dann ist aber der Himmel als ein Berg gedacht. Ebenso kommt hier in Betracht das babylonische Epitheton der Götter šadû, so in der Bezeichnung des Gottes Bil als šadû rabû (Delitzsch, Assyr. HW. s. v.). Das Wort šadû scheint hier nichts anderes zu sein als dasselbe Wort in der Bedeutung „Berg“ (Jensen a. a. O., S. 207 f.;

Hommel, Die Altisraelitische Überlieferung 1897, S. 109), verweist also irgendwie darauf, daß die Gottheit als Berg oder als auf einem Berge wohnend vorgestellt wurde, mag nun an den Himmel oder an einen bestimmten Berg (vgl. A. Jeremias, Leben nach dem Tode, S. 69, Anmkg. 2), oder an die als Berg vorgestellte Erde (Jensen) dabei zu denken sein. — Nach allem liegt also vielleicht auf babylonischem Boden nicht ein ursprünglicher Zusammenhang von Gottheit und Berg vor; aber sei es aus der Vorstellung des Himmels, sei es aus der der Erde als eines Berges hat sich jene Kombination entwickelt. Anders wurzelt bei den indogermanischen Völkern die Vorstellung vom Götterberg des Nordens in dem Vorhandensein eines wirklichen, im Norden oder Nordosten gelegenen Gebirges. Aber auch die Babylonier kennen einen Berg des Ostens, den sie mit den Göttern der aufgehenden Sonne zusammenstellen (Jensen a. a. O., S. 236 ff.). — Auf die Frage, inwieweit der „hohe Norden", der Sitz des Lichtkönigs, bei den Mandäern (s. Brandt, Die Mandäische Religion 1889, S. 69 ff.) und die sieben Berge des Buches Henoch, von denen der mittlere bis in den Himmel reicht, „wie der Thron Gottes" (c. 18, 6 ff.; 24, 2 f.), mit babylonischen oder aber mit persischen Vorstellungen in Zusammenhang stehen, kann hier nicht eingegangen werden (vgl. über die assyrisch-babylonischen Vorstellungen und ihre Weiterbildungen v. Andrian S. 261 ff.).

Noch andere im AT nicht genannte bestimmte Berge finden sich in spätern Quellen als bei semitischen Völkern heilig gehalten erwähnt. Vielfach bezeugt ist der Kultus auf zwei Bergen des Namens Kasios (Kassios), der eine an der syrischen Küste bei Antiochia gelegen, der andere zwischen Syrien und Ägypten bei Pelusion (s. die Belege in m. Studien II, S. 238 ff.). Das Heiligtum auf dem Berge bei Pelusion war vermutlich von syro-phönizischen Seefahrern begründet. Mit dem vermeintlichen Gottesnamen קציו in nabatäischen und hauranischen Inschriften (s. A. Edom Bd V, S. 166 f.) hat der Name der beiden heiligen Berge vielleicht nichts zu thun; freilich könnte dieser menschliche Personname ursprünglich ein Gottesname und dann der Name des heiligen Berges sein. Über den Berg Ḳasjûn bei Damascus (Studien II, S. 239, Anmkg. 1) vgl. v. Andrian S. 284. Abgebildet wird der „Zeus Kasios" auf Münzen von Seleukia in Pierien unter dem Symbol eines Steines, aufgestellt in einem Tempel, über dem ein Adler schwebt, der Vogel des Sonnen- oder Himmelsgottes. Der Dienst des Kasios wurde von phönizischen Kolonisten nach der Insel Korkyra verpflanzt, wo bei Kassiope ein Tempel des Jupiter Cassius stand. Der Name des Gottes Kasios ist enthalten in dem Namen Cassiodorius (Renan, Histoire du peuple d'Israël, Bd I, Paris 1887, S. 186). — Der Name eines Vorgebirges am Libanos *Θεοῦ πρόσωπον* bei Strabo (XVI, 2, 15 f.), das heutige Ras esch-Schakka (Pietschmann, Geschichte der Phönizier 1889, S. 45 f.), verweist auf ein daselbst befindliches Heiligtum, vgl. Penu-El „Antlitz Gottes" Gen 32, 31 f. Vielleicht ist die Benennung Pen-Baal, „Antlitz Baals", für die karthagische Göttin „Tanit" mit Halévy daraus zu erklären, daß die Göttin ursprünglich auf einem Vorgebirge dieses Namens verehrt wurde (s. A. Astarte Bd II, S. 151, 7 ff.). In phönizischen Kolonialländern werden eine Reihe von Vorgebirgen genannt, denen Gottesnamen beigelegt sind; doch ist der phönizische Ursprung dieser Benennungen nicht überall so deutlich wie in dem Namen des sicilischen Heraklea, das auf Münzen „Vorgebirge des Melkart" (רש מלקרת) genannt wird (die Belege: Studien II, S. 245 ff.). — Der karthagische Saturnus Balcaranensis ist zweifellos entstanden aus בעל קרנים „Baal des Doppelhorns", d. h. der Doppelhöhe (s. F. G. Moore in dem Journal of Biblical Literature 1898, S. 157). — Über den heiligen Berg *Βραθύ* (?) bei Philo Byblius s. m. Studien II, S. 197 235. 247. — Noch aus später Zeit ist Bergkultus in Syrien bezeugt: eine nachchristliche Inschrift bei Saida ist dem *Ζεὺς ὄρειος* gewidmet, und auf verschiedenen Bergen Syriens hat man gottesdienstliche Bildwerke gefunden. Jakob von Sarug gedenkt der Götzentempel auf den Hügeln, und En-Nedîm berichtet von den Sabiern, daß sie Sonne und Planeten auf einem Berge verehrten. Die noch bestehende syrische Sekte der Nosairier, die viel altes Heidentum bewahrt hat, wählt vorzugsweise Bergspitzen zu Orten der Anbetung.

Der von Kaiser Heliogabal nach Rom verpflanzte syrische deus Sol Elagabal scheint ein Berggott gewesen zu sein. Jedenfalls ist der Name zu erklären aus אֱלָהּ „Gott" und גְּבַל. Mit dem zweiten Bestandteil kann ein Ort Gebal gemeint sein, etwa das phönizische Byblos, woher der Gott von Emesa ursprünglich stammen könnte, oder das Wort ist die Bezeichnung des Berges (גבל). Die letztere Annahme ist wahrscheinlicher, da das Bild des Gottes ein konischer Stein war, der ein Abbild des heiligen Berges sein möchte. — Der Zeus Atabyrios, der auf einem Berge der Insel Rhodos und auf einem sicilischen

Berge verehrt wurde, ist zweifellos der von phönizischen Kolonisten dorthin verpflanzte Gott eines Berges Tabor, wahrscheinlich des bekannten Berges in Palästina, den Josephus und Septuaginta (Ho 5, 1) Ἰταβύριον nennen.

Ob der Name des arabischen Gottes Dusares, Dhu-lScharâ (ذو الشرى, s. über ihn Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2], 1897, S. 48 ff.) mit dem Bergnamen Scherâ (الشراة) zusammenhängt, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls aber kennen auch die Araber, abgesehen vom Sinai, heilige Berge, deren Bedeutsamkeit späterhin aus der Geschichte Muhammeds begründet wurde (Studien II, S. 250 f.). Der Name des arabischen Gottes Wadd wird von den Arabern teilweise als der Name eines Berges erklärt (Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber 1863, S. 61). Der Gott Jaghuth scheint seinen Sitz ursprünglich gehabt zu haben auf einem Hügel in der Nähe der Stadt Gurasch (Wellhausen S. 20 f.). Nach Ibn al-Kalbi war der Götze „al-Fals ein roter Vorsprung in der Mitte des Berges Aga, von menschenähnlichem Aussehen" (Wellhausen S. 51 f.). Der Name eines Berges Rammân im Lande der Tajji (Wellhausen, Reste[1], 1887, S. 7) könnte etwa mit dem aramäischen Gottesnamen (s. A. Rimmon) zusammenhängen. Über den Berg Kâf, Studien II, S. 251 f. ausführlicher v. Andrian S. 284 ff.

2. Heilige Berge bei den Hebräern. Auch den Hebräern waren bestimmte Berge heilig. So vor allem der „Gottesberg" Sinai oder Horeb. Aus seiner Bedeutung geht deutlich hervor, daß die Hebräer die Vorstellung von heiligen Bergen schon bei ihrer Einwanderung in Kanaan mitbrachten (vgl. oben § 1). Andere Berge übernahmen sie als heilige von den frühern Bewohnern Kanaans. So den Karmel (s. oben § 1), wo Elia opfert (die exilische Stelle Mi 7, 14 gehört wahrscheinlich nicht hierher, s. A. Haine Bd VII, S. 350,23 ff.). Der Tabor, vermutlich schon den vorisraelitischen Landesbewohnern ein heiliger Berg (s. oben § 1) scheint dies auch bei den Hebräern gewesen zu sein, da Ho 5, 1 von den Priestern die Rede ist, die dem Volk auf dem Tabor „ein ausgespanntes Netz" waren. Eben als Kultusort wird man diesen Berg in der Richterzeit für Heeresversammlungen gewählt haben (Ri 4, 6. 12. 14). Zu Davids Zeit pflegte man auf dem Ölberg anzubeten (2 Sa 15, 32; vgl. 1 Kg 11, 7). Davids Altar und später an dessen Stelle der jerusalemische Tempel standen auf dem höchsten Punkte der Davidsstadt, auf der Tenne Arawnas, und es ist bedeutsam, daß das jerusalemische Heligtum so gern als der „Berg" Zion ausdrücklich bezeichnet wird. Noch die Samaritaner hielten es notwendig, als Stätte ihres mit dem jerusalemischen rivalisierenden Tempels einen Berg, den Garizim, zu wählen.

Schon Abraham soll auf einem Berge, einem der Berge des Landes Moria, geopfert haben (Gen 22, 2). Die Erzählung spielte ursprünglich schwerlich auf den Tempelberg an, da sich Hinweisungen auf Jerusalem als Kultusort im jehovistischen Buche sonst nicht finden (anders Gen 14, 18—20). Der Tempelberg wird im AT nur ein einziges Mal in einer späten Stelle (2 Chr 3, 1) Moria genannt. Diesen Namen entlehnte man vielleicht eben jener Erzählung, wenn nicht etwa in dieser der Name Moria für einen andern, wahrscheinlich einen ephraimitischen, heiligen Berg substituiert worden ist. An die Erzählung wird als eine gebräuchliche Redewendung die Aussage geknüpft, daß „Jahwe auf dem Berg erscheint" (v. 14). — Deutlich ist an ein bestimmtes Bergheiligtum zu denken bei dem Opfer Jakobs auf dem Gebirge Gilead (Gen 31, 54); zu Mizpa (Gileads), wie die Stätte von Laban genannt wird (v. 49), bestand in späterer Zeit ein Jahweheiligtum (s. unten § III, 1 a und b). Vgl. auch den, wie es scheint, auf einem Berge gelegenen Altar Abrahams bei Betel (Gen 12, 8: „nach dem Berge"). — Die Angabe, daß die Patriarchen auf bestimmten Bergen geopfert hätten, beruht ebenso wie die Kombination bestimmter heiligen Bäume (s. A. Haine) oder Brunnen mit den Patriarchen, auf der Anschauung, daß diese Kultusstätten alt seien. Sie wurden von den Hebräern bei ihrer Einwanderung schon vorgefunden (vgl. Ri 6, 25 f.). Deshalb führte die hebräische Tradition sie zurück auf die nach ihrer Darstellung vormals in Kanaan hausenden Patriarchen.

Neben dem Sinai kommen in der Geschichte Moses noch andere Berge als Stätten heiliger Handlungen vor: auf dem Gipfel eines Hügels betet Mose um den Sieg Israels über Amalek (Ex 17, 9 ff.). Mose giebt den Befehl, bei der Einwanderung in Kanaan auf dem Berg Ebal einen Altar zu errichten und vom Garizim den Segen zu erteilen (Dt c. 27; vgl. Jos 8, 30 ff.).

Daß Aaron auf dem Berge Hor stirbt (Nu 20, 22 ff.), Mose auf dem Nebo (Dt 34, 5; vgl. Stade S. 453), hängt zweifellos zusammen mit der Vorstellung von der Heiligkeit der Berge. Daraus kann man aber kaum entnehmen, daß „die Gräber gern auf Anhöhen angelegt wurden" (Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel 1892, S. 58 f.), was damit zusammenhängen soll, daß eben die Gräber heilige Stätten waren (vgl. Stade S. 450 f.). Mose wird vielmehr in einem Thal im Lande Moab bestattet (Dt 34, 6). Sonst ist im AT, so viel ich sehe, deutlich doch nur 2 Kg 23, 16 die Rede von Gräbern auf einem Berge, nämlich zu Betel. Jer 7, 29 sind die Kahlhöhen, wo Klage erhoben werden soll, schwerlich genannt als Gräberstätten, sondern als die Orte des Götzendienstes (Jer 3, 21). Aber bei den Beduinen genießt allerdings das Grab auf einem Berg einen Vorzug (J. Wetzstein, Reise in den beiden Trachonen und um das Haurân-Gebirge, in der Zeitschrift für allgemeine Erdkunde, NF Bd VII, 1859, S. 134 f. 144; vgl. die Deutung der israelitischen Bamot als Prophetengräber bei den Muslimen, Wellhausen, Reste², S. 15 f., Anmkg. 4). Möglicherweise hat sich in dem von Aarons und Moses Tod Erzählten doch eine Erinnerung erhalten dieser einstmals vielleicht auch bei den Hebräern herrschenden Vorstellung.

In der Zeit der Seßhaftigkeit Israels kommen neben den schon genannten ganz besonders als heilig geltenden Bergen noch andere als Kultusstätten vor: Gideon erhält von Jahwe den Befehl, auf der Spitze einer Bergfeste einen Altar zu erbauen (Ri 6, 26), und die Bewohner von Kirjat-Jearim bringen die Lade Jahwes in das Haus Abinadabs „auf dem Hügel" (1 Sa 7, 1). Auch das Heiligtum von Gibeon (s. unten § III, 1 a) lag auf einem Berge. Das ergiebt sich nicht nur aus dem Namen des Ortes, sondern 2 Sa 21, 6 ist gewiß mit Thenius, Wellhausen, Driver, Poels (Sanctuaire, S. 16 f., Examen, S. 212), H. P. Smith statt bĕḥîr zu lesen nach v. 9 bĕ-har „auf dem Berge Jahwes" und dann wahrscheinlich „Gibeon" statt „Gibeat Sauls" (Wellhausen, Driver, Budde, Löhr, H. P. Smith; eine andere, der Sache nach auf dasselbe hinauskommende Verbesserung bei Schlatter a. a. O., S. 80 Anmkg.). Auf dem heiligen Berge, „vor dem Angesicht Jahwes" wurde von den Gibeonitern die Kreuzigung der Sauliden vollzogen. — Nach Dt 33, 19 laden die Stämme Sebulon und Isaschar Völker „nach dem Berge", und sie „opfern dort Opfer der Gerechtigkeit" Man wird hier, wenn der von LXX abweichende masoretische Text richtig ist, an irgend ein Bergheiligtum zu denken haben; es bleibt zweifelhaft, an welches. — Ri 11, 40 ist wohl die Meinung, daß die Töchter Israels, die „gingen", um die Tochter Jephtas zu preisen, sich auf die Berge um Mizpa begaben, wo die Tochter Jephtas mit ihren Gespielinnen ihre Jungfrauschaft beweint hatte (v. 37). Das mag dann darauf verweisen, daß ursprünglich die Opferung der Jungfrau als auf einem der Berge vollzogen gedacht wurde (R. Smith S. 490).

Der Kultus auf Bergen und Höhen, beruhend auf der Natur des Gottes der alten Hebräer als eines Himmelsgottes, konnte unter den Resten des Naturdienstes bei der Vergeistigung der israelitischen Religion seit der Mosaischen Zeit am unbedenklichsten beibehalten werden, da gerade jene ihm zu Grunde liegende Vorstellung der Anknüpfungspunkt wurde für die Umwandlung des alten mit dem Naturleben verwachsenen Stammesgottes in den über die Erdwelt schlechthin erhabenen Gott Moses und der Propheten. Aber in der spätern Königszeit wurden, wie die heiligen Stätten unter Bäumen (s. A. Haine), so auch die Berge und Hügel mehr und mehr dem Götzendienst überlassen, indem der Jahwedienst daselbst sich mit Heidnischem vermengte. Der reine Jahwekultus hatte späterhin seine ausschließliche Stätte im jerusalemischen Heiligtum. Von Propheten und Geschichtschreibern werden als Orte des Götzendienstes insbesondere Berge und Hügel genannt (Ho 4, 13; Jer 2, 20; 3, 6. 23; 17, 2; Ez 6, 13; 18, 6. 11 ff.; 20, 28; 22, 9; Jes 57, 7; 65, 7; 1 Kg 14, 23; 2 Kg 16, 4; 17, 10; 2 Chr 28, 4). Nach Jer 3, 2 (vgl. v. 21; c. 7, 29 und „Hügel im Felde" c. 13, 27; auch Nu 23, 3) scheint man besonders „Kahlhügel" zum Kultus gewählt zu haben — gewiß deshalb, weil daselbst der Aufblick zum Himmel, der Wohnstätte der Götter, frei war.

II. Die Bāmôt. Die Kultushöhe und weiterhin das Heiligtum überhaupt wird im AT mit dem Worte בָּמָה bezeichnet, das, außerhalb der Kultussprache nur in poetischer Rede vorkommend, ohne Zweifel „Höhe" bedeutet; denn in poetischen Stücken wird es von irgendwelchen Berghöhen (Nu 21, 28; Dt 32, 13; Mi 3, 12 und Jer 26, 18 [l. an beiden Stellen lĕ-bāmat LXX, so Wellhausen zu Mi 3, 12] und sonst), von Wolkenhöhen (Jes 14, 14) und von den Höhen des Meeres (Hi 9, 8) gebraucht. Dagegen kann במותם Ez 43, 7 nicht den Grabhügel bezeichnen, sondern muß nach dem Zusammenhang verstanden werden: „in ihrem Tode", falls man es nicht (mit Cornill

z. d. St.) umstellen und dann von den kultischen Bamot verstehen will. Keinenfalls ist Jes 53, 9 in dem vielleicht verderbten Texte für במתיו an die Ableitung von bāmāh zu denken und dies vom Grabhügel zu verstehen. Aber gegenüber der an andern Stellen deutlichen Bedeutung „Höhe“ für bāmah kann eine andere dem Worte beigelegte Bedeutung („Hag“ = „abgesperrter Platz“, Fr. Böttcher, Thenius) nicht in Betracht kommen, und die Septuaginta war im Rechte, wenn sie (wo sie nicht βάμα oder ἀβαμά stehen ließ und mit Ausnahme des Pentateuchs, wo dafür στήλη) das Wort übersetzte mit ὑψηλή, ὑψηλόν, ὕψος, βωμός (daneben stellenweise noch anders, s. bei Allen S. 381) wie die Vulgata durch excelsum.

Ein zugehöriger Verbalstamm läßt sich in keinem semitischen Dialekt nachweisen; das hebräische Wort mit festem ā scheint einen Stamm במ vorauszusetzen. Außerhalb des ATs kommt das Nomen auf dem Denkstein des moabitischen Königs Mescha vor (במת). Es ist auf dem Steine von „dieser Bama“ die Rede; also entweder wird der Stein für sich allein oder auch der Altar oder das Heiligtum, zu dem er gehörte, so bezeichnet. Nach den Erwähnungen der moabitischen Bamot im AT war nämlich dies Wort auch bei den Moabitern Bezeichnung des Opferortes. Nach Jes 15, 2; 16, 12; Jer. 48, 35 dienten die Moabiter ihren Göttern auf den Bamot; vgl. den moabitischen Ort Bamot-Baal, wo Bileam Altäre erbauen läßt und mit Balak Opfer darbringt, Nu 22, 41; 23, 1 f., dazu Jos 13, 17 und den moabitischen Ortsnamen Bamot Nu 21, 19 f. Daß das Wort bāmāh in der Kultussprache noch anderer Völkerschaften Kanaans gebräuchlich war, geht doch wohl daraus hervor, daß an verschiedenen Stellen des ATs von den Bamot kanaanitischer (Nu 33, 52; 1 Kg 11, 7; 2 Kg 17, 11; 23, 13) oder „fremder“ Götter (Jer 32, 35) die Rede ist. Vielleicht ist das Wort bāmāh enthalten in dem heutigen Namen des alten Tempelhügels von Kition auf Cypern, Bambula, etwa entstanden aus bāmat-Baʿal (s. A. Baal Bd II, S. 337, 14 ff.). Im Assyrischen bedeutet bamâtu, fast nur im Plural bamâti vorkommend, die Gebirgshöhe im Gegensatz zum Thale (Delitzsch, Handwörterb. s. v.). Das syrische בימא der Peschitto ist dem griechischen βῆμα nachgebildet. Daß das Wort aus der Kultussprache eines arischen Volkes entlehnt worden sei (vgl. βῆμα, βᾶμα, βωμός, Gesenius, Thesaurus I, 188) ist unwahrscheinlich, da es nicht nur von den Kultushöhen gebraucht wird.

Daß die Bamot ursprünglich wirkliche Anhöhen waren, ist deutlich nicht nur aus der Bedeutung des Wortes außerhalb der Kultussprache sondern auch daraus, daß geredet wird vom Hinaufsteigen auf die Bamot wie vom Herabsteigen von ihnen (Jes 15, 2; Jer. 48, 35; 1 Sa 9, 13 f. 19. 25; 10, 5) und daß Ez 20, 28 f. בָּמָה und גִּבְעָה „Hügel“ als Synonyma gebraucht werden; vgl. noch Ez 16, 24 f. 31. 39, wo רָמָה „Erhöhung“ offenbar dasselbe bedeutet, was sonst בָּמָה (v. 16). Die auf den Hügeln gelegenen „Getreidetennen sind wohl zugleich die Bamoth, ganz passend wegen der nahen Beziehung zwischen Ernte und Gottesdienst“ (Wellhausen, Kleine Propheten[1], 1892 zu Ho 9, 1). Die Tenne Arawnas, die David zum Orte des Heiligtums erwählte, war dann wohl schon als Tenne eine heilige Stätte.

Da bei den Westsemiten Berge zweifellos seit uralter Zeit als heilig angesehen wurden, wird die Sitte, auf einer Anhöhe vor der Stadt zu opfern, mit diesem alten Glauben zusammenhängen. Gewiß ist die Sitte nicht erst später aus praktischen Rücksichten entstanden, wie R. Smith annimmt. Er denkt sie zu der Zeit aufgekommen, als beim Opfer statt der Schlachtung die Verbrennung des Opfertiers der Hauptakt der Opferhandlung geworden sei; die kahle, unbesuchte Hügelspitze über der Stadt habe sich als der geeignetste Platz für die Verbrennung dargeboten und habe erst durch den Vollzug dieser Handlung den Charakter einer heiligen Stätte erlangt. Auch wenn eine praktische Rücksicht bei der Bestimmung der „Höhen“ zu Opferstätten obgewaltet haben sollte, würde doch die Lage dieser Opferstätten an die heiligen Berge erinnert und eben dadurch dem Orte selbst den Charakter der Heiligkeit verliehen haben.

Wenn von Bamot in Thälern die Rede ist (Jer 7, 31; 19, 5; vgl. v. 2; 32, 35; Ez 6, 3), so kann dabei nur etwa an künstliche Hügel gedacht werden, oder auch das Wort bezeichnet hier in weiterm Sinn ein Heiligtum, einen Altar oder einen den Berg nachahmenden Steinkegel nach Art der konischen Heiligtümer, die auf phönizischen Münzen abgebildet sind. Ebenso wird es sich verhalten mit den Bamot in Städten (2 Kg 17, 9; 23, 5). Vollends konnte die Bama im Stadtthor (2 Kg 23, 8; vgl. A. Feldgeister Bd VI, S. 2, 48 ff.) nicht ein Hügel sein, und Ez 16, 16 ist die Rede von zeltartigen, aus Teppichen und Gewändern angefertigten Bamot (vgl. 2 Kg 23, 7). Nur auf irgendwelche künstlichen Heiligtümer paßt es ferner, wenn vom Vertilgen und

Zerstören der Höhen die Rede ist (Le 26, 30; Nu 33, 52; Ez 6, 3; 2 Kg 21, 3), ebenso vom Niederreißen (2 Kg 23, 8. 15; 2 Chr. 31, 1; vgl. Ez. 16, 39) und Verbrennen (2 Kg 23, 15); auch werden Bamot „gemacht" oder „gebaut" (Jer 7, 31; 19, 5; 32, 35; 2 Kg 23, 15 u. a. St.; ebenso auf dem Mescha-Steine). Weiter nötigt zur Unterscheidung der Bama von dem heiligen Berg oder Hügel die Erwähnung der Bamot auf Bergen oder Hügeln (Ez 6, 3; 1 Kg 11, 7; 14, 23 u. a. St.; 2 Chr 21, 11 ist mit LXX statt „auf den Bergen" zu lesen: „in den Städten"). Ferner gab es Bamot unter Bäumen (1 Kg 14, 23). Das Wort במה wird also in weiterm Sinne von Heiligtümern gebraucht und ist dann kürzerer Ausdruck für „Höhenhäuser" (1 Kg 12, 31; 13, 32; 2 Kg 17, 29; 23, 19). An einen bloßen Altar (Ugolinus K. 588) ohne Sacellum kann man wenigstens nicht überall denken, da der Altar von der Bama unterschieden wird (2 Kg 18, 22 = Jes 36, 7; 2 Kg 23, 15; 2 Chr 14, 2; 31, 1). Nach Van Hoonacker (Zorobabel et le second temple, Gand 1892, S. 106 f.) ist Esr 3, 3 באימה zu verstehen als das syrische בימא oder באימא, d. i. das hebräische bāmāh, und es wäre hier davon die Rede, daß die Völkerschaften, die Jerusalem umgaben, auf den Fundamenten des alten Brandopferaltars eine Bama errichtet hatten, an deren Stelle Josua und Serubabel den neuen Brandopferaltar auf den alten Fundamenten hergestellt hätten. Hier wäre dann deutlich die „Bama" nichts anderes als ein Altar. Der Gebrauch der aramäischen Wortform in dem sonst hebräischen Kontext wäre einigermaßen auffallend; überdies ist syrisches בימא nichts anderes als das griechische βῆμα. Aber die Erklärung von באימה „in Schrecken" ist freilich wenig befriedigend (s. dazu Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas, S. 419 f.).

Von künstlichen Hügeln als Bamot ist nirgends ausdrücklich die Rede; sie werden indes wahrscheinlich gemacht durch das Vorhandensein künstlicher Hügel als Kultusstätten bei andern Völkern und durch Ez 16, 24 f. 31, wo die Rede ist vom Errichten und Bauen einer רָמָה „Erhöhung" an allen Straßen und Straßenecken, da hier im Zusammenhang ר' nicht wohl etwas anderes sein kann als בָּמָה v. 16. Alte Stein-Altäre (bisher 8 an Zahl), aus teils behauenen, teils unbehauenen Steinblöcken aufgebaut oder auch aus dem lebendigen Felsen gehauen, glaubt man neuerdings in der Gegend zwischen Jalo, dem alten Ajalon, und Sara, dem alten Zora, also im Grenzland Judas, aufgefunden zu haben. Sie liegen alle in Thälern, nicht auf Anhöhen (s. Greene a. a. O.; zwei dieser „Altäre" wurden schon beschrieben von Schick, ZdPV X, 1887, S. 140 ff.). Sie gehören zu den sogenannten Schalensteinen. Auf palästinischem Boden hat man auch sonst noch Schalensteine gefunden, d. h. Steine mit schalenartigen Aushöhlungen. Diese Steine haben teilweise die Form eines Tisches (Dolmen). Es ist wohl möglich, daß die Schalen dem Kultus dienten, etwa der Aufnahme von Trankopfern. Zum Teil bezeichnen die Schalensteine vielleicht Grabstätten (Guthe, Schalensteine in Palästina und im AT, ZdPV XIII, 1890, S. 123—132). — Renan (Mission de Phénicie, Paris 1864, S. 691 f.) glaubte an einem auf einem Hügel gelegenen Orte Malkieh auf dem Wege von Deir Kanun Ras el-Ain nach Kleile in der Landschaft von Tyrus, etwa im Stammgebiet Ascher, alte künstliche Bamot zu erkennen in drei langgestreckten Erhöhungen mitten zwischen Ruinen.

III. Die Bamot im Verhältnis zur Stiftshütte und zum Tempel.

1. Das jehovistische Buch und die ältern Geschichtsbücher.

a) Der Höhendienst bis auf Salomo. In der ältern Zeit war der Kultus auf den Bamot, d. h. an verschiedenen, meist hochgelegenen Orten hin und her im Lande (in diesem spätern weitern Sinne „Heiligtümer" ist im Folgenden von den „Höhen" die Rede), allgemein bei den Israeliten verbreitet. Erst der Salomonische Tempel wurde Anlaß der Beschränkung des Kultus auf einen einzigen Ort, und so viel darf als sicher gelten, daß die in dem Cäremonialgesetz der mittlern Bücher des Pentateuchs, im sogenannten Priesterkodex, gegebene Darstellung, wonach der Kultus an einem einzigen Orte (vor der Stiftshütte) zu vollziehen ist, vor dem Bestehen des jerusalemischen Tempels nicht aufgekommen ist. Vor dem Tempelbau und noch nachher opfern Männer, von denen man die Verletzung einer bestehenden Ordnung nicht erwarten kann, wie z. B. Samuel und Elia, an verschiedenen Orten, wo sich weder die Stiftshütte noch der Tempel befindet. (Schon Ugolinus K. DLIX: nescio quo jure non solum ceteri Israelitae, sed sanctissimi quoque viri, qui sacerdotali ministerio non erant insigniti, extra tabernaculum ubivis locorum in Palaestina sacrificare potuerint.) Auch konnte die Forderung der Kultuscentralisierung erst aufkommen dadurch, daß die Mehrheit der Kultusorte sich unter besondern Umständen als unstatthaft erwies; denn in dem Wesen der Jahwereligion ist die Einheit des Kultusortes nicht gegründet. Deshalb ist unhaltbar

die ältere Anschauung (bei Solchen, welche Priorität der priesterlichen Schrift des Pentateuchs vor dem jehovistischen Buch annehmen, Riehm, Bleek u. A.), die in der Mosaischen Zeit an die Stiftshütte geknüpfte Forderung eines einzigen Kultusortes sei späterhin in Vergessenheit geraten, oder man habe sie als nur für die Zeit des Wüstenzugs geltend angesehen. Unbegreiflich aber ist, wie de Wette u. A. jene in der Voraussetzung eines einzigen Kultusortes in der ganzen priesterlichen Schrift implicite enthaltene Forderung eines solchen (neben der direkten Forderung c. 17) verkennen konnten (s. unten § 3). — Unstatthaft fand man die Bamot erst in der spätern Königszeit um der an den vielen Orten nicht zu kontrolierenden Vermischung des Jahwedienstes mit dem Götzendienst willen. Auch brachte die Mehrheit der Kultusorte die Gefahr, den einen Gott Jahwe nach den verschiedenen Orten seiner Verehrung in eine Mehrheit von Göttern zu verwandeln. Dagegen bot der jerusalemische Tempel, dessen Priesterschaft bis gegen das Ende der Königszeit den Jahwedienst verhältnismäßig rein erhalten haben muß, die beste Möglichkeit einer Kontrole, und die Beschränkung des Kultus auf diesen Tempel schloß die Vervielfältigung des einen Jahwe aus. Nur aus diesem Sachverhalt erklärt sich, daß dem Redaktor des Königsbuches, der von dem Höhendienst der nachsalomonischen Zeit mit ständigem verwerfenden Urteil berichtet, in der Zeit vor dem Tempelbau der Höhendienst unanstößig ist 1 Kg 3, 2: „Das Volk opferte auf den Höhen, denn damals war noch kein Haus dem Namen Jahwes gebaut". Ebensowenig wie die Erzähler des Samuelisbuchs nahm auch sein Redaktor an dem Höhendienst Samuels und seiner Zeitgenossen Anstoß.

Daß in der ältern Königszeit das Gebot, nur an einem einzigen Orte zu opfern, nicht bestand, geht besonders deutlich daraus hervor, daß die Erzähler des jehovistischen Buches, von denen keiner der vorsalomonischen Zeit angehört haben kann, die Patriarchen, jene Vorbilder israelitischer Frömmigkeit, unbedenklich an verschiedenen Orten Kanaans, die uns in spätern Zeiten als Höhenorte wieder begegnen, Opfer darbringen lassen. Was diese Erzähler als patriarchalische Sitte schildern, war ohne Zweifel zu ihrer eigenen Zeit legale Kultusübung. Unter den heiligen Bäumen von Hebron, Sichem und Beersaba pflegen Abraham, Isaak und Jakob des Kultus (s. A. Haine). In der Nähe von Betel (Gen 12, 8; 13, 4) erbaut Abraham einen Altar. Auf einem Berge des Landes Moria (s. oben § I, 2) bringt Abraham das Ersatzopfer für Isaak (Gen. c. 22), auf dem Gebirge Gilead Jakob mit Laban das Bundesopfer dar (Gen 31, 54). Zu Betel gelobt Jakob die Gründung eines Heiligtums (Gen. 28, 22) und errichtet einen Altar (ursprünglich war wohl von einer Mazzeba die Rede, Wellhausen, Prolog.³, S. 30; Dillmann z. d. St.) zu Sichem (Gen 33, 20), wo schon Abraham geopfert hatte (Gen 12, 6 f.). Diese Stätten, an denen die Patriarchen geopfert haben sollen, sind als die ältesten Heiligtümer Israels anzusehen (s. oben § I, 2).

Mose selbst erbaut einen Altar nach dem Sieg über Amalek (Ex 17, 15); er giebt das Gebot, auf dem Berg Ebal einen Altar zu erbauen (Dt 27, 5 ff.), und Josua führt es aus (Jos 8, 30 f.), ohne daß doch an beiden Stellen die Stiftshütte stand; von Josua wird weiter der Baum zu Sichem als heilige Stätte anerkannt (Jos 24, 26; vgl. v. 1) — Angaben, die sämtlich dem jehovistischen Buch angehören, während die priesterliche Schrift konsequent von heiligen Orten neben der Stiftshütte schweigt. Deutlich nimmt ferner die Einleitung, die dem ältesten Gesetzkodex, dem im jehovistischen Geschichtsbuch aufgenommenen sogenannten Bundesbuch (Ex 21, 1—23, 19), vorangestellt ist, eine Mehrheit von Altären Jahwes an verschiedenen Orten als zu Recht bestehend an (Ex 20, 24). Es ist durchaus willkürlich, die Bestimmung Ex 20, 24 auf den culte populaire domestique ou privé (Van Hoonacker S. 27 ff.) zu beschränken; vielmehr ist darin ganz allgemein die Rede von Altären, auf denen der mit „du" angeredete Israelit seine Opfer überhaupt darbringt (was auch Van Hoonacker nicht entgangen ist, der deshalb an der Integrität des Textes zweifelt). Auch das Bundesbuch selbst setzt eine Mehrheit von Heiligtümern voraus, indem es die Entscheidung selbst unbedeutender Rechtsstreitigkeiten „vor Elohim", d. h. am Heiligtum, verlangt (c. 22, 7 f.). Jene Stiftshütte mit dem Anspruch der einzigen legalen Kultusstätte, wie sie nur in der priesterlichen Schrift beschrieben wird, hat in der Mosaischen Zeit nicht bestanden (Nöldeke, Kuenen, Wellhausen u. A.). Ein Orakelzelt, wie es im jehovistischen Buche beschrieben wird (Ex 33, 7 ff.), eine einfache Bedeckung der ohne Zweifel aus der Mosaischen Zeit stammenden heiligen Lade, mag man schon auf dem Wüstenzug umhergetragen haben (vgl. 2 Sa 7, 6); aber jenen Anspruch erhob es nicht.

Aus der Richterzeit wird von einer ganzen Reihe heiliger Orte mit vollster Unbefangenheit berichtet. Daß es verschiedene Heiligtümer mit verschiedenen heiligen Laden gegeben

habe (Vernes S. 28), ist allerdings nicht zu ersehen; vielmehr lassen sich die Angaben der Quellenschriften über eine heilige Lade verstehen, wie es jedenfalls die spätere alttestamentliche Zeit gethan hat, von den Wanderungen einer einzigen Lade, obgleich wir nicht im stande sind, ihre Aufenthaltsorte in eine ununterbrochen fortlaufende Verbindung zu bringen. Zum heiligen Orte gehörte nicht notwendig die heilige Lade als Zeichen der Gottesgegenwart; es genügte dazu ein Altar und neben ihm etwa die Mazzeba oder ein Gottesbild. Der Ort, wo sich die Lade befand, wird als das Hauptheiligtum, die eigentliche Wohnstätte Jahwes, gegolten haben.

Einige der bestehenden Heiligtümer waren Privatheiligtümer; an andern versammelte sich die gesamte Umwohnerschaft zum Opferdienst, noch andere wurden auch von fernher besucht. Gideon opfert auf einem Altar auf der Spitze der Bergfeste seines Wohnortes Ophra (Ri 6, 25 ff.), Manoah zu Zorea in Dan (Ri 13, 19 f.). Wer soviel aufzuwenden vermochte, bestellte zur Pflege seines Hausaltars einen Priester, wie jener Ephraimit Micha, der sein Heiligtum zunächst seinem Sohn und dann einem wandernden Leviten übergab (Ri c. 17); Ephod und Teraphim dieses Heiligtums dienten dem Jahwekultus (v. 3. 13; c. 18, 6). Die Daniter entführten das Gottesbild und den Leviten dieses Sacellums nach Lajisch und gründeten dort ein Heiligtum mit levitischer Priesterschaft; es blieb bestehen bis auf die Gefangenführung der Landesbewohner durch die Assyrer (Ri 18. 30 f.).

Zu „Bochim" bei Gilgal bringt das Volk Israel im Anfang des Aufenthaltes in Kanaan bei bestimmter Veranlassung Jahwe Opfer dar (Ri 2, 5). Die Angabe steht ganz vereinzelt; mit Poels (Examen, S. 84—117) kann man sie etwa ansehen, nicht als beruhend auf der Kunde von einem Heiligtum an einem so benannten Orte, sondern als eine aus dem Worte bokîm „weinende" frei gebildete Erzählung mit didaktischer Tendenz. — Sicherer sind andere heilige Orte bezeugt. Zu Mizpa in Gilead bestand zu Jephtas Zeit ein Heiligtum (Ri 11, 11). Es liegt kein Grund vor, in Ri 11, 11^{b} mit Poels (Examen, S. 82 f.) eine auf Mißverständnis beruhende Marginalbemerkung zu erkennen, sodaß dann das Heiligtum zu Mizpa in Gilead in Wegfall zu kommen hätte. Auch in dem westjordanischen Mizpa versammelte man sich „vor Jahwe" (Ri 20, 1; 21, 5; vgl. 1 Mak 3, 46). Ebenso fanden in der Richterzeit, wie es scheint, zu Betel gottesdienstliche Versammlungen und Orakelerteilungen statt: Ri 20, 18. 26; 21, 2; 1 Sa 10, 3. Man kann allerdings, da bêt-ʾēl die appellative Bedeutung „Gotteshaus" hat, zweifeln, ob die Bezeichnung in den angeführten Stellen als der Eigenname des bekannten Ortes oder nicht vielmehr in appellativem Sinne von irgend einem Heiligtum zu verstehen ist (so namentlich Poels, Examen, S. 14 ff., der an das Gotteshaus von ha-Mizpa denkt S. 23 [vgl. m. Studien II, S. 260] und dieses mit dem von Silo identifiziert S. 32). Wahrscheinlich sind in Ri c. 19—21 mit Budde (Die Bücher Richter und Samuel 1890, S. 150 ff.) zwei Quellen zu unterscheiden, von denen die eine Betel, die andere Mizpa als das Centralheiligtum nennt. — Zu Samuels Zeit wird eine Bama in der Nähe von Gibea erwähnt (1 Sa 10, 5); von diesem Heiligtum trug Gibea die Bezeichnung „Gibea Elohims" (vgl. 2 Sa 21, 6. 9, s. dazu oben § I, 2). Dagegen ist 1 Sa 10, 13 הבמה (von Poels, Sanctuaire, S. 40 beibehalten), jedenfalls zu emendieren (Thenius, Klostermann), vielleicht mit Wellhausen, Driver, Löhr, H. P. Smith in הביתה. — Zu Samuels Zeit opferte das Volk, auch Saul, zu Gilgal (1 Sa 11, 15; 13, 9; 15, 21; vgl. v. 33 und LXX v. 13). Zu Sauls Zeit war ferner in Nob ein Jahwe-Heiligtum mit ausgebildetem Kultus und zahlreicher Priesterschaft (1 Sa 21, 2 ff.; 22, 9 ff.). — Das bedeutendste Heiligtum war in alter Zeit Silo mit einem festen Gotteshaus oder Tempel und levitischer Priesterschaft (Ri 18, 31; 1 Sa c. 1 ff.; vgl. Ri 19, 18). Dort befand sich, als Eli Priester war, die heilige Lade (1 Sa 3, 3; 4, 4). Alljährlich wurde daselbst ein Fest Jahwes gefeiert (Ri 21, 19; vgl. 1 Sa 1, 3). Die Bedeutung des Tempels von Silo war so groß, daß Jeremia von ihm sagt, Jahwe habe dort im Anfang seinen Namen wohnen lassen, und diesen Tempel damit in Parallele stellt zu dem Tempel von Jerusalem als dem an die Stelle des untergegangenen Tempels von Silo getretenen (Jer 7, 12. 14; 26, 6, 9). Der Tempel von Silo scheint aber schon frühzeitig untergegangen zu sein, vielleicht vor dem Aufkommen des Heiligtums von Nob (s. unten § III, 1 b).

Mehrere dieser als Bezeichnungen heiliger Stätten genannten Namen identifiziert Poels. Er versucht zu beweisen, daß die heilige Lade immer zu Silo gestanden habe bis auf den Unglückstag, an dem sie in die Hände der Philister fiel. In Ri c. 19—21 identifiziert er Betel und Mizpa beide mit Silo (s. oben) und liest in Jos c. 24 statt Sichem (שכם) Silo (שלה, Examen, S. 68 ff.). Nach der Schlacht von Eben-ha-ezer sei die Lade

nach Kirjat-jearim und von dort unter David auf den Zion gekommen, ohne jemals zuerst den Hügel von Kirjat-jearim und später den von Jerusalem zu verlassen (Examen, S. 12). Poels hält, mit Zustimmung Van Hoonackers (S. 31. 66 f.) die Namen heiliger Stätten: Gibeon, Nob, ha-Mizpa und ha-Gilgal für andere Benennungen der einen heiligen Stätte zu Kirjat-Jearim und (wie schon vor ihm Andere) Gibea für eine andere Form des Namens Gibeon. Kurz vor Poels' erster Darstellung hatte schon Schlatter (a. a. O.) die Heiligtümer von Gibeon, ha-Mizpa, Nob und Kirjat-jearim identifiziert. Poels seinerseits gelangt auf diesem Wege zu dem Resultat, daß es auch nach der Ära Silos und vor der Jerusalems nur ein einziges von der Priesterschaft Israels bedientes Heiligtum gegeben habe. Wenn man nun auch, was nur mit den Mitteln detaillierter geographischer und textkritischer Untersuchungen sich entscheiden läßt, jene komplizierten Identifizierungen zuzugeben im stande wäre, so würde damit jedenfalls nicht mehr gewonnen als eine zusammenhängende Anschauung von den Schicksalen der heiligen Lade (einen andersartigen Versuch, eine solche Anschauung herzustellen, hat Kosters gemacht, De verhalen over de ark in Samuel, in: Theologisch Tijdschrift 1893, S. 361—378). Das Vorhandensein einer Mehrzahl von Kultusstätten, und zwar nicht nur privater sondern auch öffentlicher, wäre dadurch nicht ausgeschlossen. Die Bama zu Rama, auf der unter Samuels Leitung ein Opfermahl gefeiert wird (1 Sa 9, 12 ff.), war von jenem einen Centralheiligtum jedenfalls verschieden. Wir haben keine Berechtigung, diese Bama anzusehen als einen Ort für lediglich „nichtpriesterlichen" Kultus (Poels, Examen, S. 405); von Orten, die nur für einen solchen im Unterschied vom priesterlichen Kultus bestimmt gewesen wären, ist überhaupt nichts bekannt. Wo man an irgend einem der kleinern Heiligtümer einen Priester haben konnte, zog man ihn einem andern Opferer vor. Der Levit am Heiligtum des Ephraimiten Micha Ri c. 17 gilt dem Erzähler als Priester, und der Erzähler nimmt keinerlei Anstoß daran, daß dieser Levit an dem Privatheiligtum einen priesterlichen Kultus einrichtet. Abgesehen hiervon ist es von vornherein wenig wahrscheinlich, daß ein einziger Ort für den nationalen, von Priestern vollzogenen Kultus unter zwei verschiedenen Namen (Kirjat-jearim und Nob) und drei oder vier verschiedenen appellativen Benennungen der heiligen Höhe (Gibeon, Gibea; ha-Mizpa; ha-Gilgal) vorkommen sollte, obgleich man in abstracto die Möglichkeit zugeben muß, daß eine einzige heilige Stätte nach verschiedenen Ortschaften, die auf demselben Berge lagen (Poels, Examen, S. 205. 284), genannt wurde. Richtig ist an dieser Darstellung zweifellos so viel, daß mehrere jener Ortsnamen ursprünglich nicht Eigennamen waren, sondern die heilige Höhe appellativisch bezeichneten: Gibeon, Gibea (Geba) den (heiligen) Hügel, eben diesen Mizpa, ständig (ausgenommen Ho 5, 1, wo wohl Mizpa in Gilead gemeint ist) mit dem Artikel gebraucht, und das ebenfalls immer mit dem Artikel und, wie auch Mizpa, von verschiedenen Orten gebrauchte Gilgal wahrscheinlich den heiligen Steinkreis oder Kromlech (Guthe, ZdPV 1890, S. 129).

Verschiedene solche Heiligtümer werden von dem Propheten Samuel, dem eifrigen Bekämpfer alles götzendienerischen Wesens, anerkannt, nämlich mindestens drei (Mizpa, Rama und Betlehem, ebenso Gilgal, das aber möglicherweise mit Mizpa identisch sein könnte). Zu Mizpa versammelt Samuel das Volk, um für es zu Jahwe zu beten und zu opfern (1 Sa 7, 5. 9 f.); dort wirft er „vor Jahwe" das heilige Los und legt daselbst die Verfassungsurkunde des neuen Königtums „vor Jahwe", d. h. an der ihm geweihten Stätte, nieder (1 Sa 10, 19 ff.). Zu Gilgal beabsichtigt Samuel Opfer darzubringen (1 Sa 10, 8). Unter seiner Leitung findet ein Opfermahl des Volkes statt zu Rama auf der Bama, einem Hügel außerhalb der Stadt, der ein Gebäude trug (1 Sa 9, 12 ff.). Auf eben dieser Höhe stand wahrscheinlich der von Samuel zu Rama errichtete Altar (1 Sa 7, 17; nach Poels, Sanctuaire, S. 136 f. nicht ein wirklicher Altar sondern ein „Denkmal, errichtet zur Ehre Jahwes" — aber mizbēaḥ bedeutet doch „Opferstätte"!). Mit der Familie Isais opfert Samuel zu Betlehem (1 Sa 16, 3 ff.; vgl. c. 20, 6). — Auch wenn zu Samuels Zeit in Betsemes vor der Lade Jahwes auf einem großen Steine geopfert wird (1 Sa 6, 15), steht dies nicht in Einklang mit den Bestimmungen hinsichtlich der Stiftshütte, da diese mit ihrem Altar sich dort nicht befand. — Weit entfernt, daß man in diesen Kultushandlungen an verschiedenen Orten etwas Bedenkliches gefunden hätte, fügt vielmehr der Erzähler dem Bericht über die Erbauung eines Altars durch Saul 1 Sa 14, 35 hinzu: „Das war der erste Altar, den Saul dem Jahwe erbaute", womit er offenbar diesen wiederholten Akt als rühmlichen darstellen will.

Zu Davids Zeit war der Ölberg Anbetungsstätte (2 Sa 15, 32), aber vielleicht nicht deshalb, weil dort ein Heiligtum stand, sondern etwa weil man dort anbetete in der

Richtung nach dem Heiligtum auf dem Zion (Poels, Examen, S. 410 f.). Die Angabe wäre dann 2 Sa 15, 32 proleptisch. Dagegen ist jedenfalls bezeichnend, daß David einen Altar auf der Tenne Arawnas erbaute, noch ehe die heilige Lade sich daselbst befand (2 Sa 24, 18. 25). Ein Heiligtum bestand zu Davids Zeit (angeblich seit der patriarchalischen, s. A. Haine) zu Hebron, wo David mit den Ältesten Israels einen Bund schloß „vor Jahwe" (2 Sa 5, 3), wo Absalom vorgeblich ein Gelübde lösen wollte (2 Sa 15, 7 f.) und eine Opfermahlzeit feierte zur Inaugurierung seines Königtums (v. 12). Daß 2 Sa 15, 7 statt חבדון zu lesen sei גבעון (Poels, Examen, S. 403 ff.), ist sehr unwahrscheinlich, da es sich in der Erzählung von Absalom sonst um Hebron und in keiner Weise um Gibeon handelt und ein Heiligtum zu Hebron auch abgesehen von dieser Erzählung bezeugt ist. Dies Heiligtum läßt sich nicht durch die Bemerkungen von Poels (Examen, S. 82, Anmkg. 2; Sanctuaire, S. 73 ff.) wegdeuten, dessen sorgfältig gesammeltes Material vielmehr sehr deutlich dafür spricht, daß, wo es sich um einen mit religiösen Cäremonien vollzogenen Akt handelt, wie eine Bundschließung es ist, der Ausdruck „vor Jahwe" (2 Sa 5, 3) auf das Vorhandensein eines Heiligtums verweist.

Auch durch die Überbringung der Lade unter David auf den Zion wurde andern heiligen Orten ihre Bedeutung nicht genommen. Adonia giebt gegen das Ende der Regierungszeit seines Vaters ein Opferfest bei der Rogel-Quelle vor Jerusalem (1 Kg 1, 9). Wie überhaupt unter Salomo noch nach dem Bericht des Königsbuches (1 Kg 3, 2 f.) ganz allgemein, auch von Salomo, auf den Höhen Opfer dargebracht wurden, so bestand zu seiner Zeit namentlich eine „große Bama" zu Gibeon, auf deren Altar Salomo selbst opferte, worauf ihm eine Gotteserscheinung zu teil wurde (1 Kg 3, 4 f.) — ein deutliches Zeichen, daß in dieser Handlung nichts Illegales erkannt wurde. Davon ist in dem Bericht des Königsbuches keine Rede, daß sich zu Gibeon oder, was auf dasselbe hinauskommen soll, zu Kirjat-jearim, damals das Centralheiligtum befunden hätte, das dort noch bis auf den Tempelbau verblieben wäre troß der Verbringung der heiligen Lade auf den Zion (so Poels, Examen, S. 270 ff., der nach dem Muster der Chronik die Stiftshütte in Gibeon verweilen läßt und mit der Vollendung des Tempelbaus „abgeschafft" [S. 157] denkt; dann also doch [troß Examen, S. 258] bis dahin eigentlich zwei Centralheiligtümer).

b) Der Höhendienst von Salomo bis auf Josia. Als Salomo später über der heiligen Lade den prächtigen Zionstempel erbaute, hatte er ohne Zweifel die Absicht, dies Heiligtum zum Hauptheiligtum seines Volkes zu erheben, um durch die an den großen Festtagen zusammenströmenden Volksmassen den Glanz seines Königssitzes zu erhöhen. Allen andern Kultusorten damit ein Ende zu machen, lag gewiß nicht in seinem Sinne, und es fehlte viel, daß ihre Beseitigung der unmittelbare Erfolg des Tempelbaus gewesen wäre. Der Tempel zu Silo zwar scheint schon in der vorsalomonischen Zeit untergegangen zu sein, vielleicht in den Kämpfen mit den Philistern zu Samuels Zeit, als die heilige Lade in die Hände der Fremden fiel; wenigstens kommt dieser Tempel späterhin in der Geschichte nicht mehr vor, und es mag sein, daß jenes Heiligtum zu Nob an seine Stelle getreten war (Bleek-Wellhausen, Einleitung[4], S. 210; dagegen haben Hitzig und Graf aus Jer 7, 12. 14 f.; 26, 6. 9 [vgl. Ri 18, 30 f.] geschlossen, daß der Tempel von Silo bis auf den Untergang des Reiches Ephraim bestanden habe). Andere der alten Heiligtümer aber behielten ihre Bedeutung.

Nach der Reichsspaltung kam nicht einmal im Südreich der jerusalemische Tempel zur Geltung der einzigen Opferstätte. Das Heiligtum von Beersaba erhielt sich, und es wallfahrteten dorthin selbst die Bürger des Nordreichs (Am 5, 5; 8, 14). Im Nordreich machte Jerobeam I. die altheiligen Stätten zu Betel und Dan zu Kultusmittelpunkten, indem er an jedem dieser Orte in oder vor dem Höhenhaus (1 Kg 12, 31; 2 Kg 23, 15) einen goldenen Stier als Jahwebild aufstellte (1 Kg 12, 28 f.; vgl. Am 4, 4; 5, 5; 8, 14; Ho 4, 15; 10, 5). Das Tempelhaus zu Betel — und selbstverständlich auch das zu Dan — hatte einen Altar (1 Kg 12, 32 f.; 13, 1 ff.; 2 Kg 23, 15 ff.); später stand in dem Heiligtum zu Betel eine Aschera (2 Kg 23, 15). Die Nachfolger Jerobeams blieben diesem Kultus treu; von allen — nur mit nicht weiter bedeutsamer Ausnahme des bloß dreißig Tage regierenden Sallum und des letzten Königs, Hosea — berichtet das Königsbuch, dessen Redaktor von seinem spätern Standpunkt aus diesen Gottesdienst für verwerflich hält, daß sie „wandelten in den Wegen Jerobeams und in seiner Sünde" Eine dritte heilige Stätte des Nordreichs war noch zur Zeit der Propheten Amos und Hosea das schon aus der Richterzeit als Höhenort bekannte Gilgal (Am 4, 4; 5, 5; Ho 4, 15; 9, 15; 12, 12). Ferner scheinen auch Mizpa (in Gilead) und der Tabor (s. oben

§ I, 2) Kultusstätten geblieben zu sein (Ho 5, 1). Das Königsbuch berichtet von den Bewohnern des Nordreichs: „Sie bauten sich Höhen in allen ihren Ortschaften, vom Wächterturm an bis auf die feste Stadt, und sie errichteten sich Säulen und Ascheren auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum und räucherten daselbst auf allen Höhen gleich den Heiden, die Jahwe vor ihnen vertrieben hatte" (2 Kg 17, 9 ff.). Zum Teil waren es fremde Götter, die in diesen Bamot verehrt wurden, zum Teil wird Jahwedienst und Götzendienst sich daselbst vermischt haben. Daß aber durchaus nicht alle heiligen Stätten des Nordreichs — wie es nach der Klage des Redaktors des Königsbuches scheinen könnte — einen Abfall von dem reinen israelitischen Jahwedienst bezeichnen, zeigt deutlich der Umstand, daß der Prophet Elia über die zu seiner Zeit zerstörten Altäre Jahwes klagt (1 Kg 19, 10. 14), den zerfallenen Altar des Berges Karmel herstellt und auf ihm ein Opfer darbringt (1 Kg 18, 30 ff.). Daß zu Betel Jahwe, nicht ein fremder Gott verehrt wurde, zeigt der Name des Priesters von Betel zu Amos' Zeit, Amazjah (Am 7, 10 ff.). Dem König Jehu, der doch mit blutiger Grausamkeit dem Baaldienst ein Ende machte und den Baaltempel in Samarien zerstörte (2 Kg 10, 18 ff.), um die Verehrung Jahwes in seinem Reiche wiederherzustellen, kam es nicht in den Sinn, die Gottesdienste von Betel und Dan aufzugeben (2 Kg 10, 29. 31). Nach der Mescha-Inschrift (Z. 14 ff.) befand sich zu Nebo (נבה) im Ostjordanland bis auf die Zeit Meschas, d. i. bis auf die Ahasjas von Israel, ein Heiligtum Jahwes; denn Mescha berichtet, daß er von dort die אראלי (?), d. i. „Altaraufsätze", Jahwes genommen und vor seinen Gott Kemosch gebracht habe. Jedenfalls handelt es sich, trotz der undeutlichen Schreibung des betreffenden Wortes, um die Plünderung eines Jahweheiligtums. Noch die Kolonisten im zerstörten Reiche Samarien verehrten in ihren Höhendiensten neben andern Göttern auch den Landesgott Jahwe (2 Kg 17, 32 ff., vgl. v. 29). Abgesehen von den vielen ständigen Gottesdienstorten erhielt sich der Brauch, bei besonderm Anlaß auch ohne ein Heiligtum Opfer darzubringen: Elisa opfert auf dem Felde, wo er zum Propheten berufen worden (1 Kg 19, 21).

Ebenso bestanden auch in Juda, abgesehen von Beersaba, andere minder bedeutende Höhenorte im Jahwedienst fort. Das allerdings war eine Konzession an fremde Kulte, daß Salomo für seine ausländischen Weiber Bamot erbaute auf dem Berg östlich von Jerusalem (1 Kg 11, 7 f.; 2 Kg 23, 13). An Götzendienst auf den Höhen denkt auch der Bericht des Königsbuches unter der Regierung Rehabeams: „Und auch sie (die Judäer) bauten sich Höhen und Säulen und Ascheren auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baume" (1 Kg 14, 23). Aber wenigstens zum Teil waren die Bamot in Juda solche, wo Jahwe verehrt wurde; denn bei der Angabe, daß Hiskia die Höhen beseitigt habe, wird berichtet, daß die Assyrer diese Beseitigung als eine Minderung der Ehre des Landesgottes Jahwe angesehen hätten (2 Kg 18, 22 = Jes 36, 7). Auch von frommen, Jahwe verehrenden Königen wird wenigstens die Nichtbeseitigung des Höhendienstes berichtet: von Asa (1 Kg 15, 14), von Josaphat (1 Kg 22, 44), von Amazia (2 Kg 14, 4), von Usia (2 Kg 15, 4) und von Jotam (2 Kg 15, 35). Sogar als während der Minderjährigkeit des Joas der Priester Jojada das Regiment führte, wurden die Bamot nicht abgeschafft (2 Kg 12, 4). — Aus 2 Kg 23, 8 f. scheint hervorzugehen, daß levitische Priester an diesen Bamot dienten.

Durch diesen Sachverhalt ist für die Zeit vor Josia ausgeschlossen, daß die Anschauung von der Alleinberechtigung eines einzigen Heiligtums bestand, oder doch, wenn sie etwa dem König Hiskia bekannt gewesen sein sollte, daß sie zu allgemeiner Geltung kam. Schon frühzeitig aber muß sich die Annahme geltend gemacht haben, daß unter den verschiedenen Heiligtümern eines den Vorrang habe und daß dieses als die eigentliche Wohnstätte Jahwes anzusehen sei. Das „Bundesbuch", das dem Propheten Amos vorgelegen zu haben scheint, vielleicht um vieles älter ist als dieser Prophet, stellt die Forderung auf, daß dreimal im Jahr alle Männer Israels „vor Jahwe" erscheinen sollen (Ex 23, 17). Dabei kann nicht zu denken sein an das Erscheinen vor irgend einem der vielen Heiligtümer, deren es wohl in jedem ansehnlichern Ort eines gab. Dann wäre das feierliche Gebot des dreimaligen Erscheinens auffallend, da man diese Heiligtümer ohne Unbequemlichkeit und öfter aufsuchen konnte. Ohne Frage ist hier ein bestimmtes einzigartiges Heiligtum gemeint. Darauf hat neuerdings mit besonderm Nachdruck Van Hoonacker richtig hingewiesen. Er sieht aber unberechtigt dies Heiligtum als das einzige offizielle, die andern nur als Privataltäre für die als Opfer geltenden Schlachtungen zu privaten Zwecken an. Ebenso hatte schon Movers (S. 286 f.) angenommen, daß nach dem Tempelbau die Höhen nur „bei dem großen Haufen des Volkes" verwendet worden seien für Opfer in Privatangelegenheiten. — Der Gesetzgeber des Bundesbuchs meinte wohl schon seiner-

seits den jerusalemischen Tempel als das Centralheiligtum. Aber bereits vor diesem nahm der Tempel von Silo eine centrale Stellung ein, ohne Frage deshalb, weil er das größte Heiligtum Israels, die Lade, das Unterpfand der göttlichen Gegenwart, enthielt. Vielleicht hat von allem Anfang an der Ort, wo die heilige Lade stand, als das Centralheiligtum gegolten. Davon aber, daß dieser oder irgend ein anderer Ort das einzige Heiligtum sein solle, sei es auch nur für den nationalen Kultus, wußte man noch lange nach Salomo nichts.

Zuerst von Hiskia wird berichtet, daß er die Höhen entfernte (2 Kg 18, 4). Es kann dies aber, wenn der Bericht überhaupt geschichtlich ist (was von Wellhausen u. A. bezweifelt wird), nur ein Versuch gewesen sein; nachhaltige Wirkung hatte dies Vorgehen wenigstens nicht. In Hiskias Zeit mochte die Meinung, daß Jerusalem die wahre Wohnung Jahwes sei, bestärkt werden durch den plötzlichen, nicht durch menschliche Macht veranlaßten Abzug des assyrischen Heeres von Jerusalem, worin man eine Bewahrung der Wohnstätte Jahwes erkennen konnte. Hiskias Nachfolger, der abgöttische Manasse, baute die Bamot wieder auf (2 Kg 21, 3), und in den Wegen des Vaters wandelte Manasses Sohn Amon (2 Kg 21, 20 ff.). Erst Amons Nachfolger, Josia, schritt energisch gegen den Höhendienst ein. Nachdem unter seiner Regierung das „Gesetzbuch“ aufgefunden worden, nahm er eine Reinigung des Tempels und des gesamten Kultus vor; „er verunreinigte die Bamot, wo die Priester Räucherungen dargebracht hatten, von Geba bis nach Beersaba und zerstörte die Bamot der Thore (?) an der Pforte des Josuathors“ (2 Kg 23, 8; vgl. v. 13). Auch die Bama von Betel mit ihrem Altar wurde zerstört und die Bama verbrannt (v. 15); ebenso sollen alle andern Höhenhäuser des alten Reiches Samarien beseitigt worden sein (v. 19). Dennoch scheint Höhendienst auch noch später vorgekommen zu sein (Ez 6, 3 f.). — Bis auf Josia war der Bamotkultus nicht ausschließlich Götzendienst; andernfalls hätte damals die Verwendung der abgesetzten Höhenpriester im Tempeldienst nicht in Frage kommen können (2 Kg 23, 9, vgl. v. 5.).

2. Die Propheten und das Deuteronomium. Es ist deutlich genug, mit welchem Bestandteil des Pentateuchs jenes unter Josia aufgefundene Gesetzbuch identisch ist. In dem kleinen Gesetzkodex des jehovistischen Buches, dem Bundesbuch, ist das Gebot, die Höhen zu zerstören, nicht gegeben; es stellt vielmehr den Kultus auf verschiedenen Altären als durchaus berechtigt dar (s. oben § III, 1 a). In der priesterlichen Schrift ist von Heiligtümern Israels außer der Stiftshütte gar nicht die Rede (über Le 26, 30 s. unten § 3; diese vereinzelte Stelle kann nicht in Betracht kommen). Dagegen ist eine Haupttendenz des Deuteronomiums, als Gebot Moses darzustellen die Forderung, daß Israel, nachdem es in Kanaan zur Ruhe gekommen sei, allein „an dem Orte, den Jahwe erwählen werde“, seine Opfer darbringe (c. 12, 4 ff.; vgl. c. 14, 22 ff.; 15, 19 ff.; 16, 1 ff.; 17, 8 ff.; 18, 6; 26, 2; 31, 11). Deshalb wird in Josias Gesetzbuch das Deuteronomium jedenfalls mitenthalten gewesen sein. — Die Beschränkung des gesamten Kultus auf einen einzigen Ort im Deuteronomium wird in Abrede gestellt von Kleinert. Auch Fries (S. 71 ff.) nimmt an, daß das Deuteronomium private Schlachtopfer außerhalb Jerusalems nicht abschaffen wolle, indem er das Verbum zbḥ überall von einer Opferschlachtung, nirgends von lediglich profaner Schlachtung versteht. Aber indem das Deuteronomium (c. 12, 22) bestimmt, daß die außerhalb Jerusalems geschlachteten Rinder, Schafe und Ziegen von Unreinen und Reinen gegessen werden sollen, wie Gazelle und Hirsch, d. h. nicht opferbare Tiere, bestimmt es doch deutlich, daß dies Schlachten (zbḥ v. 21) nicht als ein Opfern gelten solle.

Das in Jeremianischem Geiste geschriebene Deuteronomium kann nicht wohl lange vor der Zeit Josias abgefaßt worden sein. Die Religionsverderbnis, die sich in dem Höhenkultus offenbarte, in besonders starker Weise unter Josias zweitem Vorgänger Manasse, gab dem den Prophetenkreisen angehörenden Verfasser dieses Gesetzbuches Anlaß, auf die Centralisierung des Kultus in dem „von Jahwe erwählten“ Jerusalem zu dringen. Er war in diesem Bestreben nicht ohne Vorgänger. Schon die ältern Propheten traten für den Kultus in Jerusalem im Gegensatz zum Höhendienst ein. Es ist aber wohl zu beachten, daß sie, anders als der Deuteronomiker, nicht den Höhendienst an sich, die Mehrheit der Kultusorte, als verwerflich darstellen, sondern nur den Höhendienst in der Form, die er faktisch erlangt hatte, die Vermischung nämlich des Jahwedienstes mit götzendienerischem Wesen. Eine Spur von dem deuteronomischen Dogma der notwendigen Einheit des Kultusortes findet sich bei ihnen nicht im geringsten.

Amos (c. 5, 5) fordert allerdings die Bewohner des Nordreichs auf, nicht Betel aufzusuchen, nicht nach Gilgal zu pilgern und nicht nach Beersaba hinüberzuziehen; allein er

stellt dem keineswegs den jerusalemischen Kultus als den allein rechtmäßigen gegenüber, sondern nur dies: Jahwe selbst aufzusuchen (v. 4. 6), da in ihm allein das Heil begründet ist, nicht in jenen Orten, die dem Verderben bestimmt sind, weil an ihnen Jahwe wahrhaft nicht gesucht wird. Amos klagt (c. 7, 9) über die Zerstörung der Bamot Isaaks, ohne ein Wort darüber hinzuzufügen, daß diesen Kultusstätten als an und für sich unrechtmäßigen solches widerfahren. Auch c. 8, 14 wird nur der Kultus Samariens, der von Dan und Beersaba, als eitel und als Verschuldung dargestellt, ohne Rücksicht auf die Kultusorte (ebenso c. 4, 4). Desgleichen spricht auch Hosea, wenn er c. 10, 8 die Bamot von Betel „Höhen der Nichtigkeit" nennt (vgl. die Benennung Betawen, „Haus der Nichtigkeit", für Betel „Gotteshaus"), lediglich seine Mißbilligung des dort getriebenen Kultus, nicht des Kultusortes, aus, und wenn nach c. 8, 11 Ephraim die Errichtung vieler Altäre zur Sünde gereicht, so muß nicht jene Vielheit die Sünde ausmachen, sondern die Sünde kann in dem auf den Altären Geübten bestehen (vgl. v. 12 f.). Der Dienst von Betel gilt dem Propheten als Götzendienst (c. 13, 2), weshalb er dessen Priester nicht als Kohanim der Bamot bezeichnet, wie die Priester gewöhnlich genannt werden, sondern mit einem aus dem aramäischen Heidentum entlehnten Namen Kemarim (c. 10, 5), der sie als Götzenpriester charakterisiert. Jesaja gedenkt der Bamot niemals, wohl aber klagt er über den Gottesdienst unter den heiligen Bäumen, doch auch er, ohne daß sein Tadel die heiligen Orte als solche träfe (vgl. A. Haine). Mi 1, 5 stellt die Bamot Judas zu Jerusalem in Parallele mit der „Verschuldung Jakobs", Samarien, d. h. dem Kultus von Samarien. Also auch diesem Propheten gölte nach dem masoretischen Texte der Höhendienst, so wie er geworden war, als unstatthaft; das Wort bāmôt ist hier aber fraglos nach LXX zu emendieren (s. Nowack z. d. St.). — Die vorjosianischen Propheten verwerfen demnach den Kultus der Höhen, nicht aber die Höhen selbst. Sie gehen damit bereits einen Schritt über die Erzähler des jehovistischen Buches wie über das Bundesbuch hinaus, wo an den vielen Altären noch keinerlei Makel gefunden wird. Es kann demnach kaum einem Zweifel unterliegen, daß jene Erzähler und diese Gesetzesschrift älter sind als Amos und Hosea. — Weiter ist deutlich, daß (wenn wir von Joel absehen, dem nur noch Wenige eine Stelle unter den alten Propheten einräumen) schon seit Amos (c. 1, 2) der Tempel Jerusalems als Jahwes Wohnort galt (vgl. Jes 11, 9; 30, 29 u. s. w.; s. Smend, Moses, S. 58 ff.), nicht deshalb aber, weil Jahwe nicht auch an andern heiligen Stätten gefunden werden könnte und gesucht werden dürfte, sondern weil man ihn an den andern Stätten nicht in der richtigen Weise suchte, weil faktisch allein in Jerusalem reiner Jahwedienst geübt wurde. Das Deuteronomium setzt voraus, daß jeder seiner Leser unter dem von Jahwe zur Wohnung erwählten Ort unmittelbar den jerusalemischen Tempel verstehe. Ebenso ist aber deutlich, daß die Anschauung des Deuteronomikers fortgeschrittener ist als die der ältern Propheten, Jesaja und Micha eingeschlossen, wenn er Jerusalem als den seit der Niederlassung in Kanaan einzig von Jahwe erwählten Ort darstellt. Noch Jesaja hatte einen Altar Jahwes im Land Ägypten und eine heilige Säule an seiner Grenze geweissagt (c. 19, 19) und wußte nichts davon, daß dies ein gesetzwidriger Kultus sein würde.

Auf dem Standpunkt des Deuteronomiums steht der im Exil lebende Redaktor des Königsbuches, wenn er allen Höhendienst seit der Tempelerbauung als sündhaft darstellt und darum die Nichtbeseitigung der Höhen auch den frommen Königen als Sünde anrechnet. Die Bamot, von denen der Zeitgenosse Josias, Jeremia, redet, sind Stätten des Götzendienstes (c. 7, 31; 19, 5; 32, 35; vgl. c. 3, 2; 11, 13; 17, 2 f.), und dem Propheten Ezechiel gilt der Höhendienst einfach als Götzendienst (c. 6, 3 f. 6; 20, 28 f.), ebenso einem spätern Psalmisten (78, 58).

3. Die priesterliche Schrift des Pentateuchs und die Chronik. Vom Deuteronomium abgesehen wird nur noch zweimal im Pentateuch der Bamot mit Beziehung auf Israel gedacht. In einer Stelle, die von Bestandteilen der priesterlichen Schrift umgeben ist, Nu 33, 52, wird den Israeliten geboten, die Höhen der Kanaaniter zu zerstören, und Le 26, 30 den Israeliten gedroht, daß Jahwe ihre Höhen zerstören und ihre Baalsäulen vernichten werde. Die erste dieser Stellen ist wahrscheinlich, da sie in der priesterlichen Schrift keine Analogie hat, aus einer andern Quellenschrift abzuleiten. Die zweite Stelle gehört einem besondern Gesetzkodex Le c. 17—26 an, den ein Späterer in die priesterliche Schrift einarbeitete. Zur Zeit der Abfassung dieses kleinern Kodex bestand also in Israel Höhendienst, der dem Verfasser als gleichwertig gilt mit dem Dienste des Baal. Ist diese Gesetzesschrift, wie nach allen Anzeichen anzunehmen, älter als die große priesterliche Schrift, so kann man nicht urteilen, daß der Verfasser der letztern

zu einer Zeit geschrieben habe, als der Höhendienst noch allgemein für unbedenklich galt, und daß deshalb dieser Gesetzgeber sich nirgends über den Jahwedienst auf den Höhen ausgesprochen habe. Auch abgesehen davon ist die Annahme völlig unstatthaft, daß der Verfasser sich den vielen Heiligtümern gegenüber gleichgiltig verhalte; denn indirekt fordert die ganze Schilderung der Stiftshütte, wie sie im Priesterkodex entworfen wird, Darbringung aller Opfer vor der Stiftshütte. Diese ist in ihrem Bau nach dem Muster des jerusalemischen Tempels gezeichnet (Graf, Nöldeke, Wellhausen u. A.; dagegen sieht noch Klostermann die Stiftshütte vielmehr als das Vorbild des Tempels an und denkt an eine echt Mosaische „Konzeption eines weil von Gott gezeigten, darum definitiv gültigen Bildes" für das israelitische Heiligtum, S. 380 f., und an eine Rekonstruierung dieses Bildes „aus den Mitteln der priesterlichen Überlieferung" in der Zeit Davids oder des Salomonischen Tempelbaus, S. 382 f.). Die Stiftshütte ist in ihrer ganzen Beschaffenheit darauf angelegt, der einzige rechtmäßige Opferort zu sein.

Le 17, 1 ff. wird ausdrücklich die Darbringung aller Opfer vor dem Heiligtum, nämlich der Stiftshütte, gefordert. Die Forderung gehört in dieser Form nicht jenem ältern Gesetzbuch Le c. 17—26 an, das nur von dem „Heiligtum" (mikdāš) redete und dabei, wie es scheint, an eine Mehrzahl von Heiligtümern dachte (so Dillmann zu d. St. 1880; m. Geschichte des alttestamentlichen Priestertums 1889, S. 47; Driver S. 138). Die Übertragung dieser Forderung auf die Stiftshütte rührt her von demjenigen, der das ältere Gesetzbuch in den Priesterkodex einarbeitete und von dem Verfasser des Priesterkodex zu unterscheiden sein wird. — Nicht richtig ist, was Van Hoonacker annimmt (S. 42), daß, abgesehen von Le 17, 1 ff., der Priesterkodex Privatopfer außerhalb des Centralheiligtums kenne und billige. Le 7, 22 ff. (vgl. c. 3, 16 f.) ist die Rede von Schlachtungen außerhalb des Heiligtums. Diese Schlachtungen gelten aber in keiner Weise als Opfer, sondern es wird nur bestimmt, daß von den opferbaren Tieren die Fettstücke unter keinen Umständen gegessen werden dürfen, weil sie als etwas Heiliges gelten auch in dem Falle, daß sie nicht auf den Altar kommen. Nach Van Hoonacker (S. 44. 46. 86 f.) bestände die Neuerung des deuteronomischen Gesetzes darin, daß es die vom Priesterkodex noch gebilligten Privatopfer und Privatheiligtümer abgeschafft habe. Daran ist nur richtig, daß jene Bestimmung in Le c. 7 aus einer Zeit stammt, wo noch an mehrern Orten geopfert wurde, also ein älterer, zu dem System des Priesterkodex nicht passender Bestandteil desselben ist; denn es wird nicht gesagt, was mit den Fettstücken geschehen soll, wenn sie nicht gegessen werden dürfen und doch auch nicht geopfert werden sollen (vgl. Kittel S. 42 ff.). Eben die Bestimmung von Le c. 7 wird durch das Deuteronomium c. 12 aufgehoben mit seiner Anordnung, daß man von allen Schlachtungen außerhalb Jerusalems essen dürfe wie von den nicht opferbaren reinen Tieren.

Weil die priesterliche Schrift legale Opfer nur an dem einen Heiligtum kennt, werden in ihren Erzählungen gar keine Opfer erwähnt in den Zeiten vor dem Bestehen der Stiftshütte, als ob die Patriarchen Opferkultus überhaupt nicht geübt hätten! Eben deshalb nimmt nur nach der jehovistischen Erzählung Noah von den reinen (opferbaren) Tieren mehr Exemplare in die Arche auf als von den unreinen; denn ohne das Bestehen des Opfers war eine größere Anzahl jener nicht erforderlich. Eine Ausnahme in der sonst konsequenten Darstellung der priesterlichen Schrift bildet allein die Aufrichtung des Salbsteins durch Jakob zu Betel (Gen 35, 14 f.), denn dieser Stein charakterisiert ohne Zweifel den Ort als heiligen; aber der Erzähler bleibt seinem Plane doch insofern getreu, als er nicht von einem (blutigen) Opfer Jakobs bei diesem Steine berichtet. — Der Kultus zu Silo wird von dem Erzähler der priesterlichen Schrift damit begründet, daß dort von Josua die Stiftshütte aufgestellt worden sei (Jos. 18, 1; 19, 51). Von eben demselben Erzähler wird Jos 22, 11 ff. der von den ostjordanischen Stämmen zur Zeit Josuas errichtete Altar nicht etwa als Opferstätte dargestellt sondern unglaubhafterweise lediglich als ein Erinnerungsmal, als wenn schon damals der Gebrauch einer zweiten Opferstätte (neben der zu Silo bestehenden) einen Abfall vom Jahwedienst bezeichnet hätte.

Bei diesem Sachverhalt scheint es mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß der Verfasser der priesterlichen Schrift jünger ist als die Erzähler des jehovistischen Buches, denen der Kultus an verschiedenen Orten noch unbedenklich erscheint (s. oben § III, 1 a); fraglich aber bleibt, ob daraus das Zeitverhältnis der priesterlichen Schrift zum Deuteronomium sich bestimmen läßt. Das scheint mir allerdings ziemlich sicher, daß dem Verfasser des deuteronomischen Gesetzes (der verschieden ist von dem Verfasser des erzählenden Proömiums der deuteronomischen Rede) der Priesterkodex nicht vorlag. Die anscheinenden Anzeichen für Bekanntschaft mit der priesterlichen Schrift im Deuteronomium finden sich teils

nur in den jüngern Bestandteilen dieses Buches (die siebzig Seelen mit Jakob, die Lade aus Akazienholz), teils betreffen sie ältere, in den Priesterkodex aufgenommene Torot (die Tora vom Aussatz, die Tora von den reinen und unreinen Tieren). Jedenfalls kannte der Verfasser des deuteronomischen Gesetzes den Priesterkodex nicht als eine anerkannte Gesetzesschrift; denn dann wäre für ihn nichts bequemer gewesen bei seiner Forderung eines einzigen Heiligtums als die Anknüpfung an die Stiftshütte der priesterlichen Schrift. Nirgends aber im Deuteronomium findet sich eine Beziehung auf die Stiftshütte; im Gegenteil setzt es voraus, daß zur Zeit Moses Einheit des Kultusortes nicht vorhanden war, vielmehr damals jedermann mit seinen Opferdarbringungen nach freiem Gutdünken verfuhr (c. 12, 8). Dagegen läßt sich etwa der Priesterkodex verstehen als eine schon vor dem Deuteronomium existierende Schrift privaten Charakters. Wie aus jenem Bestreben der Propheten, den Kultus in Jerusalem zu centralisieren, die kategorische Forderung eines einzigen Heiligtums bei dem Deuteronomiker hervorging, so konnte das gleiche Trachten im Kreise der jerusalemischen Priesterschaft schon früher das in Form der Stiftshütte gezeichnete Idealbild des einzigen Heiligtums erzeugen. Nichts ist wahrscheinlicher als dies, daß die jerusalemische Priesterschaft schon frühzeitig darauf ausging, die Opferhandlungen möglichst auf ihr Heiligtum zu beschränken. Unter diesen Gesichtspunkten setzen Nöldeke, Dillmann u. A. den Priesterkodex vor dem Deuteronomium an. Für das umgekehrte Zeitverhältnis ist nicht unbedingt entscheidend der Umstand, daß der Deuteronomiker auf Anerkennung eines einzigen Heiligtums dringt, der Verfasser des Priesterkodex diese Anerkennung in seinem Idealbild voraussetzt (Wellhausen). Es folgt daraus noch nicht sicher, daß der Verfasser des Priesterkodex in der nachjosianischen Zeit schrieb, als bereits Jerusalems einzige Berechtigung zum Kultusort Anerkennung erlangt hatte. Er könnte die Polemik zurückgedrängt haben, um desto nachdrücklicher den idealen Zustand zur Geltung zu bringen. Die priesterliche Schrift giebt nirgends zu erkennen, daß die Einheit des Kultusortes der zur Zeit des Verfassers bestehende Zustand war, sondern schildert die Einheit als den Zustand einer idealen Vergangenheit. Die Stiftshütte, das Bild des idealen Heiligtums, läßt sich schwer begreifen, wenn dem Verfasser dieses Idealbildes das andere des Ezechielischen Zukunftstempels bekannt war. Dagegen ist Ezechiels idealer Tempel keine müßige Wiederholung, auch wenn der Prophet die Stiftshütte der priesterlichen Schrift kannte. Er mußte sie, falls sie ihm bekannt war, ansehen als eine den Anfängen Israels angehörende Einrichtung, die durch den Salomonischen Tempel ersetzt worden war; diesen läßt Ezechiel, nachdem er zerstört worden war, in seinem neuen Zukunftstempel wieder aufleben.

Was der Priesterkodex im Widerspruch mit den jehovistischen Pentateuchbestandteilen und den vorexilischen historischen Büchern geltend macht: ein von Mose herrührendes einzig legitimes Opferzelt, hat der Chronist in seine Schilderung der ältern Geschichte aufgenommen. Die Prärogativen dieser Stiftshütte läßt er direkt auf den Salomonischen Tempel übergehen; jedoch hat er sich in der Zeichnung dieses künstlichen Geschichtsbildes vor Widersprüchen nicht immer zu bewahren gewußt. Die vielen Kultusorte der vorsalomonischen Zeit sucht er dadurch zu rechtfertigen, daß er sie aus dem zeitweiligen Aufenthalt der heiligen Lade an diesen Orten erklärt, indem die Berechtigung zum Kultus an jedem Orte nur gerade so lange gedauert haben soll, als die ständig wandernde Lade daselbst verweilte — ein schon an sich unglaubhafter Sachverhalt, von dem überdies die ältern Geschichtsbücher nichts wissen. Davids Opferdarbringungen auf der Tenne Arawnas zu einer Zeit, als die Stiftshütte auf der Höhe zu Gibeon gestanden haben soll, werden sehr inkonsequent auf eine Engelerscheinung zurückgeführt, die den König dermaßen erschreckt habe, daß er nicht wagte, sich nach Gibeon zu begeben (1 Chr 21, 30); der Gottesdienst Salomos zu Gibeon wird damit begründet, daß daselbst die Stiftshütte verblieben sei, nachdem David die Lade auf den Zion verbracht und ihr dort ein neues Zelt errichtet hatte (1 Chr 16, 39; 21, 29; 2 Chr 1, 3. 13) — Auskunftsmittel der Verlegenheit, bei denen immerhin die erstrebte Einheit des Kultusortes einer Verzwiefachung weichen muß (vgl. moderne Wiederaufnahme dieser Darstellung des Chronisten oben § III, 1 a).

Der Bericht des Chronisten über den Höhendienst unter den Königen Judas stimmt nicht durchaus mit dem des Königsbuches. Während dieses zuerst von Hiskia den Versuch einer Beseitigung der Höhen aussagt, sollen nach der Chronik schon Asa und Josaphat die Höhen abgeschafft haben (2 Chr 14, 2. 4; 17, 6). In scheinbarem Widerspruch mit dieser ihrer eigenen Angabe berichtet die Chronik anderwärts (2 Chr 15, 17; 20, 33), daß unter Asa und Josaphat die Höhen nicht beseitigt wurden (vgl. 1 Kg 15, 14; 22, 44). Dieser Widerspruch ist schwerlich mit Movers, Thenius, Bertheau u. A. dadurch

aufzulösen, daß man die Beseitigung von den abgöttischen, die Nichtbeseitigung von den dem Jahwedienst geweihten Höhen versteht; denn einmal ist an allen Stellen ganz allgemein von den Bamot die Rede, und zweitens konnte Josaphat nicht beseitigen, was schon durch seinen Vater Asa beseitigt worden war. Vielleicht will der Chronist, wenn er nicht etwa 2 Chr 15, 17; 20, 33 gedankenlos das Königsbuch abschrieb (Graf), von Asa wie von Josaphat den mißlungenen Versuch einer Beseitigung der Höhen berichten (Ewald, Geschichte III³, S. 504, Keil, Smend [Moses]), eine Angabe, der indes neben dem Bericht des Königsbuches schwerlich Glauben zu schenken ist. Nach der angeblichen Bekehrung des Königs Manasse soll zwar der Götzendienst beseitigt worden sein, „nur opferte das Volk noch auf den Bamot, aber Jahwe, ihrem Gott", nicht andern Göttern (2 Chr 33, 17).

Nach der Darstellung der Chronik ist die traditionelle Anschauung wie vom israelitischen Kultus überhaupt, so auch vom Kultusort gebildet (anerkannt von J. G. Müller, Keil, Köhler, Van Hoonacker, Poels). Eine andere Auskunft, die Berichte der ältern historischen Bücher mit den pentateuchischen Bestimmungen zu vereinbaren, ergriffen die Talmudisten, indem sie Zeiten unterschieden, wo die Höhen erlaubt (die vorsalomonische Zeit zum großen Teil) und wo sie verboten waren (Mischna Sebach. 14, 4—8; vgl. Megill. 1, 11; die spätern Rabbinen s. bei Ugolinus a. a. O.).

Dem nachexilischen Judentum blieb auf Grund der deuteronomischen Bestimmungen der Tempel zu Jerusalem der Ort, da man anbeten soll (Jo 4, 20), und in der Ferne weilend, wandte man sich im Gebet in der Richtung nach dem Tempel (Da 6, 11). Vielleicht ist die Sitte der Gebetsrichtung nach dem Tempel schon vor dem Exil aufgekommen; denn die Verse 1 Kg 8, 44. 48, wo sie vorausgesetzt wird, scheinen vorexilisch zu sein, da der Tempel hier als bestehend gedacht wird. Eine Art Ersatz für die Höhen boten die erst in der nachexilischen Zeit aufkommenden Synagogen, zu Gebet, Vorlesung und Predigt bestimmt. Von der sonst allgemein eingehaltenen Vorschrift, Opfer nur zu Jerusalem darzubringen, erlaubten sich die ägyptischen Juden eine Ausnahme seit Erbauung des Tempels von Leontopolis (Joseph., Antiq. XIII, 3 und sonst).

Wolf Baudissin.

Hoekstra, Sytse, gest. 12. Juni 1898. — Litteratur, kritisch und biographisch: Cd. Busken Huet in de Gids 1858 S. 622 ff.: A. Pierson in de Gids 1858 S. 493 ff. und 1895 S. 245 ff.; J. H. Scholten, De vrije wil, Leiden 1859; A. M. Cramer, Beginselen en leer der oude Doopsgezinden in Godgeleerde Bijdragen 1864; L. W. E. Rauwenhoff in Theologisch Tijdschrift II S. 257 ff. und in Wijsbegeerte van den godsdienst, Leiden 1887, I. Kap. 2b und Kap. 2 § 1; L. H. Slotemaker in Theol. Tijdschr. XV, S. 265 ff.; A. Bruining „Prof. Hoekstra's Zedenleer" in Tijdspiegel 1894; W. Scheffer in Theol. Tijdschr. XXXI S. 302 ff.; I. Molenaar in Mannen en Vrouwen van beteekenis in onze dagen 1897, 8. Lief.; P. H. Hugenholtz Jr. in De Amsterdammer, Weekblad voor Nederland, 19. Juni 1898; P. Feenstra Jr. in De Zondagsbode, 19. Juni 1898; S. Cramer in Theol. Tijdschr. XXXII S. 448 ff., und in Doopsgezinde Bijdragen 1898 S. 150 ff.; I. v. d. Bergh, „Christelijk geloof" in Tijdspiegel, Aug. 1898. Die Biographien in den Annalen der „Maatschappij van Letterkunde" zu Leiden und der „Koninklijke Academie" zu Amsterdam, von welchen Gesellschaften H. Mitglied war, sind im Begriffe zu erscheinen.

S. Hoekstra, Bzn, Doktor der Theologie h. c., wurde geboren 20. August 1822 zu Wieringerwaard in der niederländischen Provinz Noord Holland, studierte Theologie zu Amsterdam am Seminarium der „Allgemeene Doopsgezinde Societeit", war von Oktober 1845 bis April 1852 Prediger der Mennoniten in Akkrum und Rotterdam, wurde November 1856 zum Nachfolger S. Müllers in die Professur am oben erwähnten Seminarium erwählt und bekleidete diese Stelle vom 17. Februar 1857 bis Juni 1892, seit 1877 aber auch das Professorat in der theologischen Fakultät der damals zu Amsterdam gestifteten Universität. Seine Vorlesungen über Ethik, Dogmatik und Religionsphilosophie, späterhin von ihm umgearbeitet und besonders in Rücksicht auf seine früheren Schüler herausgegeben (Zedenleer, 3 Bde; Geschiedenis van de Zedenleer, 2 Bde; Wijsgeerige Godsdienstleer, 2 Bde; Christelijke Geloofsleer, 2 Bde, Amsterdam 1894—98) gewährten seinen Anschauungen Einfluß und Gewalt in seiner Kirchengemeinschaft, indem er sie dem Geist seiner Zuhörer einprägte, denen er in einer Periode schwankenden Supranaturalismus und „vom Standpunkte der neueren Wissenschaft aus" den unerschütterlichen, von den Resultaten des wissenschaftlichen Forschens immerhin unabhängigen Boden der Glaubensgewißheit enthüllte: das psychologische Faktum vom „Glauben des Menschen an die Wahrheit seines eigenen Wesens", nach H. die Quelle und

das Wesen des religiösen Glaubens, von dem er besonders in seinen Werken: Bronnen en Grondslagen van het Godsdienstig geloof und de Hoop der Onsterflijkheid, Amsterdam 1864 und 1867, etwa im Geiste Zellers und Feuerbachs, jedoch mit völliger Selbstständigkeit und großem Scharfsinn, darzulegen sich bemühte, daß er auf jeder Stufe seiner Entwickelung aus dem von den Qualen des Lebens hervorgerufenen Erlösungsbedürfnis des Menschen und seinem Ringen nach der Bethätigung seiner Persönlichkeit hervorgegangen und folglich das Postulat eines normalen geistigen Lebens sei. Daß nämlich das von unseren Sinnen entworfene Bild des Weltalls unmöglich das richtige sein könne, dagegen die Weltordnung, trotz dem Scheine des Gegenteils, einen übersinnlichen Charakter trage, und also die Verwirklichung unserer sittlichen Ideale verbürge, ergiebt sich nach H. mit logischer Notwendigkeit aus der imperativen Natur dieser Ideale; wäre dasselbe nicht der Fall, so würde das Dasein uns zu unerträglichem Leiden und unauflöslichem Rätsel werden und folglich der Mensch — diese Absurdität! — ein Blendwerk der Schöpfung sein.

Von rein wissenschaftlichem Gesichtspunkt aus war die Bedeutung dieser Sätze hauptsächlich darin gelegen, daß sie das im Intellektualismus Scholtens (s. d.), besonders aber im Empirismus Opzoomers (s. d.) befangene religionsphilosophische Denken des „modern"-theologischen Hollands einem neuen Prinzip entgegenführten und zwar dem eines Idealismus im Sinne Kants, sofern H. mit letzterem zwar nicht den kategorischen Imperativ, dennoch aber die praktische Seite unseres Wesens, namentlich die Wertschätzung, genauer gesagt, den Begriff der Zweckmäßigkeit, für die Grundlage des Glaubens, dagegen die theoretische Seite desselben, namentlich die Beobachtung, genauer gesagt, den Kausalitätsbegriff, für die des Wissens, und folglich Glauben und Wissenschaft für qualitativ verschieden erklärte, woraus dann erstens die Unmöglichkeit folgte, die Glaubensgewißheit positiv wissenschaftlich zu begründen statt zu rechtfertigen, zweitens aber auch die Absurdität, letzterer irgend einen schwächeren Überzeugungsgrund beizumessen, da im Gegenteil eben mit der Subjektivität die Gewißheit zunehme, sowie man denn überhaupt nur von den eigenen Bewußtseinszuständen sich vollständig vergewissern könne (Gedachten over het wezen en de methode der godsdienstleer, Theol. Tijdschr. VI), und namentlich die Mathematik eben deshalb, weil sie die Wissenschaft nicht der empirischen, sondern der idealen Größen ist, untrügliche Gewißheit verbürge (Het jaarcijfer 1881 als getuige des geloofs, Amsterdam 1881). — Wenn auch H. jeden Apriorismus mit so großer Entschiedenheit verwarf, daß er, schon in De weg der wetenschap op godgeleerd en wijsgeerig gebied, Amsterdam 17. Februar 1857, und in Christelijk Wijsgeerige Aphorismen, Godgel. Bijdr. 1857, das religiöse Bewußtsein als den einzig möglichen Ausgangspunkt des theologischen Denkens betrachtete, ja, sogar die religiöse Anlage als eine reine Potenz und daher auch das religiöse Gefühl, in dem Opzoomer das Organ und die Quelle der religiösen Erkenntnis erblickte, H. aber eine vermummte „idea innata" entdeckte, als einen Wahn bezeichnete (Iets over het godsdienstig gevoel, Godg. Bijdr. 1864), — so wurde doch die rein induktive, in den Naturwissenschaften befolgte Methode, die Opzoomer, eben mit der Hoffnung und dem Versprechen durch sie die Glaubensgewißheit auf einem unbeweglichen Boden zu gründen, auch in die rationalen Wissenschaften hineinzuführen eifrig bemüht war, eben im Namen der Glaubensgewißheit selber mit großem Ernst und vorzüglichem Scharfsinn von ihm bekämpft, denn sollte auch wirklich das religiöse Gefühl, wie Opzoomer behauptete, ein empirisches Datum sein, so konnte dasselbe, nach H., doch jedenfalls nur mit den Hilfsmitteln des Idealismus als solches erwiesen werden und aus dem Zirkel des Empirischen hinausführen; die auf dem naturwissenschaftlichen Empirismus aufgebaute Gewißheit bezeichnete er als wesentlich keines besseren Gehalts als die des auf eine Reihe von äußerlichen und daher niemals genau zu kontrollierenden Zeugnissen sich stützenden Supranaturalismus.

Die im ethisch-psychologischen Idealismus H.s enthaltene anthropocentrisch-teleologische (über den Begriff der Teleologie verhandelte er u. a. in einem Vortrag über Pessimisme en Optimisme, Amsterdam 1880) Weltanschauung, anstatt sich von der Wurzel der christlichen Überzeugungen losgerissen zu haben, wäre im Gegenteil vielmehr als christocentrisch zu bezeichnen, weil hier mit der Maßgabe der Dinge Christus selber, der Typus des normalen Menschen (De Zondeloosheid van Jezus, Amsterdam 1862), und nur das menschliche Individuum gemeint ist, sofern es die Züge des Bildes Jesu in sich trägt. Auch Hoekstras Abhandlungen über den Tod Jesu (Historische beteekenis van Jezus' dood, Godg. Bijdr. 1866, und Blijvende beteekenis van het evangelie des kruises op modern standpunt, Theol. Tijdschr. VII

en VIII), sowie auch noch seine letzten Werke, mögen sie übrigens die Merkmale des Einflusses der rastlos fortgeschrittenen neutestamentlichen Kritik auf seine christologischen Ideen zur Schau tragen, setzen die Identität des christlichen und des religiösen Bewußtseins ebenso unverkennbar voraus wie seine populären Schriften (Geloof en leven des Christens; De leer des evangelies; Het geloof des harten; Grondslag, wezen en openbaring van het godsdienstig geloof; Des Christens godsvrucht u. s. w., Rotterdam und Amsterdam 1856—66) und seine klaren, tiefsinnigen Predigten (erwähnt seien hier nur die zwölfe: de Zoon des menschen de Heiland der wereld, Amsterdam 1861), in denen er „nachdenkenden und gebildeten Christen" die Lehre des Evangeliums der Gnade zu entfalten und die Glaubenswelt und Glaubensgewißheit desselben als die in ihrem eigenen Gemüte sich vorfindenden darzustellen sich bestrebt hatte.

Ebenso wie das religiöse, kann nach H. auch das sittliche Bewußtsein nur dazu dienen den Glauben an die Realität einer höheren Weltordnung zu bestätigen. Seine knappen Studien über ethische Probleme, insonderheit die zur Widerlegung der „morale indépendante" und des Utilitarismus (Godsdienst en Zedelijkheid und Beoordeeling van het Utiliteitsbeginsel, Theol. Tijdschr. II S. 117 ff. und 390 ff.) und die zur Erklärung des Pflichtbewußtseins (Grondslag van het besef van onvoorwaardelijken plicht, Amsterdam 1873), ein Muster scharfsinniger Analyse, haben unstreitig den Endzweck, die Unzulänglichkeit jeglicher Erklärung des sittlichen Bewußtseins außerhalb der Voraussetzung eines metaphysischen Grundes unseres Wesens darzulegen. Zwar schreibt er der Sittlichkeit empirisch eine eigene, von der Religion unabhängige Herkunft zu, indem er sie sich auf dem Boden der gesellschaftlichen Verhältnisse entwickeln und erst nachher von der ebenso auf eigenem Wege hervorgetretenen Religion, namentlich Israels und Jesu, in die Sphäre der höheren, prinzipiellen Sittlichkeit überführen läßt (Ontwikkeling van de zedelijke idee u. s. w., Amsterdam 1862) — potenziell aber sollen die Beiden ihren Grund haben in der idealen Natur unseres geistigen Wesens, von dem jede nur eine andere Gestalt vertritt, — weshalb auch die Glaubens- und die Sittenlehre immerzu in einander hinübergreifen, weil sie wesentlich nur das nämliche Objekt haben: die sittliche Weltordnung, welche sie, jede von einer andern Seite, betrachten: die Glaubenslehre die metaphysischen Voraussetzungen, auf denen das sittliche Bewußtsein beruht, die Sittenlehre den Inhalt des sittlichen Bewußtseins oder das sittliche Ideal. Auch daß Hoekstra den schon in seiner 1858 herausgegebenen Schrift: Vrijheid in verband met zelfsbewustheid, zedelijkheid en zonde, gegen Scholten verteidigten „temperierten" oder „psychologischen" Indeterminismus, indem er die Thätigkeit des freien Willens auf die Periode des schwankenden, weil sich bildenden sittlichen Charakters begrenzt, niemals hat preisgeben wollen, war unzweifelhaft hauptsächlich eine Folge seiner Überzeugung, daß solches nur auf ein Preisgeben der selbstständigen geistigen Persönlichkeit und folglich des ganzen Inhalts des religiösen Glaubens hinauslaufen könne.

Mit mancher litterarisch-historischen Abhandlung ist außerdem die theologische Wissenschaft von H. bereichert worden: Exegese von Eph 4, 7; Rö 5, 12; 1 Ko 15, 29, 30; Christologien von Marcus und der Apokalypse; Vergleichung der Briefe an die Epheser und Kolosser; über die Echtheit von Philipp. (Theol. Tijdschr. I, II, III, IV, V, IX, XXIV); über die neutestamentliche Benennung: de Zoon des menschen, Amsterdam 1866; über Johannes den Täufer und das Christentum (Theol. Tijdschr. XVIII S. 336 ff.) auf Anlaß der Hypothese A. D. Lomans (s. d.). Besonders wichtig sind auch seine Studien über Hiob, eine Erklärung, und über das Hohelied, eine Übersetzung und Erklärung des Buches; beide tragen selbstständige Hypothesen über den Inhalt des betreffenden Buches vor; Hiob wird bezeichnet als der leidende Knecht Gottes von Jes 53 (Theol. Tijdschr. V S. 1 ff.), das Hohelied als ein Lobgesang auf die treue Eheliebe (De triomf der liefde in alle beproevingen u. s. w., Utrecht 1856). Seine Beginselen en leer der oude Doopsgezinden, Amsterdam 1863, hatte dadurch Wichtigkeit, daß es den ersten zusammenhängenden, aus den eigenen Schriften der alten Wiedertäufer gesammelten Überblick ihrer religiösen und kirchlichen Grundsätze lieferte, vorzüglich mit dem Zwecke, dieselben als die Vertreter der praktischen Seite des Christentums und ihr Ideal der fecklosen Gottesgemeinde darzustellen.

Am 12. Juni 1898 nahm nach längerer Erkrankung das von Arbeiten und Denken überfüllte Leben Hoekstras ein Ende. Er starb zu Ellecom in der Provinz Gelderland, wo er seine letzten Lebensjahre, wie früher häufig seine Ferien, zugebracht hatte.

J. Molenaar.

Hölemann, Hermann Gustav, gest. 1886. — Für den Lebensgang wurden benutzt die Nekrologe in der Allgemeinen Luther. Kirchenzeitung 1886 Nr. 46 und im Sächsischen Kirchen- und Schulblatt, dessen erster Redakteur H. gewesen war, Nr. 41 desselben Jahrgangs.

Hermann Gustav Hölemann, Dr. theol. und phil. jub., wurde zu Baude bei Großenhain (Sachsen) als ältester Sohn des dortigen Kirchschullehrers am 8. August 1809 geboren. Er erhielt seine Ausbildung nach kurzem Besuche des Dresdener Kreuzgymnasiums auf der Fürstenschule zu Meißen. Bei der Bekämpfung des auf dieser Anstalt herrschenden krassen Pennalismus zeigte er frühe schon sittlichen Ernst und mannhaften Mut. In Leipzig, wo er von 1829 an Theologie studierte, schloß er sich besonders an Prof. Theile an, obgleich er wohl schon damals dessen rationalistische Richtung nicht teilte. Nachdem er bereits 1832 eine exegetische Abhandlung „de interpretatione sacra cum profana feliciter conjungenda" geliefert hatte, habilitierte er sich zuerst in der philosophischen Fakultät und gab eine hebräische Anthologie mit Lexidion heraus. Bald darauf folgte eine lateinische Erklärung des Propheten Nahum. Auch hielt er im Winter 1834—35 Vorlesungen über Perikopen und den Brief an die Philipper. Den letztern behandelte er einige Jahre später in einem lateinischen Kommentar. Im Sommer 1835 als Religionslehrer an das neuorganisierte Gymnasium zu Zwickau berufen, wirkte er dort 10 Jahre hindurch mit vielem Segen. Dann aber nötigte ihn ein Halsleiden, seine dortige Stellung aufzugeben. Er kehrte nach Leipzig zurück, wo sich das Übel bald verlor. Nun erst fand seine Habilitation in der theologischen Fakultät statt. Acht Jahre lang blieb er Privatdozent. Im Jahre 1853 wurde er zum außerordentlichen Professor ernannt und erlangte im folgenden Jahre die theologische Doktorwürde. Die bei seiner Promotion zu Grunde liegende Dissertation handelte „de evangelii Joannis introitu introitus Geneseos augustiore effigie" Das Jahr 1867 brachte ihm endlich die Beförderung zum Professor ordinarius honorarius. Als solcher starb er unvermählt nach einem Krankenlager von wenigen Tagen am 28. September 1886.

Seine akademische Thätigkeit erstreckte sich fast gleichmäßig auf das A und NT. Aus dem ersteren behandelt H. hauptsächlich Genesis, Hiob und kleine Propheten. Das letztere war durch Collegia über Synopse, Philipperbriefe, Thessalonicher- und Pastoralbriefe vertreten. Hier bediente sich H. meist der lateinischen Sprache, die er mit solcher Meisterschaft handhabte, daß ihn sein Lehrer, Prof. Winer, einst „den letzten Römer" nannte. Je höher er diese Gelehrtensprache als ein besonderes Charisma sächsischer Theologie schätzte, desto lebhafter bedauerte er deren immer seltneren Gebrauch. Seit 1846 leitete er eine hebräische Gesellschaft, deren 10jähriges Bestehen er durch die Herausgabe seiner „Krone des Hohenliedes" (Leipzig, Dörffling und Franke) feierte. Im Jahre 1861 übernahm er dazu aus den Händen seines scheidenden Kollegen v. Zezschwitz die einst durch Winer begründete societas exegetica Lipsiensis, in der NTliche Stellen teilweise in disputatorischer Form besprochen wurden. Ihr 50jähriges Jubiläum veranlaßte wiederum die Herausgabe einer Festschrift, „de justitiae ex fide ambabus in vetere testamento sedibus ter in Novo testamento memoratis" Beide Gesellschaften waren übrigens seit 1864 zu Einem exegetischen Verein verbunden, dessen Mitglieder ihrem verehrten Lehrer vielfach auch persönlich nahe standen und sich seiner warmen Teilnahme zu erfreuen hatten. War und blieb die Zahl seiner Zuhörer eine mäßige, so hatte dies seinen Grund zunächst wohl in seinem etwas monotonen Vortrage, der mehr noch den Eindruck eines still für sich Meditierenden als den eines Dozierenden machte. Dazu kam eine kirchliche und theologische Stellung, die als eine festgeschlossene und von innerster Überzeugung getragene wohl für jeden Ernstgesinnten etwas Imponierendes hatte, aber doch nicht ohne weiteres einem jeden einleuchtete, dem von anderer Seite her eine mehr oder weniger abweichende Anschauung entgegengetreten war. H. vertrat eben ganz und voll den strengsten Inspirationsbegriff, der ihn — abgesehen von der Authenzität des Schrifttextes — jede Kritik als unberechtigt, ja verwerflich erscheinen ließ. Das verleitete ihn bei aller Gelehrsamkeit und vielseitigen Bildung, wie sie in seinen Schriften mitunter fast in erdrückender Fülle zum Ausdruck kommt, zu einer gewissen Einseitigkeit bei der Beurteilung kritischer und überhaupt theologischer Fragen. Neben zahlreichen feinsinnigen Bemerkungen und Ausführungen, die zur wirklichen Förderung eines gläubigen Schriftverständnisses geeignet erscheinen, findet sich doch auch manches Gesuchte und Unhaltbare.

Außer den oben angeführten Publikationen sind noch folgende zu nennen, die sämtlich den Titel „Bibelstudien" tragen. Die 1. und 2. Abteilung derselben erschien 1859 und 1860 (Verlag von Eduard Heynel, Leipzig). Im Jahre 1866 folgten als Fortsetzung

„neue Bibelstudien", 1875 „neueste" mit den Reden Satans in der hl. Schrift (Leipzig, Hinrichs). Den Schluß bilden die „letzten Bibelstudien", mit denen sich der Verf. 1 Jahr vor seinem Heimgange von seinen Freunden und Schülern verabschiedet (Verlag von Gustav Wolf). Unter den darin enthaltenen 13 Artikeln befinden sich zwei früher erstattete Gutachten über die Schriftlehre von der Ehe, Scheidung und Wiederverheiratung, — und über Wucher und Zins. Die letzte kleinere Hälfte bietet kurze „Scholien zum A und NT."
Th. Ficker.

Hölle s. Gehenna Bd VI S. 418, Hades Bd VII S. 295 und Höllenstrafen.

Höllenfahrt Christi. Für den biblischen Stoff ist auf die Kommentare und die neutestamentlichen Theologien zu verweisen, speziell für 1 Pt 3 außerdem auf: von Zezschwitz, Petri apostoli de Christi ad inferos descensu sententia 1857; A. Schweizer, Hinabgefahren zur Hölle, als Mythus ohne bibl. Begründung durch Auslegung der Stelle 1 Pt 3, 17—22 nachgewiesen 1868; J. M. Usteri, Hinabgefahren zur Hölle 1886; F. Spitta, Christi Predigt an die Geister 1890 (in den zwei letztgenannten viele weitere Litteraturangaben); J. Cramer, exegetica et critica II. Het glossematisch karakter van 1 Pt 3, 19—21 en 4, 6 1891; neuere Aufsätze von Spieker in Luth. Church Review 1892; Stemler in ThSt, Utrecht 1894; Josephson in Bew. d. Glaubens 1897; Briney in Christ. Quarterly 1897; Bröse in Neue kirchl. Zeitschr. 1898. Für die Lehre von der Höllenfahrt Christi überhaupt sind nebst den dogmengeschichtlichen und dogmatischen Werken zu nennen: Dietelmayr, Historia dogmatis de desc. Christi ad inferos 1741, dann wieder 1762; J. L. König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt 1842; E. Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 1853; Briefwechsel zwischen von Hofmann und Delitzsch, herausg. von Volck 2. Aufl. 1894 (vgl. Bew. d. Glaubens 1893, S. 230 ff.); Bruston, La descente du Christ aux enfers etc. 1897. Andere Schriften sind im Text angeführt.

Der Satz descendit ad inferna bezw. ad inferos als Aussage einer auf Jesu Tod und Begräbnis folgenden christologischen Thatsache findet sich im Apostolikum (s. Bd I, 755, 8 ff.), als dessen Bestandteil er aber erst im 8. Jahrhundert völlig feststand, und im Athanasianum, fehlt dagegen im Nicäno-Konstantinopolitanum wie er auch im altrömischen Symbol noch vermißt wird. Die erste offizielle Fixierung, die wir datieren können, geschah 359 und 360 auf den zu Sirmium in Pannonien, Nikä in Thracien und Konstantinopel unter homöusianischem Einfluß abgehaltenen Synoden (*εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα*); wenige Jahrzehnte später bezeugt Rufin (exp. symb. Aquil.) das Vorkommen des Passus im Symbol der Kirche zu Aquileja. Ob die Art, wie Cyrill von Jerusalem im Jahre 347 oder 348 in seinen Katechesen den Descensus bespricht, den Rückschluß gestattet, daß derselbe damals auch dem jerusalemischen Symbol schon einverleibt war, ist zweifelhaft (vgl. Harnack, DG II, 66). Gelehrt wurde er aber schon weit früher von den verschiedensten kirchlichen Schriftstellern. Was das Motiv zur Aufnahme dieses Gliedes in die Bekenntnisse betrifft, so ist die ältere Behauptung eines dabei maßgebenden antiappolinaristischen Interesses längst widerlegt (Güder 171 ff.), wenn auch zum Beweis der vernünftigen Seele Christi gelegentlich eine Berufung auf den Descensus erfolgte. Man hat es vielmehr einfach mit dem Niederschlag einer schon seit langem unangefochten bestehenden christlichen Tradition zu thun.

Neutestamentlich läßt sich allerdings zunächst nur das belegen, daß Jesus nach seinem Tode das allgemein menschliche Loos auch darin geteilt habe, daß seine Seele auf eine Weile dem Totenreich verfiel. Das Charakteristische für ihn ist nach AG 2, 27. 31 nicht, daß er in den Hades stieg, sondern daß er aus demselben bald wieder durch seine Auferstehung hervorging. Wahrscheinlich nimmt auch Paulus Rö 10, 7, indem er im Zusammenhang mit der Auferweckung Christi von der *ἄβυσσος* spricht, seine reale Anwesenheit im zwischenzuständlichen Ort der Verstorbenen an. Weit weniger begründet ist die Herbeiziehung der Stelle Eph 4, 8—10, in welcher gezeigt wird, daß das von dem Gabenspender handelnde Psalmwort nur auf Jesus bezogen werden könne; *καταβαίνειν* bezeichnet nicht das Hinabsteigen in die Scheol, sondern entweder das grundlegende Faktum der Menschwerdung (vgl. Jo 3, 13) oder nach v. Soden das Kommen des verklärten Herrn zu den Seinen. Dagegen ist die Zusicherung, welche Jesus selbst Lc 23, 43 dem Schächer giebt, gemäß der Bedeutung des Wortes *παράδεισος* im damaligen jüdischen Sprachgebrauch (s. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes 3. Aufl. S. 548), ein weiteres Zeugnis für den Aufenthalt der Seele Jesu im Totenreich, näher in der für die Gerechten bestimmten Abteilung desselben. Zu beachten ist, daß in diesen wenigen Stellen ein descensus ad inferos nicht eigentlich gelehrt, sondern als etwas dem wirklichen Tod naturgemäß Fol-

gendes vorausgesetzt wird. Zahllos sind die Stellen des NTs, welche in streng didaktischem Zusammenhang die Heilsthatsachen des Todes und der Auferstehung Christi unmittelbar aneinander reihen, ohne etwas Dazwischenliegendes zu erwähnen.

Ob in den Bereich des NTs auch Aussagen über die Wirksamkeit Christi im Hades fallen und wenn ja, welcher Art sie seien, das hängt zumeist von der Deutung der vielumstrittenen Stellen im 1. Petrusbrief (3, 18 ff. und 4, 6) ab. Je nachdem in der erstgenannten, dem „wunderlichen Text und finstern Spruch“ (Luther) *πνεύματα* von den Seelen verstorbener Menschen oder aber von wirklichen Geistern, d. h. gefallenen Engeln verstanden, und je nachdem die an diese oder jene ergangene Verkündigung dem menschgewordenen oder dem präexistenten Christus zugeschrieben wird, ergeben sich die folgenden vier Erklärungsversuche, die überdies noch mancherlei Modifikationen im einzelnen unterworfen sind: 1. Christus hat nach seinem Tode den abgeschiedenen Seelen der ungläubigen Zeitgenossen Noahs gepredigt. Für eine solche Bedeutung von *πνεύματα*, statt dessen eher (nach Apk 6, 9; 20, 4; AG 2, 27 u. a.; vgl. Suicer, thes. eccl. zu Hades) *ψυχαί* erwartet würde, beruft man sich auf Hbr 12, 23, wo aber von vollendeten, also wohl engelähnlichen Gerechten im Himmel, nicht von unerlösten Sündern im Hades die Rede ist. Überdies müßten wir nach dieser Analogie erwarten: *τοῖς πνεύμασι τῶν ἀπειθησάντων ποτε*. Die weitere Erklärung zweigt sofort in zwei Äste ab. a) Wenn nicht den durchgängigen Erfolg, so doch jedenfalls den Zweck der Predigt fassen Orig., Bengel, König, Güder, Ebrard, B. Weiß, Kühl, Usteri, v. Soden u. a. als einen erlösenden, indem sie sich besonders darauf stützen, daß nach neutestamentlichem Sprachgebrauch (doch siehe Ga 5, 11; AG 10, 42; 15, 21; Apk 5, 2) *κηρύσσειν* in der Regel die Heilsverkündigung bezeichnet und in diesem Sinne auch etwa absolut vorkommt. Dieser heutzutage sehr beliebten Auslegung steht die Schwierigkeit entgegen, damit einen befriedigenden Kontext zu gewinnen. Die Parallele zwischen der Flutzeit und der Gegenwart, mit dem Hauptgedanken der alleinigen Errettung dort der acht Seelen, hier der Getauften wäre, bevor sie nur hingestellt ist, gelähmt durch die starke Hervorhebung des den in der Flut Umgekommenen zugedachten Heiles. Der Brief betont überhaupt den Gerichtsernst (vgl. 4, 17 f.) und läßt sich auf keine Abschwächungen ein. Da bei jener Auffassung *φυλακή* der Hades ist, mithin die Noachiten nicht die einzigen „Geister im Gefängnis“ sind, sollte vor *ἀπειθήσασι* der Artikel stehen, weil dann von einer bestimmten Klasse innerhalb der Hadesbewohner die Rede wäre. Daß diese nur beispielsweise angeführt sei, ist durch nichts angedeutet; und es bleibt unerklärt, warum gerade denen, welche die Langmut Gottes in besonderem Maße auf Mutwillen gezogen hatten und darum nach verbreiteter jüdischer Anschauung von der Seligkeit der zukünftigen Welt ausgeschlossen bleiben sollten (Sanhedr. X, 1—4, anders freilich Beresch. rabba 28), eine Heilsverkündigung im Hades sollte zu teil geworden sein, da doch unzählige andere derselben ebenso bedürftig wie würdig waren. b) Im Unterschied von dieser Annahme einer Heilspredigt an Abgeschiedene haben seit Flacius und Calov viele lutherische Ausleger (Zezschwitz; Schott; Keil; Hölemann, letzte Bibelstudien 1885, S. 581 f.) und Dogmatiker (Thomasius, Philippi, Frank) unsere Stelle von einer damnatorischen, „durch die unvermutete Erscheinung der pneumatischen Herrlichkeit dieses Predigers furchtbar überführenden“ Gerichtsmanifestation gegenüber den Unseligen verstanden, in dem offenbaren Bestreben, den biblischen Text der kirchlichen Fassung des Descensus als eines Triumphes Christi über die Macht des Satans (s. unten) anzupassen, was doch nur unvollkommen gelingen konnte, da die Zeitgenossen Noahs trotz ihres Unglaubens noch lange nicht vollgültige Vertreter der höllischen Mächte sind. 2. Den Spuren Augustins (ep. ad Euod. und ep. 164) folgend, verstanden Thomas Aq., Beza und viele Reformierte nach ihm, aber auch Joh. Gerhard, in neuerer Zeit besonders von Hofmann, A. Schweizer u. a. den streitigen Passus im Sinne einer Predigt des präexistenten Christus (*ἐν ᾧ* = *ἐν πνεύματι*, cf. 1, 11), die entweder durch den Mund Noahs, des *κήρυξ δικαιοσύνης* (2 Pt 2, 5), erging oder aber (Schweizer) mit der „langmütigen Rettungsoffenbarung Gottes“ von V. 20 in eins zusammenfiel. Der Ausdruck *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν* ist dann bald bildlich auf geistige Gebundenheit gedeutet, bald vom Standpunkt des Briefschreibers aus als *τοῖς νῦν ἐν φυλ. πνεύμ.* erklärt worden. Die Beifügung von *πορευθείς*, welches doch natürlicherweise mit der Ortsbestimmung in Verbindung gesetzt werden möchte, bereitet aber nicht geringe Schwierigkeit. Und eine direkte Gegeninstanz bilden die Stellung des *ποτέ* bei *ἀπειθήσασι* statt bei *ἐκήρυξεν* und der Zusammenhang, der vor- und nachher von dem menschgewordenen Christus, zudem noch mit Betonung seiner durch Leiden hindurch erlangten Verklärung, redet. „Ganz ablösen nämlich wird man das *ἐν ᾧ* von jeder Beziehung auf das mit *πνεύματι* unlöslich verknüpfte *ζωο-*

ποιηθείς nicht können" (Usteri). 3. Das zuletzt Gesagte gilt auch gegen die von Spitta vorgeschlagene Lösung des exegetischen Problems: der präexistente Messias habe in der Zeit vor der Sündflut den gefallenen Engeln, welche nach Gen 6, 1 ff., Hen 6—8 sich mit den Menschentöchtern verbanden und das Menschengeschlecht korrumpierten, gepredigt, was identisch sei mit der Strafankündigung, mit welcher Henoch nach dem seinen Namen tragenden Buche (c. 12 ff.) an jene betraut wurde. Diese Ineinssetzung sei um so berechtigter, da in dem vorchristlichen Judentum das Bild Henochs öfters mit dem des Messias zusammengeflossen sei. Hinsichtlich des Kontextes ist diese Auffassung besonders übel daran, weshalb Cramer V. 19—21 zwar ebenfalls auf die Henochpredigt deutet, aber erst durch einen Glossator hier eingeschaltet und dadurch auf Christus bezogen sein läßt. Doch selbst bei dieser Verlegenheitsauskunft bleiben der Einwendungen viele; s. Kühl. Soviel aber ist Spitta unbedingt zuzugeben, daß die Ausdrücke πνεύματα, ἐν φυλακῇ und ἀπειθήσαντα auf jene Engel und das in 2 Pt 2, 4; Ju 6 und der apokryphischen Litteratur über sie Gesagte vortrefflich passen. Ihre That wird als Ungehorsam, Übertretung eines Gebotes, Überschreitung der gesetzten Schranken in Ju 6; Hen 106, 13 f.; Buch der Jubil. c. 4, Justin Apol. II, c. 5 bezeichnet. Φυλακή ist nach der einzigen vergleichbaren Stelle im NT Apk 20, 7 ein Ort vorläufigen Gewahrsams bis zur endgültigen Bestrafung, wie er nach der jüdischen Tradition in der That jenen Geistern angewiesen wurde. Auch Kühl giebt jetzt (Komm. 6. Aufl.) zu, lexikalisch betrachtet liege die Deutung von Geistwesen näher als von Seelen Verstorbener und φυλακή würde besonders gut passen bei den im Tartarus gefesselten Engeln. 4. Bisher weniger als verdient beachtet ist die durch Baur, ThJB 1856, S. 214 ff., neutest. Theol. S. 291 vertretene Ansicht, es handle sich um ein κηρύττειν gegenüber den soeben charakterisierten Geistern, das zeitlich nach dem ζωοποιηθῆναι Christi zu denken ist, wozu vielleicht 1 Ti 3, 16 verglichen werden kann. Ob ζωοποιηθεὶς πνεύματι dann auf die Auferstehung oder einen schon vorangehenden Zustand sich bezieht, ist schwer zu entscheiden; wahrscheinlicher bleibt doch das erstere. Von einer Gnadenpredigt an jene Engel (Volkmar, ZwTh 1861, S. 115, 427 f.; Immer, Bruston) kann nach allem, was wir sonst über sie erfahren, nicht die Rede sein. Für sie bedeutet der Heroldsruf und die sieghafte Erscheinung des Herrn nichts anderes als das Gericht, wohl in der Weise, daß dieses jetzt, nach vollbrachter Erlösungsthat und beim herannahenden Ende des αἰὼν οὗτος (4, 7), ihnen, wie einst durch Henoch die provisorische Bestrafung, als nahe bevorstehend angekündigt wird. Gegen Spitta S. 28 muß bemerkt werden, daß auch das Henochbuch eine Aburteilung des Azazel und seiner Genossen durch den Messias, und zwar vor dem Gericht über die irdischen Könige, vorsieht, 55, 4; 69, 27 f.; 90, 24 ff.; vgl. Jes 24, 21. Nach dem Zusammenhang unserer Stelle erweist sich die herrliche Frucht des unschuldigen Leidens Christi in dem Sieg über die Menschenverderber, der dem προσάγειν τῷ θεῷ V. 18 entspricht. Die Geschichte ihrer einstmaligen, wie in 2 Pt 2, 4 als bekannt vorausgesetzten Vergehung gipfelt in der Sündflut (Gruppe, ZatW 1889, 135 ff.); und wie Gen 6, 2 f. die That der Engel und die von Gott in seiner Langmut gegebene Frist unmittelbar neben einander genannt sind, kann auch hier beides als in die nämliche Periode fallend und innerlich zusammenhangend mit ποτέ, ὅτε aneinander gereiht sein. Die μακροθυμία θεοῦ gilt freilich nicht denen, welche sich ungehorsam zeigten, sondern den durch sie verführten Menschen und hat ihre Parallele an der in der Gegenwart immer noch geübten Langmut 2 Pt 3, 9. 15. Die Bosheit, welche die Engel zur Zeit des ersten Weltuntergangs auf Erden verursachten, war so groß, daß trotz der Langmut Gottes nur acht Seelen errettet wurden. Aus dem gegenwärtigen Weltverderben, welches wenigstens mittelbar ebenfalls auf jene Hauptanstifter menschlicher Verkehrtheit sich zurückführen läßt (— nach Hen 15, Jubil. 10 versteht noch Justin Apol. II, 5 die in der Welt wirkenden Dämonen als Söhne aus jenen Engelehen —), errettet kraft der glorreichen Auferstehung Christi die Taufe, das Gegenbild der Archenrettung. Prinzipiell sind die überirdischen feindlichen Mächte überwunden, ihre Macht ist für alle, welche dem auferstandenen Herrn angehören, gebrochen (vgl. V. 22; Eph 1, 20 f.; Ko 1, 13; 2, 15; Jo 12, 31; Phi 2, 10), wenn auch fort und fort noch gegen sie gekämpft werden muß (vgl. Eph 6, 12) und die Taufe, wie V. 21 erinnert, nicht mechanisch rettet. Die Auferstehung Christi und sein Sieg über die bösen Geistwesen (vgl. 1 Ko 2, 8) garantieren immerhin den Getauften, daß auch sie zum nämlichen Sieg gelangen können. Vgl. die schon durch Tertullian de spectac. 4, de cor. mil. 3 bezeugte Absagungsformel bei der Taufe: nos renuntiasse diabolo et pompae et angelis ejus. — Daß nun weiter in 1 Pt 4, 6 nichts von einer Hadespredigt enthalten ist, wird nicht nur von den Gegnern der unter 1a) besprochenen Ansicht, sondern selbst auch von

mehreren ihrer Anhänger wie Bengel, Usteri, Burger, von Soden anerkannt. Die zufällige Nähe beider Stellen hat beiden übel mitgespielt. Die *νεκροί* sind V. 5 und V. 6 Gestorbene in dem Zeitpunkt, wo das ganz nahe erwartete Gericht stattfindet. Anknüpfend an die wahrscheinlich schon feststehende Formel vom Richter über Lebende und Tote wird von den Toten, welche unter dem Einfluß des Evangeliums gestanden waren, gesagt, daß sie durch das über sie ergangene Todesgericht keineswegs vom endgültigen Gericht und messianischen Heile ausgeschlossen seien, sondern eben im Evangelium die Gewähr eines den Tod überdauernden Lebensbesitzes haben sollen, — eine beruhigende Nebenbemerkung (vergleichbar 1 Th 4, 13 ff.), die nach der kurz vorangegangenen, in diesem Punkte nicht genau zutreffenden Parallelisierung der Christen und der in der Arche Bewahrten um so näher lag.

Geschichtlich nachweisbar ist, daß 1 Pt 3, 18 ff. für die Entwickelung der kirchlichen Lehre von einer rettenden Wirksamkeit Christi im Hades keineswegs den Grund abgegeben hat. In den zahllosen bezüglichen Aussagen der christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte (vgl. Harnack, Patr. ap. III, 232 f.; am vollständigsten Fr. Huidekoper, The belief of the first three centuries concerning Christ's Mission to the Underworld, 2. ed. New-York 1876) findet sich jene Stelle, abgesehen von einer möglichen Anspielung bei Clemens Strom. VI, 6, meines Wissens einzig citiert bei Origenes, der froh ist, aus ihr unter Deutung auf eine Bekehrungspredigt einen seiner Beweise für die wiederbringende Liebe Gottes herauszulesen (*Περὶ ἀρχ.* de la Rue 180), und bei Hilarius von Poitiers in sehr beiläufiger Weise (in Psalm 118), während doch andere alt- und neutestamentliche Zeugnisse für den Descensus, darunter auch durchaus unpassende, in großer Menge beigebracht werden. Nicht einmal Marcion, der nach Iren. haer. I, 27, 3 die Erscheinung Jesu im Hades von seinem Standpunkt aus folgerichtig den Feinden des Demiurgen, Kain, den Sodomitern, Ägyptern und ihresgleichen zugute kommen läßt, thut dabei der Noachiten Erwähnung. Die herrschende kirchliche Anschauung schränkte die direkte Heilsbedeutung des Descensus auf die in Gerechtigkeit oder mindestens frommer Sehnsucht Verstorbenen, besonders die israelitischen, ein und verband im übrigen die Vorstellung von ihrer Errettung mit einem Triumph über den Höllenfürsten und seine Verbündeten, was nun doch in der Richtung der richtig verstandenen Stelle 1 Pt 3 liegen könnte.

Daß infolge des Todes Jesu und seines damit natürlicherweise zusammenhängenden Hingangs zum Hades für viele entschlafene Heilige eine Befreiung aus den Banden des Todes stattgefunden und mit der Auferstehung Christi sich vollendet habe, geht schon aus Mt 27, 52 f. hervor. Von einer leiblichen Auferweckung der Propheten und alttestamentlicher Frommer ist zwar sonst nur noch bei Ignat. (Mgn. 9), Acta Thadd. (Eus. h. e. I, 13) und, unter direkter Anlehnung an Mt 27, Evang. Nicod. 17 die Rede, allgemein aber in der alten Kirche von einer Zuwendung des durch Christum erworbenen Heiles an jene, und zwar in der Zeit zwischen Christi Tod und Auferstehung, nur ganz vereinzelt nach seiner Auferstehung (Epitomae ex Theodoto bei Clem. Al. Opp. Pott. 973). Christus ist nämlich humana lege, aber doch (Justin) nicht *ὡς κοινὸς ἄνθρωπος* im Hades gewesen, sondern auch dort in seinem eigenartigen Berufe als Heilbringer, wie analog nach zerstreuten Traditionen auch die Apostel (Herm. Sim. IX, 16, Clem. Strom. II, 9), Johannes der Täufer (Hippol. de antichr. 45, Ev. Nicod. 18) und die Propheten (Orig. in 1. Reg. 28) daselbst ihre oberweltliche geistliche Berufsthätigkeit fortsetzten. Schon das Fragment des Petrusevangeliums (Harnack V. 41 f.) bezeugt, daß Christus an die *κοιμώμενοι*, worunter offenbar Gerechte zu verstehen, eine Verkündigung gerichtet habe. Wo die Neigung bestand, den Empfang solcher Wohlthat möglichst auch auf empfängliche Heiden auszudehnen, wie bei Clemens und Origenes, wird an eine wirkliche Predigt, die gläubig oder ungläubig aufgenommen werden konnte, zu denken sein. Sonst aber legen die nicht eben häufig vorkommenden Ausdrücke, die von einer frohen Botschaft reden, eher den Gedanken an eine einfache Kundmachung der geschehenen Erlösung nahe (Irenäus: evangelizans adventum suum), auf welche die alttestamentlichen Frommen bereitwilligst eingingen. Ihre Errettung hat vorwiegend objektiven Charakter. Indem die Seele Jesu mit der von ihr (wie übrigens auch vom Leibe im Grabe) unablösbaren Gottheit (Athanasius) im Hades erschien, wurde, wie schon Origenes geschildert hatte und die folgenden Jahrhunderte einstimmig lehrten, dem Teufel seine bisher im Hades unbeschränkt ausgeübte Oberherrschaft in siegreichem Kampfe entrissen (vgl. schon Hbr 2, 14), und Christus kann die, die auf ihn geharrt, an einen besseren Ort hinführen. Stereotyp sind die Ausdrücke, daß die ehernen Pforten gesprengt, die eisernen Riegel zerbrochen (Ps. 107, 16), die Gefangenen befreit worden seien. Nach Petrus Chrysol. hat

beim Sturm auf den Hades das Kreuz Christi als aries gedient (vgl. Petrusevang. V. 42). In dramatischer Ausführlichkeit und Zusammenfassung der meisten traditionellen Momente wird der ganze Hergang im zweiten Teil des Nikodemusevangeliums (c. 17—27) erzählt.

Hinsichtlich der genaueren Beantwortung der Frage, welchen Abgeschiedenen die Errettung zugedacht und zuteil geworden sei, stellt sich eine Differenz zwischen den Occidentalen und den Orientalen heraus. Die letzteren dachten, wohl unter der Nachwirkung der alten Alexandriner, in der Regel universalistischer; Johann von Damask (De fide orthod. III, 29) redet z. B. so, wie wenn die Friedensbotschaft durch Christus und damit die Möglichkeit der Erlösung allen wäre nahegebracht worden. Die thatsächliche Rettung konnte aber doch in lehrhaften Auseinandersetzungen nur den Glaubenden zuerkannt werden, und die spätere symbolische Lehre (Conf. orth., vgl. auch das Bekenntnis des Metrophanes Kritopulos) hat sie sogar wieder wie die römische kurzweg auf die hl. Väter oder die um der Erbsünde willen gefangenen alttestamentlichen Gläubigen eingeschränkt. Diese werden ins Paradies, das nunmehr dem Himmel affiliiert ist, eingeführt.

Die Abendländer hielten trotz der in diesem Punkte merkwürdig schwankenden Aussagen Augustins viel konstanter an jener Beschränkung fest, sowohl was die Absicht als was den Erfolg des Descensus betrifft. Philastrius von Brescia im 4. Jahrhundert konnte die Meinung, der Herr habe allen in der Unterwelt gepredigt, unter den Häresien aufzählen. Gregor I. betont in seinem bezüglichen Streit mit Cyriakus von Konstantinopel, Christus könne nur die haben befreien wollen, welche schon in ihrem irdischen Leben mit der Hoffnung auf den Messias die entsprechende sittliche Bewährung verbunden hätten. Ebenso kamen die Scholastiker des Mittelalters nach ihren subtilen Untersuchungen immer wieder darauf hinaus, daß der Befreiungszug Christi nach dem Hades dem limbus patrum gegolten habe, und wollten weder für die unfromm Verstorbenen noch für die Insassen des limbus infantium eine Hoffnung aussprechen. Nach ihrer rechtgläubigen Lehre und dem Cat. Rom. (§ 100—105), der diese getreu wiedergiebt, ist Christus, während sein Leib im Grabe lag, der Seele nach in die Unterwelt (ad inferos) gegangen, wo die der himmlischen Seligkeit ermangelnden Seelen sich aufhalten. Dies geschah bei ihm als dem Sündlosen nicht humana lege, wie die ältere Kirche lehrte, sondern durchaus freiwillig, um die Dämonen zu überwältigen, welche lediglich um der Erbschuld willen daselbst auch die Heiligen und Frommen gefangen hielten, ihnen auf Grund seines Leidens und Sterbens ihre Beute zu entreißen und die Befreiten, welche sogleich bei seinem Anblick vom ewigen Licht und der Seligkeit durchdrungen wurden, mit sich in den Himmel zu führen. Die „Vorhölle der Väter" wurde dadurch entleert oder zerstört. Als Gegenstück zu dem für die Christen bestimmten Fegfeuer nahmen übrigens nach dem Vorgang von Robert Pulleyn die späteren Scholastiker auch ein alttestamentliches Purgatorium an, wo diejenigen Frommen, die bei ihrem Abscheiden noch etwas zu vergüten und zu bezahlen hatten, geläutert worden seien, und dehnten die rettende Wirksamkeit des descendierenden Erlösers auch dahin aus. Dagegen ist eigentliche Abweichung von den kirchlichen Aufstellungen, abgesehen von der geistigeren Fassung der receptacula des Jenseits bei den Mystikern, im späteren Mittelalter etwas Seltenes. Durandus von St. Porciano und hernach Pikus von Mirandula verstanden den Descensus nur metaphorisch (quoad effectum, non quoad realem praesentiam) von einer Zueignung der Frucht des Todes Christi an die abgeschiedenen Seelen, während Nikolaus von Cusa die spätere Aepinsche Theorie vorbereitete.

Auf protestantischer Seite verwarf man mit dem Purgatorium auch den Limbus, statuierte nur zwei jenseitige Zustände und hielt, nach anfänglichem kurzem Schwanken in dieser Hinsicht, eine Befreiung der alttestamentlichen Frommen für unnötig, da ihnen der Himmel ohnehin gewiß sei. Es erwachte die Tendenz, dem Descensus, der als im Apostolikum bezeugte Heilsthatsache stehen blieb, eine Bedeutung für die christlichen Gläubigen einzuräumen, wobei die beiden protestantischen Konfessionen dahin gelangten, inferi als eigentliche „Hölle", d. h. Verdammungsort bezw. -zustand zu verstehen.

Für die lutherische Kirche sind nicht die sehr verschiedenartigen Äußerungen Luthers über 1 Pt 3 in exegetischen Schriften, wohl aber die Ausführungen in seiner Torgauer Predigt 1533 maßgebend geworden: Christus sei nach seiner ganzen Person, Gott und Mensch, mit Leib und Seele ungeteilt, wirklich und wahrhaftig zur Hölle der Verdammten gefahren und habe den Teufel überwunden und ihm alle seine Gewalt genommen, also „daß mich und alle, die an ihn glauben, weder Hölle noch Teufel gefangen nehmen noch schaden kann. Wie solches zugegangen, läßt sich nicht erdenken; aber in ein Bild fassen ließe es sich, wie er „ist hingangen und die Fahne genommen als ein siegender Held und

damit die Thore aufgestoßen und unter den Teufeln rumort, daß hier einer zum Fenster, dort zum Loch hinausgefallen ist.“ Gegenüber Aepin (Bd I, 230, 31 ff.), welcher meinte, zur Auswirkung einer (rein objektiv gedachten) satisfactio plenaria habe Christus nach seinem Tode im Orte der Qual an seiner Seele die Höllenstrafe statt unser erduldet, trat Melanchthon im Wittenberger Gutachten 1550 (Bretschneider, Corp. Ref. VII, 666 ff.) auf Seite der Torgauer Predigt: hanc victoriam certo modo filius Dei diabolis ostendit, et non dubium est, diabolos sensisse suam potentiam ab hoc victore fractam esse. Auf den nämlichen Boden stellte sich ausdrücklich die Konkordienformel (Art. IX), welche übrigens vom Disputieren und Grübeln über diesen Gegenstand abmahnte, da die genauere Erkenntnis des Wie alteri seculo zu reservieren sei. Lutherischerseits war damit die Sache entschieden, auch in Süddeutschland, wo noch nach 1565 Joh. Matsperger in Augsburg seines Amtes enthoben worden war, weil er wie Luther in Torgau gelehrt hatte. Den nachfolgenden Dogmatikern, unter denen nur Gerhard sehr zurückhaltend ist, verblieb besonders die Aufgabe, mit Rücksicht einerseits auf Lk 23, 43, andererseits auf die dogmatisch schon feststehende, christologisch hier wohlbegründete Mitbeteiligung des Leibes Christi am Descensus die Zeitverhältnisse dieses letzteren genauer zu bestimmen. Danach füllte er nur den kurzen, durch jenes Erdbeben am Ostermorgen ausgezeichneten Augenblick zwischen der vivificatio, d. h. Wiedervereinigung der Seele mit dem Leib und der Auferstehung aus, während vom Tode hinweg bis zur ζωοποίησις Christus im Paradiese geweilt hatte. Die Höllenfahrt ist die erste Stufe im status exaltationis; hier macht der Gottmensch zum erstenmale von seinen göttlichen Idiomen uneingeschränkten Gebrauch, indem er sich in gewaltiger verdammender Thatpredigt dem Teufel, allen bösen Geistern und den verworfenen Menschenseelen als Sieger und Richter zeigt und über die höllischen Mächte triumphiert. Diese orthodox lutherische Fassung des Dogmas wurde bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts in zahllosen Schriften dargestellt und gegen allerlei Abweichungen verteidigt; auch Dietelmayr gab ihr Beifall.

Die Reformierten waren schon durch ihre nüchterne Betrachtungsweise an der Zustimmung zu Luther gehindert, und da es ihnen bei ihrer Neigung, Christum möglichst in Analogie mit den Auserwählten zu denken, und im Hinblick auf Lk 23, 43. 46 selbstverständlich erschien, daß seine Seele vom Tode bis zur Auferstehung bereits beim Vater im Himmel geweilt habe, konnte auch von der Aepinschen Vorstellung hier nicht die Rede sein. Das descendere ad inferos, wovon reformierterseits immer gern betont wurde, daß es im Apostolikum einst gefehlt zu haben scheine, verstanden die Zürcher Theologen der ersten Zeit zunächst vom wahrhaftigen Gestorbensein, räumten aber der vorreformatorischen Ansicht noch so viel Recht ein, daß sie damit die selbst noch von Calvin zugelassene, von den Späteren preisgegebene Idee einer erfreulichen Wirkung auf die vorchristlichen Frommen verknüpften (Zwingli an der Berner Disputation und die Katechismen von Leo Judä, Megander und Bullinger). Dagegen lag natürlich der Gedanke an eine Bekehrungspredigt auch ihnen völlig ferne, indem nach gemeinprotestantischer Anschauung das diesseitige Leben über Seligkeit oder Unseligkeit definitiv entscheidet; und mit 1 Pt 3 wußten sie ebenso wie Luther meist nur so etwas anzufangen, daß sie die Adressaten jener Botschaft als im Grund fromme, für das Heil empfängliche Seelen sich vorstellten, eine exegetische Gewaltthat, die durch die lange Gewöhnung an den Dunkles noch mehr verdunkelnden Vulgatatext (quum exspectabant Dei patientiam) etwas gemildert wird. Calvin (Inst. II, 16, 8—12) hat sodann die als reformiert-orthodox zu betrachtende Lehre aufgestellt. Nach ihm hat 1 Pt 3 keinerlei Beziehung zum Descensus. Doch wird dieser allerdings im Symbol etwas Besonderes, von Tod und Begräbnis Unterschiedenes bedeuten, und zwar etwas, das mit unserm Heil in naher Verbindung steht: Christus hat als unser Bürge die ganze Strenge der göttlichen Strafe, nicht nur leiblichen Tod, sondern die „Schmerzen des Todes“, welche die Seele als Auswirkung des Zornes Gottes empfindet, erdulden müssen, um uns die Versöhnung zu vermitteln, und hat dieses Schwerste vor seiner Kreuzigung und bis zum Sterbensmoment durchgekostet; vornehmlich gehört der Ausruf Mt 27, 46 dahin. Diese Höllenfahrt im metaphorischen Sinne des Wortes fällt mithin ganz in das diesseitige Leben des Gottessohnes und wird hernach von den Dogmatikern im Gegensatz zur lutherischen Lehre als der tiefste Punkt des Erniedrigungsstandes, worin die oboedientia passiva sich vollendet, gefaßt. Von ihr als dem wichtigsten Teile der stellvertretenden Prästation geht die stärkste sühnende Macht auf das erlösungsbedürftige Gemüt aus. Wie weit auch diese calvinische und die lutherische Vorstellungsweise in jedem Betracht auseinanderliegen, so läuft doch erstere schließlich auf eine ganz ähnliche praktische Schlußfolgerung hinaus: Ita cum diaboli potestate, cum

mortis horrore, cum inferorum doloribus manum conserendo factum est, ut et referret de illis victoriam et triumphum ageret, ne iam in morte ea formidemus, quae Princeps noster deglutivit. Symbolisch fixiert ist die calvinische Deutung im Catech. Genev. („horribiles angustiae") und im Heidelberger Katechismus („unaussprechliche Angst, Schmerzen und Schrecken"). Völlige Einmütigkeit herrschte jedoch beinahe niemals. Mehrere Franeker Professoren kehrten zur Identifizierung des Descensus und des Begräbniszustandes zurück, während Männer wie Piscator, Arminius mit manchen seiner Anhänger und die Puritaner in ihrem größeren Katechismus die durch das Lehrstück ausgedrückte niedrigste Stufe der humiliatio in dem schimpflichen Gehaltensein des Lebensfürsten sub potestate mortis erblickten. Die Repetitio Anhaltina und das Leipziger Kolloquium schwenkten zur lutherischen Auffassung ab. Die schwersten Streiche sowohl gegen die Notwendigkeit als gegen die Möglichkeit eines Erduldens höllischer Schmerzen durch Christus wurden im 17 Jahrhundert in England durch Lightfoot und Pearson geführt, indem sie unter Zurücklenken auf den ursprünglichen Sinn von inferi die Seele Christi nach der Trennung vom Leib im Aufenthaltsort der abgeschiedenen frommen Menschen ohne besonderen Rettungszweck einkehren ließen.

Erst in der Periode der Aufklärung wandte man der Stelle 1 Pt 3 größere exegetische Aufmerksamkeit zu und fand, durch den Gegensatz zu den konfessionellen Bestimmungen jetzt eher gelockt als abgeschreckt, eine Evangeliumspredigt an Verstorbene darin. Diese wie die Höllenfahrt Christi überhaupt faßten aber die Rationalisten als bloße jüdische Zeitvorstellung auf, wogegen nachher Dogmatiker wie De Wette, Marheineke, Hase sich Mühe gaben, darin als in einem Mythus eine unvergängliche christliche Idee zu entdecken. Schleiermacher freilich hielt die fragliche Thatsache nicht nur für „ganz unbezeugt", sondern auch, da jene Hauptstelle auf alle Fälle nur von vor Christo Gestorbenen rede, für ein völlig ungeeignetes Symbol einer jenseitigen Thätigkeit Christi von allgemeinerer Bedeutung. Gleichwohl hat seither eine ganze Reihe von Theologen, die Thatsächlichkeit eines Zwischenzustandes voraussetzend, gerade diese Heilspredigt Christi an unselig Verstorbene als ein wesentliches Faktum proklamiert, mittelst dessen die Universalität des Christentums sich realisiere, und durch Güder, den gründlichsten und konsequentesten unter ihnen, ist jener Schleiermachersche Einwand durch die übrigens schon im Altertum vereinzelt aufgetauchte Annahme einer im Hades seit Christi Anwesenheit daselbst sich fortsetzenden Heilsverkündigungsanstalt, die den irdischen Verhältnissen ganz analog sei, entkräftet worden. Allein diejenige Deutung von 1 Pt 3, die dabei stets als biblische Grundlage diente, hat ihr Alleinrecht, das sie eine Zeit lang zu besitzen schien, neuerdings wieder verloren. In den neueren Dogmatiken wird die Höllenfahrt, wenn nicht übergangen, so doch mit großer Zurückhaltung behandelt; am meisten Berücksichtigung findet sie noch auf lutherischer Seite.

Blicken wir zurück, so treten sowohl in neutestamentlicher als auch in dogmengeschichtlicher Hinsicht zwei zu unterscheidende Momente stärker hervor: das Weilen Christi im Todeszustande und der Triumph über die höllischen Mächte. Das erste drückt etwas zeitlich viel Bestimmteres aus als das zweite. Der ins Apostolikum aufgenommene Satz „descendit ad inferos" hat zunächst nur Bezug auf das erstere. Will man damit eine Thätigkeit verbunden denken, so giebt der Konsensus der alten Kirche die lebenbringende Wirkung auf die des Erlösers harrenden Gläubigen an die Hand. Insofern jedoch der Hades, aus dem die Väter zu befreien waren, unter der Oberherrschaft des Teufels gedacht wurde, galt es eine Überwindung des Höllenfürsten; und diese konnte um so eher allmählich in den Vordergrund treten, da einerseits das Interesse an dem Loos der vorchristlichen Frommen mit der Zeit sich verringerte, andererseits der Ausdruck inferi in der volkstümlichen und auch in der theologischen Vorstellung nach und nach zum Ort der Verdammten und der bösen Geister wurde. In der lutherischen Lehre ist die Verschiebung völlig; die Höllenfahrt bedeutet hier nichts anderes als den Triumph über den Teufel und seine Genossen. Dagegen fällt die reformierte Lehre aus jedem geschichtlichen Zusammenhang heraus und hat darum trotz ihrer religiös wertvollen Motive kein eigentliches Bürgerrecht im Lehrstück vom Descensus. Die Annahme endlich einer Evangeliumspredigt im zwischenzuständlichen Ort der Toten, sich stützend auf die sehr fragliche Auslegung einer einzigen biblischen Stelle und mit manchen anderen Aussagen (2 Ko 5, 10; Ga 6, 8; Rö 2, 6; Mt 25, 41 ff.; Hbr 9, 27 u. a.) schwer vereinbar, giebt sich mit Unrecht als unentbehrlich für die Aufrechterhaltung des Grundsatzes göttlicher Gerechtigkeit und Liebe aus; denn der Glaube, daß Gott allen Menschen irgendwie Gelegenheit gebe, zum vollen Heil in Christo zu gelangen, ist unabhängig von jener bestimmten Art, sich

das verwirklicht zu denken. Sie birgt aber zudem die positive Gefahr, daß das Gewicht der diesseitigen Willensentscheidung abgeschwächt wird.

Die **dogmatische** Bedeutung unseres Lehrstückes orientiert sich an jenen beiden Momenten und ist demnach doppelter Art. Was den eigentlichen Hingang zum Hades betrifft, so bezeichnet derselbe die notwendige und völlige Auswirkung des Todesereignisses für die Seele Christi und ist somit dem Begräbnis, welches das nämliche für den Leib aussagt, ganz parallel (Frank). Weil aber der Descendierende der Todesüberwinder ist, so ist der finstere Todeszustand nicht nur für ihn selber ein bloßer Übergang von der Erniedrigung zur Erhöhung, sondern auch für alle, die im Glauben ihm zugehören, durch die gewisse Hoffnung des ewigen Lebens erhellt und dadurch das Sterben ein anderes geworden, denn es vor Christus gewesen ist. — Die Siegesmanifestation sodann gegenüber den widergöttlichen Geistwesen, zeitweilig in die Lehre von der Hadesfahrt eng verflochten, aber im 1. Petrusbrief und dann wieder bei Luther selbstständig gewertet, ist keineswegs nur als Produkt apokryphischer Traditionen zu beurteilen. Die Häufigkeit verwandter Aussagen in neutestamentlichen Schriften (vgl. die oben angeführten Stellen) weist hin auf die Bedeutung dieser Vorstellung im urchristlichen Gedankenkreis. Sie ist die durch jüdische Theologumena allerdings mitbestimmte Form der bleibend wertvollen Wahrheit, daß das unschuldige Leiden und Sterben des Herrn im Zusammenhang mit seiner glorreichen Auferstehung nebst der darin vornehmlich enthaltenen sühnenden Macht auch eine objektive Zurückdrängung und Bannung des verführerischen Einflusses böser Geister zur Folge gehabt habe.

M. Lauterburg.

Höllenstrafen. — Litteratur: S. die A. Eschatologie Bd V S. 490, Gehenna Bd VI S. 418 und Hades Bd VII S. 295; J. F. Cotta, Hist. succincta dogm. de poenarum infernalium duratione 1774; G. Ch. Knapp, Chr. Glaubensl. 1827, 2 S. 567—591; H. Erbkam, Ueber d. L. v. d. ew. Verdammnis, ThStK 1838 S. 384 f.; Rob. Falke, D. L. v. d. ew. Verdammnis 1892. Weiteres Luthardt, Dogm. § 79[1].

Die Behandlung einzelner eschatologischer Fragen pflegt innerhalb der Theologie zwischen biblisch-theologischer Statistik und philosophischen Erörterungen hin und her zu schwanken. Man stellt die einzelnen biblischen Aussprüche zusammen, erörtert sie exegetisch und vergleicht sie; die Ergebnisse gehen sehr auseinander. Außerdem setzt man sich mit den Meinungen auseinander, welche die philosophische Litteratur über dergleichen darbietet. Dieses Verfahren kann deshalb zu keinem befriedigenden Ergebnisse führen, weil die biblischen Aussagen in ihrer überwiegenden Anzahl diese Gegenstände nur gelegentlich berühren und deshalb dabei auch lediglich dessen Erwähnung thun, was dem je vorhandenen Zusammenhange dient. Dagegen ihre wenigen zusammenhängenden Schilderungen abschließender Vorgänge, die man neuerdings als Stoff der Apokalyptik zu bezeichnen pflegt, sind zugestandenermaßen durchgehend bildlich gehalten, und aus diesem Grunde bleibt der Wert der einzelnen Züge und die Zusammenordnung derselben zu einem Ganzen, zumal unter dem Gesichtspunkte der zeitlichen Abfolge, immer unsicher. Behufs einer ersprießlichen Erörterung solcher Fragen wird es bei dieser Sachlage vor allem auf eine sicherere Methode für die Erhebung und besonders für die Schätzung des biblisch prophetischen Stoffes ankommen und diese muß namentlich jenem Schwanken über den Standpunkt ein Ende machen, von dem aus die entscheidenden Urteile über die maßgebende Bedeutung der gewonnenen Anschauungen zu gewinnen sind.

Innerhalb der christlichen Lehre wird nun als Grundsatz gelten müssen, daß jede maßgebende eschatologische Aussage auch eine soterologische sein muß, will sagen: eine Aussage von der Bedeutung Jesu Christi für die Errettung der Sünder. Damit sind dann vor allem sämtliche Betrachtungen ausgeschlossen, für welche die Sünde und ihre Überwindung nur eine Episode oder eine unvermeidliche Seite an der Entwickelung bildet, so daß Ausgang und Ziel dieser Entwickelung ohne Rücksicht auf das nicht nur theoretische sondern im vollsten Sinne praktische Problem der Sünde festgestellt werden könnten. Der spekulative Denker ist froh sich dieses lästigen Stoffes aus der derben Wirklichkeit persönlichen Lebens entschlagen zu können und schwelgt bei der Eschatologie in dem allseitig offenen Gebiete abstrakter oder phantastischer Metaphysik. Das hat aber nichts mit der Erkenntnis des geoffenbarten Heiles zu thun. Daran ist namentlich bei dem vorliegenden Lehrpunkte zu erinnern; denn er erfreut sich der besonderen Ungunst theologischer und philosophischer Metaphysiker, die als solche immer überwiegend Physiker bleiben, zumal diejenigen von theosophischer Art.

Sucht man den Stoff nach der Bezeichnung „Strafe" zusammen und sieht dabei,

wie selbstverständlich, von den etwaigen geschichtlichen Gerichten und Strafen (vgl. Bd VI S. 570) ab, so findet man in der Bibel sehr wenige Stellen; müssen doch alle Aussprüche beiseite bleiben, die zweifellos von erziehenden Einwirkungen während des irdischen Lebens handeln. Zu Mt 25, 46 vgl. etwa Lc 12, 47; 2 Th 1, 8. 9; Hbr 6, 2 könnten noch die vielfach übersehenen Stellen gefügt werden, wo ὀργή im Sinne von Rache, Strafe vorkommt Mt 3, 7; Jo 3, 36 (?); Rö 2, 5. 8. 3, 5. 5, 9 (vgl. 13, 4. 5); Eph 5, 6; Kol 3, 6; 1 Th 1, 10. Sie blieben immerhin vereinzelt, wenn sie sich nicht in eine reichlicher vertretene Reihe von selbst einfügten; eine solche Reihe bilden eben die Aussagen über die grundlegende Anschauung von dem bevorstehenden Endgerichte (Bd VI S. 569 f.). Wendet man auf diese den Blick, so ergiebt sich als vorläufige Bestimmung des hier behandelten Gegenstandes: die eine der Folgen des die Sünder scheidenden Endgerichtes. Mit dieser Feststellung erweitert sich die Anzahl der in Frage kommenden biblischen Aussprüche erklecklich, weil jede Erinnerung an den doppelseitigen Ausgang jenes Gerichtes hinzutritt, namentlich also die zumeist übersehenen Aussprüche des Paulus wie Rö 2, 6 bis 12. 3, 5—8: 1 Ko (3, 17) 6, 9. 10. (8, 11) 11, 32; 2 Ko 5, 10; Ga 6, 8; Eph 5, 5. 6. 6, 8. 9; Ph 3, 18; Kol 3, 25. Voran treten die Gleichnisse Jesu mit ihren Gerichtsschilderungen oder kurzen Hinweisungen auf die unausbleibliche Scheidung. Des weiteren begegenen Erinnerungen an alttestamentliche Anschauungen wie Ja 5, 3; Hbr 10, 27. 31; 12, 29 vgl. 6, 4—8, der apokalyptischen Gesichte zu geschweigen.

So steht zunächst der Zusammenhang der Strafe mit dem Gerichte als dessen bedingungsweise unabweislichen Ausganges und Erfolges fest. Demzufolge kommt notwendig für die weitere Bestimmung in Betracht, daß Christus das Gericht vollzieht und zugleich den Maßstab für die Scheidung bildet. Das ist am einfachsten von ihm selbst Mt 7, 23 ausgesprochen; aber auch in den andern Gerichtsgleichnissen. Über die scheinbar einander ausschließenden Normen des Gerichtes nach dem Glauben an Christus und nach den Werken vgl. Bd VI S. 572; Kähler, Wissensch. d. christl. L. § 536—537. Wendet man hierauf die herkömmliche Unterscheidung der Strafen in natürliche und positive oder willkürliche an (vgl. Knapp a. a. O.), so würde die endgerichtliche Strafe im Grunde nur die eine natürliche sein, nämlich der endgiltige Ausschluß von dem Reiche Gottes und Christi 1 Ko 6, 9 f. Es wird eben nur festgestellt, daß den Betreffenden die Fähigkeit für die Gottesgemeinschaft fehlt, und die Folge davon ist dieser Ausschluß. Das ist die unabwendliche Ernte der Aussaat Ga 6, 8.

Soweit man nun nicht entschlossen genug ist, das biblische Christentum in eine pantheistische Entwickelungstheorie mit dem einzigen eschatologischen Satz aufzulösen, „die Weltgeschichte ist das Weltgericht", hat man auch nie und nirgend unternommen, ein Endgericht ohne strafende Folgen zu lehren. Doch ließ sich eine Abwandlung des Gedankens eben an den Begriff der Strafe knüpfen. Hat doch gerade die hl. Schrift den Gedanken der erziehenden Strafe dargeboten und weiterhin in der christlichen Entwickelung geltend gemacht. Erziehende Strafen weisen aber über ihren Vollzug hinaus auf das Ergebnis, in welchem sie als solche zugleich Zweck und Ende finden. Sind nun im biblischen Denken die Übel Folgen der Sünde und diese Übel zugleich in Gottes Walten Mittel, um zu Sinnesänderung und sittlicher Vollkommenheit zu führen, soll es sich nicht ebenso mit den Strafen des Endgerichtes verhalten? Mit dieser Erwägung ist diejenige Frage gestellt, um welche sich die Erörterungen dieses Lehrstückes vornehmlich zu drehen pflegt und die sich an das Beiwort „ewig" knüpft Mt 18, 8. 25, 46; Mc 9, 43. 45 (?); 2 Th 1, 9; Hbr 6, 2; Jud 6. Nun kann aber über die Währung der Worte für „ewig" um so mehr gestritten werden, als für uns von dieser Vorstellung die Zeitanschauung nur in entschlossener Abstraktion trennbar wird. Darum muß die Frage deutlicher dahin gestellt werden, ob die Entscheidung des Gerichtes Christi endgiltig, unabänderlich, definitiv sei. Hier kreuzt sich die Betrachtung mit der Annahme der „Wiederbringung aller Dinge"; vgl. d. A. Apokatastasis Bd I S. 616.

Der Apokatastatiker sieht den leiblichen Tod nur als einen Knotenpunkt in der Entwickelung des persönlichen Geschöpfes an und erwartet daher von den peinlichen Folgen dieses Ereignisses eine fördernde Einwirkung dieser Entwickelung zum Ziele der Gemeinschaft mit Gott. Tritt dabei eben der Strafcharakter dieser Folgen in den Vordergrund, so wird der Christ dagegen einwenden, daß doch die abweisende Überführung durch die Gottesferne nicht ein wirksameres Gnadenmittel sein könne als die Anbietung der freien Gnade in der Sündenvergebung. Demzufolge heben die christlichen Entwickelungstheoretiker bei dem Zustande nach dem Tode auch mehr die „Predigt des Evangeliums an die Toten" hervor. So wird das Dasein nach dem Tode zu einer Wiederholung des irdischen

Lebens unter geänderten Bedingungen. Dann aber bildet diese Ansicht den Übergang zu der Vorstellung von der Seelenwanderung; diese findet neuerdings Vertreter; erklärlich genug, weil das dem Christentume entfremdete und selbstständiger Antriebe entbehrende Denken wie in der Zeit des ausgehenden griechisch-römischen Heidentumes sich Anregungen bei den verschiedenen heidnischen Religionen sucht. Vgl. Friedrich, Lessings Lehre v. der Seelenwanderung; C. Andresen, Die Lehre von der Wiedergeburt 2. Aufl. 1859; Falke S. 59 f. Bei dieser phantastischen Annahme hat noch niemand einen Zusammenhang des Bewußtseins zwischen den einander folgenden Einseelungen (Empsychosen) eines Individuums behauptet; folglich fehlt auch die Bedingung für einen sittlichen Fortschritt durch ihre Aufeinanderfolge hin und damit wird es deutlich, daß hier keineswegs eine ethische Betrachtung die Auffassung bestimmt, vielmehr eine physisch- (oder, wenn man will, metaphysisch-)anthropologische. Es waltet der Gedanke des unvergänglichen Atoms und einer vom Bewußtsein unabhängigen sachlichen Entwickelung vor. Und so berührt sich diese Anschauung mit der andern, nämlich der apokatastatischen Lehre, welche, mit klarer Einsicht oder mehr instinktiv, nach dem physikalischen Gesetze von der Unvergänglichkeit der Kraft für die Vollständigkeit des Universums die Vollzahl der zu ihrem Ziele gelangten Individuen fordert. Anthropologie wie Kosmologie stehen dann lediglich unter ontologischem Gesichtspunkte; daß man dabei von der Schöpfung Gottes und ihrer Schönheit und Zusammenstimmung spricht, ändert nichts daran, daß die physischen Gesichtspunkte in der Betrachtung vorwiegen. Das zeigt sich in der überwiegenden Betonung der Macht und Weisheit Gottes anstatt des Lobes der Herrlichkeit seiner Gnade Eph 1, 6.

Diese Betrachtungsart ist gewiß der christlichen so fremd als irgend möglich. Daher stellen die nicht entschlossen theosophischen Apokatastatiker die Begründung durch die Liebe Gottes in den Vordergrund, indem sie den Hinweis auf die Schöpferherrlichkeit nur zur Unterstützung herbeiziehen. Die Liebe kann die Strafen nur als Mittel der Erziehung schätzen und verwenden. Der biblische Beleg wird in den starken Ausdrücken für den Universalismus des Heiles im NT gefunden. Es ist aber unleugbar, daß dieser Universalismus zunächst nur dem Partikularismus des AT gegenübertritt, mithin nur in demselben Maße auf Vollzähligkeit der Individuen ausgeht, als das von der Erwählung des Volkes Israel gilt; und daß er ferner nur dazu dient, die ausschließende Einzigkeit der Heilsvermittlung durch Christum fest und klar zu stellen. Dieser Universalismus zielt auf eine in Christo vollendete Menschheit ab, ohne deshalb zu verwehren, daß sich einzelne, seien es wenige oder viele, von ihr ausschließen oder „vereinzeln" (v. Hofmann Schriftbew. 1 S. 221). Dieser Erwägung kommt dann die Annahme entgegen, daß der Ausschluß aus dem Gottesreiche für die Toten im Verfolge die Aufhebung des Daseins nach sich ziehe; die biblische *ἀπώλεια* wird als Vernichtung betrachtet; so unter den Neueren z. B. R. Rothe, Falke S. 25 f. Diese Annahme hat sich empfohlen, weil sie den Widerspruch beseitigt, welcher in dem endlosen Dasein solcher Personen für jedes Nachdenken liegt; denn sowohl die Verewigung des Zweckwidrigen wie auch die Unseligkeit als Folie und doch wieder als Beeinträchtigung der Seligkeit in der Vollendung, wie endlich auch die Vorstellung eines bleibenden Zwiespaltes in dem göttlichen Wirken läßt den Zweifel schwer zum Schweigen kommen. Kann doch kein Geschöpf dasein außerhalb der erhaltenden Wirkung des Schöpfers, und in dem angenommenen Falle wäre diese zugleich thatkräftige Erweisung der persönlichen Abstoßung, des Gegenteiles der Liebe, ohne die Aussicht darauf, daß dieser Widerspruch als diensames Mittel für seine eigene Überwindung sich in ihr aufhebe.

Solchen Schwierigkeiten gegenüber wird die entscheidende Betrachtung die anthropologischen und kosmologischen Gesichtspunkte durchaus dem allein maßgebenden soterologischen unterordnen. Für seine verläßliche Handhabung bedarf es vor allem dessen, daß man sich von der Schrift die Richtung geben lasse; sodann des Rückganges auf die Grundzüge der in sich geschlossenen christlichen Einsicht. — Die Schriftaussagen über die „Ewigkeit" des ausschließenden Gerichtsurteiles sind nun nicht zweideutig, wie das allerdings der verwendete Ausdruck *αἰώνιος* ist; sie stehen immer den entsprechenden Aussagen vom „ewigen" Leben gegenüber. Der Ausdruck kann in solchen Entgegenstellungen wohl nur den gleichen Wert haben; daß aber die Zuteilung des Lebens in jenen Stellen nicht definitiv gemeint sei, wird niemand nachweisen wollen und können. Dasselbe meinen doch die bildlichen Wendungen von dem unlöschbaren Feuer Mc 9, 43 vgl. Mt 18, 8 und dem nicht sterbenden Wurm Mc 9, 48. Das meint der zweite Tod Offb. 20, 15. 21, 8, der gewiß als der letzte entscheidende gedacht ist, aber so wenig die Geister vernichtend, wie der erste. Von einer Vernichtung zu versichern, daß sie für lange oder ohne Aufhören daure 2 Th 1, 9, wäre so ziemlich der Gipfel der Gedankenlosigkeit! Am entscheidendsten

dürfte Mt 26, 24 sein; denn, wer schließlich doch zu seinem Ziele kommt, oder, wer nur ein zeitweiliges irdisches Dasein zu führen hat, um dann in das Nichts zu versinken, warum sollte es dem besser sein, nie geboren zu sein? — Erwägt man ferner, in welchen Zusammenhängen die fraglichen Aussagen gethan werden, so sind das nicht Betrachtungen über das Weltziel, in dem das forschende und zusammenfassende Nachdenken Befriedigung sucht und etwa für Theodiceezweifel Beruhigung in dem Ausblick auf den unausbleiblichen umfassenden Erfolg Gottes findet, dem auch seine Strafen dienen müssen; vielmehr begegnen jene Hinweisungen immer in der Paraklese; sie stellen den Ernst der Verantwortlichkeit in hellstes Licht. Auch tragen sie nirgends die Art der Gedanken über das Fegfeuer an sich (s. den A. Bd V S. 788). Sie setzen nicht für die von den Strafen Betroffenen den Besitz des Heiles voraus und handeln nicht von fortschreitender Heiligung, sondern sie sprechen von dem Eintritt und der Ausstoßung rücksichtlich des Gottesreiches und der Zugehörigkeit zu Christo. Diesem Grundzuge der biblischen Aussagen widerspricht nicht minder als die Apokatastasis jene Fassung, welche sich an die im NT nicht nachweisbare Bedeutung von ἀπώλεια knüpft, vgl. Cremer, C. Th. W.B. S. 701 f. Eben dieser zusammenstimmende Sinn der biblischen Aussprüche bildet die Stütze gegen die sonst schwer zu entwurzelnde Neigung, die Lösung in der Vernichtung der „sich Vereinzelnden“ zu suchen.

Geht man dann auf den Zusammenhang christlicher Einsicht ein, so legt die eben herausgehobene parakletische Wendung der Aussagen es nahe, sich gegen die besprochenen Ablehnungen ewiger Verdammnis auf die ethische Anthropologie zu stützen, wie Erbkam, Falke u. a. Doch ist das bedenklich, weil sich echt evangelische Fassungen des Heiles zu verschiedenen Zeiten sehr wohl mit dem Determinismus vertragen haben. Man mag diese anthropologische Frage von der Heilslehre aus zu entscheiden suchen, aber man wird ihre Entscheidung nicht zum Maßstabe für die Beurteilung innerhalb der Dogmatik machen dürfen. Dieser muß schlechterdings soterologisch sein. Damit ist aber gesagt, daß die Erreichung des Zieles für die Sünder nur im Zusammenhange mit der geschichtlichen Heilsoffenbarung möglich ist, zugleich aber, daß diese geschichtliche Thatsache in ihrer Bedeutung über ihren rein geschichtlichen Wirkungskreis hinausgreift. Das eben vergegenwärtigt die Aussicht auf das Endgericht, indem sie verbürgt, daß kein Menschenleben außer Zusammenhang mit Christo zu seinem endgiltigen Abschlusse kommen kann, wie immer es auch seiner geschichtlichen Nachwirkung fern geblieben sei. Kämen nun die einzelnen Menschen nur als verwendbares Material für eine Menschheit Gottes am Ende der Tage in Betracht, dann hätte man gegen die Vorstellung von der Vernichtung der Gottlosen schwerlich etwas einzuwenden, abgesehen von den biblischen klaren Aussagen. Dann aber könnte das Endgericht auch lediglich das Ergebnis der bis zuletzt partikularistisch verlaufenden irdischen Heilsgeschichte sein. Ist es statt dessen vielmehr durchaus universal vorgestellt, dann vergegenwärtigt es die Schätzung der einzelnen Personen; sie erscheinen nicht nur als Stoff für Gott Rö 9, 21, nicht nur als Mittel für seine Zwecke, sondern sie werden an ihrem Urbilde nach ihrem Selbstzweck gemessen. Hat sich Gott bisher ihrer als Mittel für seine Lenkung der Geschichte bedient, ohne sie in ihrem Selbstbestand zu vergewaltigen; hat er ihr Verhältnis zu ihm selbst durch geschichtlich vermitteltes Werben, eben durch das Wort vom Kreuz und nicht durch enthusiastisch mechanische Überwältigung herstellen wollen; wie sollten sie ihm im Verlaufe der Entwickelung zu bloßen Gegenständen seiner zerstörenden Macht werden? Der Individualismus der Heilsgnade hat zu seinem Gegenstück den Individualismus des Verderbens. — Das sind freilich nur die letzten unsicheren Linien, in welche die soterologisch bestimmte Anthropologie ausläuft. In ihnen prägt sich der volle Ernst der Verantwortlichkeit des Sünders gegenüber der Berufung durch das Evangelium aus; das ist der berechtigte Kern von der bloß anthropologischen Begründung dieses prophetischen Lehrsatzes. Vgl. übrigens d. A. Unsterblichkeit.

Doch wird man ihn nicht festhalten können, ohne mit dem apostolischen ἐκ μέρους προφητεύομεν 1 Ko 13, 9 vollen Ernst zu machen. Daran mahnen auch die Bedenken, welche gegen ihn erhoben sind, weil man die Vorstellbarkeit des Zustandes ewig Verdammter bestreitet, richte man dabei den Blick auf das vollendete Gottesreich oder auf die Verworfenen selbst.

In erster Linie weist man auf die Unverträglichkeit der Thatsache endgiltig Verworfener mit der Vollkommenheit des Schöpfers und seinem Bewußtsein um sie hin. Stünde ihm doch die Verfehlung seiner Zwecksetzung an einem Teile seiner Geschöpfe unaufhörlich gegenüber. Man mag antworten, das werde eine Störung seiner Seligkeit nur unter der Voraussetzung sein, wenn ihm seine Macht über alles gehe; denn lediglich in der zwingen-

den Macht könne die Bürgschaft für unausbleibliche Verwirklichung des Zweckes erkannt werden. Freilich pflegt man dann gegenteils zu erinnern, die erbarmende Liebe habe doch als die mächtigste und unabweisliche Bedingung eben des geschöpflichen Willens zu gelten und als solche erfahre sie, wer sich durch die freie Gnade erwählt und bekehrt weiß. Stellt man sich indes hiemit auf den Standpunkt christlicher Erfahrung, so hat man es auch nicht mehr mit der göttlichen Gnade in abstracto, sondern mit ihrer Darbietung in dem geschichtlichen Christus zu thun und diese trägt nicht den Zug ausnahmslos zwingenden Erfolges an sich. Hinter jener Forderung allumfassenden Erfolges in Beziehung auf die einzelnen wird sich doch eine Denkweise erkennen lassen, welcher die ästhetische Anschauung der Harmonie über die ethische Schätzung der Ordnungen des persönlichen Lebens geht (vgl. J. Müller, Chr. L. v. d. Sünde B. 2 K. 4), sofern sie keine Befriedigung in der endgiltigen Geltendmachung des Sittengesetzes, und zwar auch in der verurteilenden, anzuerkennen vermag. — Wird zu demselben Ende auf die Nächstenliebe verwiesen und in dem Wissen um den Stand der Verdammten eine Trübung der Seligkeit für die Erlösten angenommen, so bildet das genau zugesehen, keine neue, selbstständige Instanz neben der soeben erörterten. Es kann sich mit der Seligkeit der Erlösten nicht anders verhalten als mit derjenigen Gottes, denn von ihnen wird gelten, was Dante in tiefsinnigem Bilde sagt. In seinem Paradiese schauen die Vollendeten alle lediglich auf Gott und in seinem Herzen schauen sie alle Dinge so, wie sie sich dort spiegeln. Gewiß wird im vollsten Maße für die Seligkeit gelten: wer nicht hasset Vater, Bruder u. s. w. Lc 14, 26.

Wendet die Betrachtung sich dem Stande der Verlorenen zu, so ist die Frage nach dem Ort viel erörtert. Vgl. d. A. Gehenna Bd VI S. 418. So gewiß „Himmel" in der entwickelten neutestamentlichen Sprache, wo von Gott und unserer Beziehung auf ihn die Rede ist, nichts anderes bedeutet als Stätte Gottes und ungehemmter Gottesnähe, so gewiß kann Hölle in dem hier vorkommenden Gebrauche nur sagen wollen: endgiltige Scheidung von Gott, und damit Dasein in einem Zustande, der dem Leben im biblischen Sinne geradezu entgegengesetzt ist. Über die Örtlichkeit ist es vergeblich, nachzusinnen, da uns alle Mittel fehlen, um uns den Stand der Dinge jenseit der jetzigen Sinnlichkeit vorzustellen. Damit pflegt man die Frage nach der Leiblichkeit in Zusammenhang zu bringen. Man stützt sich auf die biblischen Aussagen über die allgemeine Auferweckung (Bd II S. 221,5ff.), gerät dann aber in große Schwierigkeiten. Denn für die Leiblichkeit der Glieder Christi ist der Anhalt an seinem Auferstehungsleibe gegeben, während das für die Leiblichkeit der Verdammten völlig fehlt. Daher besteht viel Schwanken darüber, welchen Leib sie bei der Auferweckung erhalten sollen, ob den alten, oder einen geistigen, dem geistlichen Leibe der Erlösten, freilich unter entscheidender Verschiedenheit ähnlichen; ob sie denselben nur erlangen, um seiner sogleich im zweiten Tode wieder beraubt zu werden, oder ob sie ihn behalten, damit er ihnen auch äußerliche Qualen vermittele; so namentlich die ältere Dogm. (H. Schmid, Dogm. der ev.-luth. K. § 67 N. 4; Heppe, Dogm. d. ev. ref. K. S. 518 f.). Da die neutestamentlichen Aussagen rücksichtlich dieser Qualen unverkennbar bildlich sind (s. d. A. Gehenna S. 421), der nagende Wurm (Mc 9, 48 Jes 66, 24) aber überwiegend auf das Innere bezogen wird, so ist hier über die Leibhaftigkeit gewiß nichts Sicheres zu gewinnen. Die Geschichte vom armen Lazarus kann um so weniger in Betracht kommen, als der „Schoos Abrahams" keinenfalls seine Voraussetzung an der leiblichen Auferstehung nach dem Gerichte hat. Auch wird anerkannt, daß das NT nirgend auf eine andere Leiblichkeit als diejenige der Brüder Christi eingeht; es wird mithin ein Zweifel an einer Leiblichkeit anderer berechtigt bleiben. Für weitere Bestimmung des Zustandes hat sich die dogmatische Phantasie abgemüht, inhaltreiche Züge zu ersinnen, ohne doch in die Abwege der mittelalterlichen materialistischen Drastik zu verfallen. Das Haltbare läßt sich auf den Grundzug der sog. poena damni zurückführen. Kommt die Verfehlung des Lebenszweckes in dem unaufhebbaren Zwiespalte zwischen seiner unabweislichen Erkenntnis und der ihm völlig widersprechenden Wirklichkeit zu Bewußtsein, so ist darin ein unermeßliches Elend ausgesagt. Es kann nach den verschiedenen Seiten der menschlichen Anlage zur Gottesgemeinschaft, zur Charaktervollendung und zur Liebesgemeinschaft mit gleichartigen Personen auseinandergelegt werden; aber es bleibt im Grunde das eine und selbe; — biblisch — ein Dasein ohne Leben, im ewigen Tode, weil *ἀνάθεμα ἀπὸ τοῦ χριστοῦ* Rö 9, 3; Ga 5, 4. Gerade daraus, daß auch die Scheidung von Gott durch den Heilsmittler vermittelt erscheint, dürfte zu folgern sein, dieser Tod, der das Geschichtlich-Persönliche angeht, schließe nicht die Aufhebung des Daseins in sich. Gegen diese Annahme weist man noch auf die biblischen Stellen, welche die Beseitigung

des Todes als Ziel der Heilsgeschichte bezeichnen 1 Ko 15, 26; vgl. Offb. 20, 14. Die letzte unterscheidet den zweiten Tod von dem ersten, und zwar so, daß die Versenkung von Tod und Hades sammt den Verworfenen eben diesen zweiten Tod ausmacht; es ist deutlich ein bildlicher Ausdruck für die Unterscheidung des vorläufigen Todesstandes von dem endgiltigen. Im 1 Ko handelt es sich um den Tod, den letzten Feind, nur insofern, als er Macht über *οἱ τοῦ χριστοῦ* hat vgl. V. 54 f. Hier kommt es darauf an, einzusehen, daß Tod zumal im NT nicht die Aufhebung des Daseins bedeutet, sondern das Gegenteil von Leben, sofern dieses Wort das Heilsgut, ein Sein in der Gottesgemeinschaft bezeichnet vgl. Cremer, B. th. Wb. S. 450 f. — Der Versuch, ein solches Dasein vorzustellen eröffnet freilich eine Aussicht, um den Sinn schwindeln zu machen, und nur erträglich, wenn man sie an der erhabenen Größe mißt, mit welcher Wert und Verantwortlichkeit der sittlichen Persönlichkeit und der mit ihr gestellten Aufgabe in dieser letzten Folge heraustritt. Wird diese Bestimmung als die entscheidende anerkannt, dann läßt sich auch über das Verhältnis der Verdammnis zu dem Todesstande der nicht Erlösten bis zum Gerichte urteilen. Die Verwandtschaft liegt in dem damnum, der thatsächlichen Gottesferne und dem Todesstande. Die zweifellose Unterschiedenheit liegt in der vollen Bewußtheit dieses Mangels und dem Bewußtsein um die unbedingte Endgiltigkeit; beides ist durch die Erfahrung des Endgerichtes vermittelt zu denken. Schließlich ist noch erörtert worden, ob eine Verschiedenheit der Strafen nach Grad und Art anzunehmen sei. Ein Hinweis auf jüdische Anschauungen über die verschiedenen Gebiete des Hades kann selbst unter Berufung auf Lc 16, 19 f. nicht verfangen; ist doch in dieser Ausmalung der jenseitigen Vergeltung nur von einer Scheidung zwischen Bestraften und Beseligten die Rede, und damit fällt jede Anwendung auf den Stand endgiltig Verdammter dahin. Es wird darüber wohl zu urteilen sein wie über die Stufen oder Grade der Seligkeit (s. d. A. und Wissensch. § 798 b). Eine schärfere Erwägung wird darauf führen, daß die allen gemeinsame poena damni sich in den einzelnen ebenso individuell gestalten wird, als es zuvor mit der Sünde und der Knechtung unter sie der Fall gewesen ist.

Vielfach wurde darüber verhandelt, ob Jesus in seinem Leiden stellvertretend die Höllenstrafen getragen habe. Sofern in ihnen nur das Vollmaß der unausbleiblichen Folge der Gottlosigkeit, die unbedingte Gottesferne zu erkennen ist, wird das anzuerkennen sein (Kähler, Dogm. Zeitfr. 2 S. 385 f.). Wird aber dabei in äußerlicher Weise gemessen und gezählt, so darf — eristisch — eingewendet werden, daß er nicht stellvertretend getragen haben könne, was die Verdammten thatsächlich selbst auszustehen haben, während jene Strafen den Erwählten nie zugedacht sind (ebd. S. 410 f.). Wenn man aber apokatastatisch denkt oder die Vernichtung der Verworfenen erwartet, dann fällt diese Frage selbstverständlich in sich zusammen. **M. Kähler.**

Hofacker, Ludwig, gest. 1828, und Wilhelm, gest. 1848. — Zur Litteratur: Ludw. Hofackers Predigten, Stuttgart, Steinkopf, 42. Aufl. 1892; Ausgewählte Predigten, herausgegeben von F. Bemmann, Leipzig 1892; Erbauungs- und Gebetbuch, herausgeg. von G. Klett, 5. Abdruck, Stuttgart 1893; Ludwig Hofackers Leben, von A. Knapp, Heidelberg, Winter, 5. Aufl. 1883; 6. Aufl. Calw. 1895; R. Nesselmann, Buch der Predigten, Elberfeld 1862, Einleitung; Brömel, homil. Charakterbilder, Berlin 1869; Wilhelm Hofackers Predigten, mit Mitteilungen über seinen Lebensgang, herausgeg. von Kapff, Stuttgart, 3. Aufl. 1880; Wilh. Hofackers Leben, von seinem Sohne Ludwig Hofacker, Pfarrer (der auch dem Unterzeichneten in dankenswerter Weise Einsicht in die hinterlassenen Briefe der Beiden u. s. w. gestattete), Stuttgart, Steinkopf 1872.

Ludwig und Wilhelm Hofacker, ein seltenes Brüderpaar, an kirchengeschichtlicher Bedeutung allerdings nicht mit dem der alten griechischen Kirche, Gregor und Basilius, zu vergleichen, aber doch, was tiefgehende Wirksamkeit für das Heil von Tausenden betrifft, in aller Stille christlich einflußreicher, als manche vielbesprochene Helden der Kirchengeschichte.

Sehr verschieden, wie Art und Charakter ihrer Person und Predigtweise, ist auch der Gang ihres Lebens. Ludwig Hofacker, geboren 15. April 1798 zu Wildbad, Wilhelm Hofacker, geboren 16. Februar 1805 zu Gärtringen, erhielten von ihren Eltern, Karl Friedrich Hofacker, zuletzt Stadtpfarrer und Dekan zu Stuttgart, und Friederike, geborne Klemm, eine ernste und strenge Erziehung, obgleich durch den echt schwäbischen, gemütlich heiteren, manchmal derb humoristischen Geist des Familienlebens alle eigentliche, wehethuende Härte verbannt blieb. Ludwigs Lebenslauf ist kurz, durch eine plötzliche, rückhaltlose Bekehrung in zwei ganz verschiedene Hälften geteilt, immer aber gekennzeichnet durch einen kräftigen, kantigen, sein Ziel rücksichtslos und geradeaus verfolgenden Charakter. Erst

mit dem vierzehnten Lebensjahre fürs Studium bestimmt, erringt er sich durch eisernen Fleiß die Aufnahme in das Seminar Schönthal, das er ein Jahr später mit dem zu Maulbronn und im Herbst 1816 mit dem Stift in Tübingen vertauscht. Zwei Jahre lang ist er hier ein zwar keinen groben Unarten dienender, aber ganz weltmäßiger, flotter Student, oder, wie er selbst sagt, „ein Knecht des Zeit- und Studentengeistes, dem die Weisheit dieser Welt vollends den Kopf verrückte" Aber schon als 18jähriger Jüngling weiß und bekennt er: „ich muß mich bekehren", und das thut er im Herbst 1818 in paulusartiger Weise, er wird mit raschem Bruch ein entschiedener Christ, ein „Pietist", thut sich zu den Frommen, ist längere Zeit in Gefahr, schwärmerischem, namentlich Böhmeschem Mystizismus zu verfallen, bleibt lange in gesetzlicher Skrupulosität gefangen, bis er endlich zur Freiheit der Kinder Gottes durchdringt im Glauben an Jesum, der ihm immer in Zinzendorffischer Weise als das Lamm Gottes vor Augen schwebte und im Herzen lebte. Aber schon in Tübingen beginnt auch die harte Schule des Kreuzes, welche dieser frühgereifte Jüngling durchlaufen sollte, ein Kopfnervenleiden nötigte ihn öfter, in der Verwaltung des geistlichen Amtes zu pausieren, das er als Vikar in Plieningen und Stuttgart, zuletzt als Pfarrer in Rielingshausen bei Marbach vom 1. Juli 1826 bis 18. November 1828 bekleidete. Tausende strömten von weit her seinen Predigten zu, und Tausende haben in ihm, während seines zusammen nur 4½ jährigen Wirkens auf Erden, und nach seinem Tode durch sein in hunderttausenden von Exemplaren in der halben Welt verbreitetes Predigtbuch ihren geistlichen Vater und Führer gefunden. Nach hartem Leiden, mit den Worten „Heiland, Heiland" auf den Lippen, starb er, nur 30 Jahre und 7 Monate alt, ein evangelischer freiwilliger Cölibatär, ein „Zeuge", wie die Kirche wenige gesehen hat.

In ruhiger, steter Entwickelung verfließt dagegen das Leben des jüngeren Bruders, Wilhelm Hofacker. Von Anfang zur Theologie bestimmt, schon im Gymnasium in Stuttgart durch allerhand Einflüsse, namentlich den des ehrwürdigen Privatlehrers Jeremias Flatt (dem Knapp ein schönes Denkmal gesetzt hat) christlich angeregt, bei seiner Konfirmation positiv erweckt, dann durch seinen Bruder Ludwig im entschiedenen Christentum immer neu ermuntert und befestigt, führt Wilhelm schon auf der Universität 1823—28 einen christlichen Wandel. Sein Lehrer und nachmaliger Schwager, der bekannte neutestamentliche Theologe Dr. Schmid, seine Freunde Beck, Kapff u. a. sind mit ihm in diesem Streben eng verbunden, daneben aber zeigt der allseitiger als Ludwig begabte Jüngling nicht bloß den regsten wissenschaftlichen Trieb, der ihn z. B. an Schleiermachers Werken viel finden ließ (schreibt er doch bei dessen Todesnachricht: „ich segne seine Asche, denn er hat auch mir aus der Begriffsdürre herausgeholfen"), sondern auch sein ästhetisches Bedürfnis und Talent sucht er möglichst zu befriedigen und auszubilden. Nach ausgezeichnetem Examen wird er für acht Monate Vikar seines kranken Bruders und verwaltete ebensolang nach dessen Tod sein Pfarramt, begiebt sich dann auf seine wissenschaftliche Kandidatenreise, wo er namentlich bei Friedr. Krummacher viel gelernt zu haben bekennt. Denn während es Ludwig „erbärmlich vorkommt, wenn so ein Kandidat in der Welt herumstolpert und sich alle berühmten Leute auf dem Zettel hält und von einem zum andern geht, um zu hören, ob er rede wie ein Mensch", findet Wilhelm „einen Hauptgewinn einer solchen Reise darin, daß man etwas sehen darf, davon einem das Herz aufgeht, es weiter und größer und der innere Lebenskern unendlich gekräftigt wird" Im Jahre 1830 trat Wilhelm in das Repetentenkollegium in Tübingen ein, wo er trotz seines seinsollenden pietistischen Fanatismus doch durch seine Heiterkeit und wissenschaftliche Tüchtigkeit sich allgemeine Achtung erwarb. Einen Ruf an die Universität Marburg schlug er, um seines geisteskranken Bruders Max willen, dessen Pflege er glaubte sein Haus öffnen zu müssen, aus, und wurde 1833 Diakonus zu Waiblingen, als welcher er sich mit Luise Weckherlin verehelichte, gab mit Kapff und Hofmann 1834 eine Predigtsammlung zu gunsten der Gemeinde Wilhelmsdorf heraus, wurde 1835 Diakonus an St. Leonhard zu Stuttgart, als welcher er neben ungemeiner Arbeit in Kirche, Schule und Seelsorge (über 7000 Beichtkinder hatten sich bei ihm einschreiben lassen!) 1840 mit Dr. Schmidt ein Predigtbuch, „Zeugnisse evangelischer Wahrheit", edierte, zu derselben Zeit gegen Märklins Kritik des Pietismus ein „Bekenntnis und Verteidigung" zu gunsten des Pietismus schrieb, 1844 45 mit mehreren Kollegen Predigten gegen des Ästhetikers Vischer akademische Antrittsrede drucken ließ und 1842—43 in der Kommission für eine neue württembergische Liturgie mitarbeitete. Unter dieser Menge von Arbeit brach endlich der Körper zusammen, und am 10. August 1848 starb er, wie Knapp sagt, als ein „Fürst Gottes, Worte des ewigen Lebens, besonders über das königliche Hohepriestertum Jesu Christi auf den Lippen"

Man sieht auf den ersten Blick, daß Wilhelm Hofackers Wirksamkeit wohl eine vielseitigere, aber auch keine so gewaltige gewesen ist, wie die Ludwigs. Suchen wir zuerst Ludwig Hofacker als Prediger zu charakterisieren, so könnte die ungeheure Wirksamkeit dieses Jünglings auffällig erscheinen, da er bei aller guten Begabung doch nichts außerordentliches an Talent, geschweige ein christliches Genie gewesen ist. Auch seiner Predigtweise merkt man es sofort an, daß es zwar, mit Nesselmann zu reden, „ein Gewaltiger ist, der hier redet, aber ein solcher, dem nicht Zeit gelassen war, erst durch Übung Meister zu werden“. Aber das muß jedem Seher und Hörer unmittelbar klar werden, daß hier aus dem Leben und für das Leben mit Lebenskraft gepredigt wird. Der Stempel eigenster persönlichster Lebenserfahrung und Lebensüberzeugung, der heiligste und rückhalt- wie rücksichtsloseste Eifer für das, was ihm unbedingte und alleinige Wahrheit ist, ist allem aufgeprägt; alle Mache, alles studierte, manirierte, schematisierte ist ferne; was im Mittelalter einem Berthold dem Franziskaner, was in der Reformationszeit vor allem Luther seine Kraft und Wirksamkeit gab, das giebt sie auch L. Hofacker: die lebendige Unmittelbarkeit ihrer Predigt. Bedenkt man noch hierbei, daß die Zeit, in welcher L. Hofacker predigte, gerade diese Predigtweise kaum mehr gewöhnt war, daß man zwar die seichtesten Gestalten des Rationalismus und Supranaturalismus hinter sich hatte, aber nur um die, in ihrer Weise ja auch berechtigten, „feinen“ Predigten à la Reinhard oder auch Schleiermacher — Claus Harms kam, jedenfalls damals, für den Süden Deutschlands kaum in Betracht — zu hören, so ist es kein Wunder, daß sich fast etwas wie revivals an L. Hofackers Wort knüpften.

Suchen wir aber Ludwig Hofackers Predigtweise näher zu skizzieren, so bewegt sich ihr Inhalt fast einzig um jenes Zinzendorffsche: „ich habe nur Eine Passion, die ist Er, nur Er“. Sünde und Gnade, das ist sein Ein und Alles. Seine Stärke ist einmal, das Sündenverderben in seinem ganzen Jammer ergreifend zu schildern, die Sünde, namentlich die Selbstgerechtigkeit, bis in ihre letzten Schlupfwinkel psychologisch und praktisch zu verfolgen, als ein echter Johannes Buße zu predigen. Dabei bedient er sich nicht sowohl des Gesetzes als eines *παιδαγωγὸς εἰς χριστὸν*, sodaß er etwa (wie dies z. B. Beck in Tübingen in musterhafter Weise that) die verschiedenen Bestrebungen eines edlen, gerecht sein wollenden Charakters, die nicht zum Ziele des Friedens führen, schilderte oder gar, ganz in Zuchtmeister-Art, zunächst aufforderte, das Gesetz zu halten, um dann von der Unmöglichkeit der Erfüllung aus auf Christum zu leiten. Das wäre für ihn ein zu weiter Umweg: „ich gehe“, schreibt er, „im Sturmschritt auf die Seelen los“, er sucht ganz unmittelbar die Leute von ihrem Verderben zu überführen, wirkt nicht sowohl auf die Erkenntnis, als aufs Gewissen und Gefühl, wobei er auch — das müssen wir gestehen, er selbst ist sich dessen aber nicht bewußt — Übertreibungen nicht vermeidet und in einer manchmal ans Methodistische streifenden Weise den Abgrund zwischen Bekehrt und Unbekehrt möglichst groß macht (vgl. z. B. die Predigt Nr. 47: „Der Dienst der Sünde und der Gerechtigkeit“). In der Schilderung der Sünde hält er sich konkret, greift einzelne Sünden derb an, aber teils kann man auch hier doch manchmal das Gefühl der Uebertreibung nicht ganz abschütteln (so z. B. in der berühmten Hochzeitpredigt gegen Tanzhochzeiten, s. Knapp S. 136), teils kehren doch immer wieder dieselben allgemeineren mächtigen Hiebe gegen die Sünde, ohne feineres Eingehen auf die individuellen Unterschiede unter den Sünden und Sündern, wieder. So ist denn auch ja freilich, um zur entgegengesetzten Seite überzugehen, die Anpreisung der Gnade und zwar der freien und ganzen Gottesgnade in Christo die Stärke L. Hofackers, die Versöhnung durch Christi Blut ist das Centrum aller seiner Predigten; auch wo er zum Teil in ergreifend schöner Weise, andere Seiten am Bilde Jesu schildert, z. B. Züge aus dem irdischen Leben Jesu, wie das Weinen über Jerusalem (Predigt Nr. 50), dreht sich doch zuletzt alles um dieses Eine, kurz das Sündererbarmen Jesu. Und gewiß schreibt sich der große Eindruck seiner Predigten namentlich auch davon her, daß er immer und immer diese e i n e Centralwahrheit treibt und diese keilartig ins Herz hineinzusenken versteht. Allein der nüchterne Homiletiker, der doch nur darin die rechte Predigtweise finden kann, daß das ganze Gotteswort zu seinem Rechte kommt, vermißt doch auch in dieser Beziehung das Eine und Andere. Nicht nur wird hie und da in Zinzendorffscher Art der Vater neben dem Sohn in den Hintergrund gestellt (vgl. die unbiblischen Ausdrücke in Predigt Nr. 50: „unser Schöpfer, unser Herr und Gott — hat geweint“), nicht bloß treten, was Brömel (hom. Char. I, S. 154) besonders tadelt, die objektiven Gnadenmittel und ihre Bedeutung ziemlich zurück, sondern hauptsächlich in seiner Darstellung der Aneignung des in Christo erschienenen Heils fehlt kurzgesagt das Moment der Entwickelung fast ganz. Es ist ein „Sprung“, den der thut,

der gläubig wird; und wenn auch H. natürlich sehr gut weiß und sagt, daß die auf die Rechtfertigung folgende Heiligung ein Kampf, also ein Prozeß ist, diese allmähliche Ausgestaltung des Christenlebens tritt doch neben der Begründuug desselben sehr zurück. Mit musterhafter Kraft dringt er auf die Entscheidung für Christum wider die Welt, leicht aber kommt der Eindruck zu stande, als ob damit alles gethan wäre. Dagegen können wir Brömel nicht beistimmen, wenn er sagt: H. führe nur zum Charfreitag, nicht zu Ostern, lasse also nicht zu voller christlicher Freudigkeit, sondern bloß zur Sehnsucht nach Heilsgewißheit kommen. Den Frieden, die Seligkeit einer begnadigten Seele hat H. so gut wie Einer, hie und da fast übertreibend, geschildert. Doch erlaubt der Raum nicht, weiteres über den Inhalt seiner Predigten zu sagen. Nur ein kurzes Wort über ihre Form. H. ist ein Volksredner im edlen Stil, packend, drastisch, lebendig und kräftig, auch derb, hie und da fast zu derb, vgl. (Predigt Nr. 29): „lieber möcht ich ein Pferd sein, das man an seinem Karren zu Tode schindet, lieber ein Stier, den man mästet auf den Schlachttag, als ein Mensch, der im Tod keinen Heiland hat“ Dabei fehlt es nicht an echt rhetorisch-schönen Wendungen, vgl. z. B. den einfachen Satz (Predigt Nr. 25): „wo der eigene Fuß und nur der eigene Fuß rauscht, da wird der leise, aber gewaltige Tritt des Herrn überhört“ Trotzdem aber fehlt fast durchaus die letzte Feile, die freilich L. Hofacker in der Kürze der ihm gegebenen Zeit nicht anlegen konnte. Ein anderer Mangel aber, der sowohl die Form als den Inhalt seiner Predigten trifft, muß umsomehr betont werden, das, mit wenigen Ausnahmen, herrschende Fehlen aller eigentlichen Exegese. Wo es in Hofackers ἓν καὶ πᾶν, die Schilderung der Sünde oder Gnade, paßt, nimmt er auch den Text genauer vor, aber der Text an sich ist ihm nur Mittel zum Zweck; in ihn an sich einzuführen, die Schriftgedanken als solche zu entwickeln, das ist nicht seine Sache. Und so bleiben diejenigen Hörer oder Leser, welche nicht erst den Grund des neuen Lebens gelegt, sondern darauf weiter gebaut wissen wollen, doch auf die Länge unbefriedigt. Und der Eindruck geistlicher Reife, voller christlicher Geklärtheit und Harmonie wird schwerlich hervorgebracht.

Bewegt sich Ludwigs Leben und Wirken ganz um den Gegensatz von Sünde und Gnade, Christus und Welt, so ist Wilhelm Hofackers Leben und Predigen, so sehr beides auch auf der Erfahrung der Gnade ruht, doch kein solches, welchem dieser Gegensatz mit seiner Unruhe, vielmehr ein solches, dem die Ruhe und Harmonie einer mehr stetigen christlichen Entwickelung, verbunden mit allseitigerer, auch bedeutender wissenschaftlicher Begabung und Ausbildung, aufgeprägt ist. Eben damit hängt es freilich auch zusammen, daß Ludwig ein Held und Bahnbrecher auf christlichem Gebiet geworden ist, Wilhelm mehr ein in den gewöhnlichen Bahnen wandelnder Lehrer der Wahrheit, jener mehr Luther, dieser mehr Melanchthon zu vergleichen. Was speziell seine Predigten betrifft, so steht auch Wilhelm Hofacker durchaus, wie sein Bruder, in dem echt-christlichen Centrum der Versöhnungslehre. Auch ihm ist die Gnade des Sünderheilands das Ein und Alles, auch er will erwecken und bekehren, aber er thut es nicht bloß, worüber sogleich mehr, in anderer Form als sein Bruder, sondern er treibt auch diese Aufgabe nicht so einseitig, wie dieser. Er schlägt nicht bloß immer auf den einen Keil los, sondern entwickelt auch und fordert und giebt christliche Entwickelung. Er dringt vielleicht nicht mit Ludwigs Schärfe immer ins innerste Herz und Gewissen des Sünders, aber er weiß mit größerer psychologischer Feinheit den Herzenszustand nach allen möglichen Seiten hin zu schildern. Er weiß lehrend auf das Ziel hinzuführen, statt bloß auf dieses hinzustoßen und hinzutreiben. So hat er denn auch für andere christliche Fragen, als nur jene centralen, Sinn und Interesse, beleuchtet auch die mehr peripherischen Punkte; benützt er doch z. B. in der Predigt Nr. 20 der „Zeugnisse evangelischer Wahrheit“ den Text Jak. 1, 2—12 mit dem Thema „die Leidensschule“ dazu, fast ein ganzes kleines pädagogisches System („Schulpflicht, Schulzweck, Schulplan, Schulklassen, Schulfreuden, Preise und Belohnungen“) zu geben. So wird man auch von selbst erwarten, daß die Form von Wilhelms Predigten eine viel geklärtere und geläutertere ist, als die Ludwigs. Für die formelle Ausarbeitung der Predigt können Homileten bei ihm sehr viel lernen. Er verfügt auch über echte Kunst der Rhetorik; manchmal zwar könnte man versucht sein, die natürliche, oft derbe Rhetorik Ludwigs der feineren, kunstmäßigen Wilhelms vorzuziehen, doch ist Künstelei bei letzterem sehr selten, und verfügt er fast immer über eine edle einfache Sprache und Darstellung. Die Gestaltung seiner Predigten ist fast durchaus analytisch-synthetisch, während bei Ludwig das Synthetische überwiegt. So finden wir bei Wilhelm auch wirklich gründliches Eingehen auf den Text und eigentliche Exegese, wobei er in feinster Weise die einzelnen Textzüge zu verwenden weiß; leider aber giebt es doch auch sehr viele Predigten

von ihm, welche die Exegese zu sehr vermissen lassen und das Homilienartige ganz in den Hintergrund stellen. Seinen Vorsatz, den er, von Fr. Krummacher begeistert, gefaßt hatte, „weder wie die Katholiken in den Text, noch wie die Lutheraner (NB die damaligen) über den Text, sondern wie die Reformierten, aus dem Text zu predigen", hat er doch nicht überall gleichmäßig durchgeführt. Immerhin entfernt er sich mit dem allen sehr von seines Bruders Art, Methodistisches hat er nicht das geringste an sich, er wird immer ein beliebter und gesegneter Prediger für diejenigen bleiben, die lieber, als am brausenden und reißenden Waldbach, an den klaren, ruhigen und doch tiefen Gewässern eines lieblichen Sees sich erquicken. Und wie Gott in der Natur beide Quellen der irdischen Lebensfrischung eröffnet hat, so kann sich auch die Kirche nur dankbar darüber freuen, daß ihr diese beiden Arten von gesunder geistiger Speise in diesen beiden Brüdern geboten sind.

Kübel †.

Hoffbauer, Clem. Mar. s. Liguorianer.

Hoffmann, Andreas Gottlieb, gest. 1864. — Nachstehender Artikel ist eine berichtigte und durch einige handschriftliche Notizen erweiterte Wiederholung meines Aufsatzes „Zur Erinnerung an D. A. G. Hoffmann" in Protest. Kirchenzeitung 1864 Nr. 13, wieder abgedruckt (aber fehlerhaft) in Allg. akadem. Zeitung 1864 Nr. 12. Vgl. Redslob in der AdB XII 571.

Hoffmann, der 1864 gestorbene ehrwürdige Senior der theologischen Fakultät und des akademischen Senates der Universität Jena, war am 13. April 1796 zu Welbsleben in der Grafschaft Mansfeld geboren. Seinen Schulkursus vollendete er am Dom-Gymnasium zu Magdeburg. Als preußischer freiwilliger Nationaljäger zog er 1813 mit in den Kampf der Freiheit und hat mit seinem (dem 2. Fuß-Jäger-)Detachement alle Freuden und Leiden eines Marsches erduldet von Bleckendorf über Koblenz, Nancy, Verdun, Valenciennes, Mons, Namur. Seine Universitätsstudien machte er in Halle unter Knapp, Niemeyer, Wegscheider, Wahl, aber wie junge Gelehrte an eine Persönlichkeit sich besonders anzuschließen pflegen, sein Lieblingslehrer, der bestimmenden Einfluß auf ihn übte und in dessen Hause er wohnte, war Gesenius. Von da ab war es die philologische Seite der Theologie, welcher er seine Kraft weihte. Als Student hat er aber auch mehrfach gepredigt und den Preis gewonnen durch seine Abhandlung de remissione peccatorum. Im Jahre 1820 wurde er zum Doctor philosophiae promoviert, 1821 pro facultate legendi examiniert, worauf er 1822 durch feierliche Disputation die facultas docendi erhielt. Als Hallischer Privatdozent hielt er im Verhältnis zu diesem Fach zahlreich besuchte Vorlesungen über orientalische Sprachen, vorzüglich über das Arabische. Nicht lange hatte er hier gewirkt, als ein doppelter Ruf an ihn kam nach Königsberg und Jena, wo eben der Extraordinarius Christ. Aug. Kestner, durch seine (von Goethe mit einem spitzigen Epigramm bedachte) „Agape oder der geheime Weltbund der Christen" bekannt, gestorben war (1821). Er wählte Jena und hat dieses und die theologische Fakultät — er hätte, wenn er gewollt, als Professor der orientalischen Sprachen in die philosophische übertreten können — niemals wieder verlassen, obschon ihn Winer (1825) sehr für Erlangen wünschte, und selbst Lund seine Hände nach ihm ausstreckte. Am 3. Januar 1826 wurde, wie es im Dekrete heißt, teils um den Geh. Konsistorialräten Danz und Gabler eine Erleichterung in den Senatsgeschäften zu verschaffen, teils dem bisherigen außerordentlichen Professor D. A. G. Hoffmann Unsere Zufriedenheit zu bezeugen, der letztere zum Honorar-Ordinarprofessor und Beisitzer der theologischen Fakultät, mit der ihm auferlegten Verbindlichkeit ernannt, in den Senats- und Dekanats-Geschäften die nötige Aushilfe zu leisten. Noch in demselben Jahre trat er, von Schott im Namen der Fakultät beglückwünscht, an des verewigten Gabler Stelle und ist nach und nach aufgerückt bis zum Senior der Fakultät, ist Geh. Kirchenrat und Comthur des Falkenordens geworden. Seine besuchtesten Vorlesungen waren die über jüdische Altertümer. Daneben las er, wie Gesenius, Kirchengeschichte, alt- und neutestamentliche Isagogik, Exegese des ATs, hielt privatissima über alle gangbaren semitischen und indischen Sprachen, unentgeltlich und mit rührender Aufopferung. Außerdem leitete er die alttestamentliche Abteilung des theologischen Seminars. Hier gab er viel auf gutes Latein und ging mit der größten Sorgsamkeit auch auf das Stilistische der eingereichten lateinischen Arbeiten ein. Er war durchaus ein Sprachtalent und hat einen immensen Sprachschatz in sich vereinigt. Selbst im Japanesischen hatte er sich umgesehen. Seine Hauptstärke hatte er im Hebräischen und Syrischen, wovon seine Grammatica Syriaca, Halae 1827, bearbeitet auf Grund der

Grammatik von Michaelis und nach dem Vorbild von Gesenius' Lehrgebäude der hebräischen Sprache, zweimal (von Day und Harris Cowper) ins Englische übersetzt und nach des Verfassers Tod von A. Merx einer neuen Bearbeitung unterzogen, Zeugnis giebt. Man darf aber nicht glauben, daß er über den Sprachen die eigentliche Theologie versäumt oder vergessen hätte. Auch hier interessierte ihn alles. Bis in seine letzte Krankheit las er theologische Werke aus allen Fächern, kein irgendwie bedeutender Zeitungsartikel entging ihm, keine neue Hypothese, die er nicht sorgsam in seinen Heften nachgetragen hätte. Außer seiner syrischen Grammatik sind von seinen Werken zu nennen: „Entwurf der hebräischen Alterthümer", Weimar 1832, eine gänzliche Umarbeitung des gleichnamigen Buches von H. E. Warnekros (Weimar 1782. 94). „Das Buch Henoch", 2 Abteil., Jena 1833 und 1838, teils aus dem Englischen, teils aus dem Äthiopischen übersetzt, mit Kommentar, historisch-kritischer Einleitung und Exkursen. Diese Henoch-Übersetzung war gedacht als der erste Band eines umfassenderen Werkes, das unter dem Titel „Die Apokalyptiker der älteren Zeit unter Juden und Christen" erscheinen sollte. „Commentarius philologico-criticus in Mosis benedictionem. Deut. XXXIII". Pars I—IX. Halae et Jenae 1823. Die Worte in der Vorrede zur syrischen Grammatik „Gesenii vestigia pressi" gelten auch von seiner Exegese. Er hat ferner die Editio altera ab auctore ipso adornata von Gesenius' Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum in Veteris Testamenti libros. Lips. 1847 besorgt, J. A. Dubois Briefe über den Zustand des Christentums in Indien (Neustadt 1824) und die „Bemerkungen des Prof. Lee über die von ihm angestellte Kollation von Handschriften der syrischen Übersetzung des AT" (in Winers N. krit. Journal I, 149) aus dem Englischen übersetzt, die zwei ersten Hefte des Allgemeinen Volks-Bibel-Lexikons (Leipzig 1840) verfaßt, eine Geschichte der syrischen Litteratur (in Bertholds krit. Journal, Bd 14) geschrieben, als Vizepräsident die „offiziellen Protokolle über die Verhandlungen deutscher Universitätslehrer zur Reform der deutschen Hochschulen in Jena vom 21. bis 24. September 1848" veröffentlicht, seinem Kollegen Schott die Gedächtnisrede (abgedruckt in ZhTh Bd 6) gehalten und eine ganze Reihe Rezensionen (in der kritischen Prediger-Bibliothek) und kleinerer Artikel erscheinen lassen, besonders in der 2. Sektion der Ersch-Gruberschen Encyklopädie (z. B. d. Artt. „Herm. v. d. Hardt", „Hutter"), deren verdienter Herausgeber er war. Noch in seinen letzten Jahren ging er mit mancherlei zum Teil weitaussehenden litterarischen Plänen um. Es mußte leider beim guten Vorsatze bleiben. Der kränkelnde Körper gestattete nicht mehr die geistige Anstrengung früherer Tage. Alle seine Werke tragen den Stempel musterhafter Gründlichkeit, litterarhistorischer Genauigkeit — eine vortreffliche, der Jenaischen Universitätsbibliothek nun einverleibte Privatbibliothek stand ihm zur Seite — und eines ausgedehnten Wissens, wie eines Polyhistors.

Aber seine Thätigkeit war keineswegs auf Katheder und Schreibtisch beschränkt. Viel Zeit haben ihm all die kleinen Ämter gekostet, die er außerdem verwaltete oder verwalten mußte, weil er den ganzen Organismus der Universität durch lange Praxis am genauesten kannte. Bereits im Jahre 1859 hatte ihn eine lange Krankheit niedergeworfen. Damals erholte er sich zu Aller Freude und ein hohes Alter ward ihm geweissagt. Der Besuch eines Bades in den Herbstferien that ihm wohl. Nur im Herbste 1863 sah er nach der Wiederkehr nicht eben gekräftigt aus. Er blieb seitdem fast immer an die Stube, zuletzt ans Bett gefesselt. Unheilbar nagte eine Krankheit an seiner Lunge. Ihr ist er am Abend des 16. März 1864 unterlegen im 68. Lebensjahre, nachdem er in Jena über 40 Jahre mit Segen gewirkt hatte. Still und sanft, selbst für das scharfe Auge der besorgten Liebe kaum merklich, ist er hinübergeschlummert.

Hoffmann war ein durch und durch herzensguter, freundlicher, lieber Mann. Nie wurde ein hartes, geschweige ein verletzendes Wort aus seinem Munde gehört. Er wollte jedermann wohl, und es konnte ihm recht leid thun, wenn widrige Verhältnisse sein gutes Vorhaben hemmten. Im Kreise der Freunde liebte er in seinen gesunden Tagen einen gutmütigen Scherz. In offiziellen Dingen hielt er auf das Herkömmliche, auch wenn es sich um Formalitäten handelte. So wollte es seine ruhige, konservative, zu nichts weniger als zu Extravaganzen geneigte Natur, der zufolge er auch möglichst fern sich hielt vom Streite der streitenden Kirche. **G. Frank.**

Hoffmann, Christoph s. Tempel, deutscher.

Hoffmann, Daniel, luth. Theologe, gest. 1611. — Quellen: Außer den unten zu nennenden Werken Hoffmanns noch zahlreiche Schriften, welche in den sogenannten

Hoffmannschen Streit gehören und in Sammelwerken erschienen: in Magdeburg wurde 1600 Hoffmanns erste Disputation vom J. 1598 mit dem Briefwechsel zwischen ihm und Caselius und der Anklage der Philosophen zusammengedruckt; noch mehr enthält der „malleus impietatis Hoffmannianae sive enodatio status controversiae, quam Dr. Dan. Hoffmannus philosophiae professoribus et studiosis liberalium artium movit indigne“ etc., Frankfurt 1604, 204 S. in 4°, Stücke von Corn. Martini, Günther, Liddel u. a., darunter S. 30—68 die umständlichste Darstellung aller Verhandlungen im Jahre 1598, von diesen dreien und Caselius unterzeichnet. Die Geschichte des Streits in den nächsten Jahren bedarf erst noch einer Zusammenstellung aus gedruckten und ungedruckten Aktenstücken auf der Bibliothek und im Archiv zu Wolfenbüttel; einiges daraus für Hoffmanns letzte Jahre s. in Henkes Calixtus, Bd 1, S. 99—102, auch 69 ff., 247 ff. u. a. Die Nachrichten in Arnolds K. und Ketz.-Gesch., Tl. 2, B. 17, Kap. 6, § 15 ff., s. auch Tl. 4, Sekt. 3, Num. 3, sind ungeschickt kritisiert, doch hie und da ergänzt bei Bytemeister, De domus Brunsv. meritis in rem literariam, 1730, S. 123—137; Weismann, Introd. 2, 974—979; eine Uebersicht über die Hauptstreitpunkte von Gfr. Thomasius, De controversia Hoffmanniana, Erlangen 1844, 8°, und Schlee, Der Streit des Daniel Hoffmann 2c., Marburg 1870; Heppe, A. Hoffmann, Daniel, in AdB 12, 628 f.; Gust. Frank, Geschichte der protest. Theologie I, Leipz. 1862, S. 259.

Daniel Hoffmann war geboren ca. 1540 zu Halle a. d. S. als Sohn eines Steinhauers oder Zimmermanns. Über seine frühere Zeit ist fast nichts bekannt. Daß er ca. 1558 in Jena studiert und dort Victorin Strigel gehört, sagt er selbst und rühmt diesen als seinen Lehrer. Später scheint er besonders an Heßhus sich angeschlossen zu haben, mit welchem er gegen Flacius' Erbsündenlehre schrieb. — Von Herzog Julius nach Helmstedt berufen, erscheint er dort schon 1576 bei der Eröffnung der Universität als einer der zwölf ersten Lehrer derselben, und zwar als Mitglied der philosophischen Fakultät, als Professor der Ethik und Dialektik. Zwei Jahre nachher war er der erste, welcher in Helmstedt zum Dr. theol. promoviert wurde und ging bald darauf in die theologische Fakultät über. Nachdem wegen Mißbilligung der Bischofsweihe des Erbprinzen Heinrich Julius 1578 Chemnitz seinen Einfluß auf H. Julius und Timoth. Kirchner seine Helmstedter Professur verloren hatte, rückten Heßhus und Hoffmann in ihre Stellungen ein. Letzterer, der in Predigten am Hofe zu Wolfenbüttel um Neujahr 1579—80 die Ordination des Prinzen sogar verteidigte, wurde auch zum Konsistorialrat erhoben (s. Lentz ZhTh 1848, S. 296). Von nun an scheint Hoffmann neben Heßhus, solange dieser und Herzog Julius (gest. 1589) lebte, in Kirchen und Universitätssachen der einflußreichste Ratgeber des letzteren geworden zu sein; er widersetzt sich in Helmstedt dem Aufkommen der Philippisten und Humanisten, nimmt aber auch den auswärtigen lutherischen Theologen gegenüber eine Sonderstellung ein. Beide, Heßhus und Hoffmann, hatten die Form. Conc. unterschrieben und behaupteten dabei zu beharren; verwarfen aber die Ubiquitätslehre, klagten, daß man aus Nachgiebigkeit gegen J. Andreä und die Württemberger etwas davon in die Form. Conc. aufgenommen habe, und bereiteten so die Trennung der lutherischen Landeskirche des Herzogtums Braunschweig von der hier anfangs rezipierten Konkordienformel und von den Lutheranern, welche diese annahmen, vor. So stritt Hoffmann damals nicht nur mit Beza, Piscator, Chr. Pezel, den anhaltischen und bremischen Geistlichen über die reformierte Abendmahlslehre (Schriften bei Bayle a. a. O.), sondern auch mit strengen Lutheranern, wie den drei Württembergern J. Andreä, Aeg. Hunnius, P. Leyser, mit Chemnitz und G. Mylius, vornehmlich über die Ubiquitätslehre, welche er auch als Erzeugnis eines anmaßenden Vernunftgebrauches, als einen ungehörigen Erklärungsversuch des unerklärt zu lassenden Wie? der Gegenwart Christi im Sakrament verwarf. Streng lutherische Theologen von übrigens ganz verwandter Richtung kamen hier so weit auseinander, daß Hoffmann klagte: er habe in der Württemberger Schriften über die hundert wahre Aergerniß in allen Artikeln unserer Konfession observiert; Mylius aber sprach aus, was nachher Calov (hist. syncret. p. 570) wiederholte: „auf der helmstedtischen Universität gebe es einen Menschen, Dan. Hoffmann, wie Jsmael wild und unbändig, dessen Hand wider alle und aller Hand wider ihn“ (Arnold a. a. O.). Dieser Zwiespalt mit den auswärtigen streng-lutherischen Theologen schadete seinem Ansehen im Braunschweigischen nichts, solange Herzog Julius lebte. Allein kaum war diesem mit dem 3. Mai 1589 sein Sohn Heinrich Julius nachgefolgt, als sogleich von dem vielseitig gebildeten jungen Fürsten der Humanist Joh. Caselius und mehrere seiner Schüler und Freunde in Helmstedt als Lehrer angestellt wurden, und hier schnell zu einem Ansehen und Einfluß gelangten, neben welchem das bisherige theologische Übergewicht Hoffmanns immer schwieriger zu behaupten war. So erfüllte dieser schon am 26. Mai 1589 seine Rede beim Antritt seines dritten Prorektorates mit Klagen über die, welche bei dem Regierungswechsel ihre Freude nicht verbergen könnten, und seine Gedächtnispredigt auf Herzog

Julius rühmte diesen auch um des Verdienstes willen, daß das Konkordienbuch „vor ein gemein Bekenntniß nicht sey erhoben worden“ (Rehtmeier, KG. von Braunschw., 3, 489). Doch hielt er anfangs von weiteren Angriffen gegen seine philosophischen Kollegen sich noch zurück, wie denn auch der Wittenberger Theolog Jakob Martini in seinem Vernunftspiegel (Wittenberg 1618, S. 307) aus eigener Erinnerung versichert, daß Hoffmann und Pfaffrad 1590 und 1591 „über das Licht der Natur ebenso anerkennend wie Leyser, Gerhard 2c. sich geäußert, auch daß er zum öftern in seinen lectionibus das Büchlein des Ph. Mornäus de veritate religionis chr. aufs höchste kommendiert und öffentlich de recta ratione judicioque ejus de Deo gelesen, geschrieben und dasselbe aufs beste verteidigt“ Noch 1583 sprach sich Hoffmann in Thesen de notitiis innatis gegen den Versuch aus, notitiam numinis e mente eradere velle, und behauptete veras esse illas notitias etiam in homine non regenerato. Im Jahre 1597 aber ward er aufs neue gegen die „Caselianer“ gereizt durch ein zu ihren Gunsten ergangenes herzogliches Reskript, welches den öffentlichen Vortrag der Ramistischen Philosophie verbot als im Widerspruch mit den Helmstedter Statuten, „quae Philippum et Aristotelem hic doceri volunt“; nur privatim sollen zwei Ramisten docieren dürfen, ihre Schüler aber doch auch zum Besuch der öffentlichen Vorlesungen bei den Aristotelikern verpflichtet und es soll verboten sein, ne ea quae publice docentur privatim quis refutare ausit. Ramist sein, hieß damals zugleich das Studium des Aristoteles und die Übung der aristotelischen Logik als heidnisch und gefährlich für den Glauben verwerfen, und von philosophischen Studien nur ein Minimum oder gar nichts für sicherer halten zur Erhaltung der Rechtgläubigkeit. So hatte sich auch in Helmstedt der Ramist Pfaffrad an Hoffmann und dieser an die Ramisten angeschlossen; beide und ihr Anhang sahen jetzt in jenem herzoglichen Verbot des Ramismus ein Attentat gegen das Christentum. Am 17. Januar 1598 vollendete Hoffmann eine Abhandlung in 101 Thesen, de Deo et Christi tum persona tum officio zur bevorstehenden Promotion Pfaffrads, welcher sie am 17. Februar 1598 als Respondent zu verteidigen hatte. Die Einleitung geht aus von dem Satze: die Geschichte der Kirche von ihrem Anfange bis jetzt zeige, ecclesiae post Satanam saeviorem hostem nunquam fuisse ratione et sapientia carnis, in doctrina fidei dominatum affectante; daher auch schon der Apostel Ga 5, 20; Kol 2, 8 die Philosophie unter die Werke des Fleisches gesetzt, und die alte Kirche die Philosophen als haereticorum patriarchas anerkannt habe; denn quanto magis excolitur ratio humana philosophicis studiis, tanto armatior prodit, et quo se ipsam amat impensius, eo theologiam invadit atrocius. So zeige sichs noch jetzt, wenn man um sich hersehe, statum ecclesiae inde miseriorem fieri, quod multi theologorum ad sapientiam carnis sublimes articulos fidei revocant etc., während Luthers Hauptverdienst gerade in Austreibung des Sauerteigs der scholastischen Philosophie bestanden habe. So gelte es noch jetzt, nicht nur die Jesuiten zu bestreiten, welche scholasticorum doctorum via incedunt, sondern auch Calvinianos, et ex his quidem illos nominatim, qui suspensa hedera juventutem ad suas et aliorum cauponantium tabernas sollicite invitant; milder will er jetzt mit den patroni ubiquitatis verfahren, denen er den neuen Gegnern gegenüber sich verbundener fühlte, licet ex eadem cisterna, quam ratio fodit hauriant. Unter den Thesen, welche er nun folgen ließ, wurden ihm nachher vornehmlich zwei zum Vorwurfe gemacht: die 15., daß Luther mit Recht den Ausspruch der Sorbonne verworfen habe, es sei ein und dasselbige wahr in der Theologie und in der Philosophie; und die 20., daß Luther mit Recht empfehle, ut, dialectica seu philosophia in sua sphaera relictis, discamus loqui novis linguis in regno fidei, sonst gieße man neuen Wein in alte Schläuche, und verderbe beides. Doch standen noch ermäßigende Sätze daneben, wie die 12. Thesis: largimur, quod qui philosophiam sua rite tractantem suisque limitibus contentam omni laude spoliat et usum eius simpliciter reprobat, is decus generis humani et commoda vitae communis, beneficia creatoris et conservatoris mundi, calumniose infestat. Mehrere Kollegen Hoffmanns in der philosophischen Fakultät, besonders Caselius selbst und drei seiner nächsten Schüler und Freunde, der Schleswiger Oven Günther, der Schotte Dunkan Liddel und der Belgier Cornelius Martini, sahen in Hoffmanns Thesen einen Angriff gegen ihre Wirksamkeit und ihren Einfluß auf die Studierenden, vornehmlich auf die theologischen Stipendiaten, welche nach den Statuten und dem neuesten Befehl vom Jahr 1597 den philosophischen Kursus unter ihrer Leitung durchzumachen hatten. Bei der Disputation unterließ Hoffmann, seine philosophischen Kollegen zum Opponieren aufzufordern, was gegen die damalige akademische Sitte verstieß; auf eine

Beschwerde darüber beim Prorektor wird Hoffmann zuerst von diesem, hierauf durch zwei Mitglieder der philosophischen Fakultät zur Erneuerung der Disputation aufgefordert, weil um der Studierenden willen öffentlich der Verwerfung der philosophischen Studien widersprochen werden müsse; er verweigert es. Auch im akademischen Senat, wohin dann die Sache gebracht wird, ergießt er sich in heftige Klagen, wie sehr man ihn anfeinde, und daß des Landesherrn Leib und Seele, des Landes Wohlfahrt auf dem Spiel stehe; Martini hält ihm vor, er bilde ja selbst Syllogismen, erkenne somit selbst den Wert der Philosophie an; Heinr. Meibom und die Juristen Cludius und Clampius reden ihm zu, er möge nur erklären, daß er nicht de usu, sondern nur de abusu philosophiae habe reden wollen; aber heftig fährt er auf: nicht den Mißbrauch der Philosophie habe er gemeint, „sed verum usum, verum, veriorem, verissimum; philosophia, quando in officio est, in recto usu, contraria est theologiae"; Luther und Heßhus hätten noch viel ungünstiger als er über die Philosophie geurteilt. Noch heftiger wurde er in einer zweiten Senatsverhandlung am 14. März 1598; statt sich zu rechtfertigen, griff er wieder zuerst die Philosophen an, Martini, dessen Neuerungen und ganzes Verhalten ihm stets mißfallen habe, Liddel, der aus einem Winkel der Erde hergelaufen, hier Luther lästern wolle, Günther, welchen Hoffmann als einen Gottlosen, schlimmer als die Ketzer aller Zeiten und als Juden und Türken, der Obrigkeit denunziert; als er nach diesen Ergießungen die Sitzung verlassen wollte, ward er genötigt, zu bleiben, und zuvor die Gegenreden dieser drei, sowie des Caselius u. a. anzuhören, welche auch nicht gelinde ausfielen. Nun wurde zwar eine Beilegung des Streites in Privatkonferenzen gesucht; Günther verstand sich zu einem begütigenden Brief an Hoffmann; es wurde in Gegenwart des Prorektors Clampius und einiger Professoren aus allen Fakultäten disputiert über usus und abusus der Philosophie, Hoffmann behauptete: ein Heide lüge, wenn er sage, es gebe einen Gott; Güte Gottes, Vergeltung, Unsterblichkeit der Seele seien nur Glaubenssachen, die menschliche Vernunft wisse nichts davon ꝛc.; doch ging man ziemlich friedlich und mit Vorbehalt weiterer Erwägung auseinander. Aber dies hatte keinen Bestand; Hoffmann eiferte in Vorlesungen fort über „unsere Philosophi, welche mit den Pelagianern unter einer Decke liegen"; Martini erwiderte dies; bei zwei folgenden Disputationen erschien der letztere als Opponent und bedrängte Hoffmann unter dem Gelächter der Studenten über dessen „falsche Wahrheit" mit Stellen aus dessen eigenen älteren Thesen, welche der Vernunft und Philosophie so viel mehr eingeräumt hätten, mit ähnlichen Aussprüchen Luthers und des Corpus doctrinae Julium, mit Beispielen aus der Schrift, wie der Weissagung des Kaiaphas und mit Ja 2, 19, welches letztere Hoffmann für eine Ironie erklärte, aber zugleich bekannte: Lutheri scripta sibi prae epistola Jacobi esse. So war die Erbitterung wieder im Zunehmen; beide schrieben Briefe gegen einander; ebenso Hoffmann und Caselius; nur eine einzelne Irrlehre, forderten die Philosophen, möge er ihnen nachweisen, nur ein Beispiel, wo rechter Gebrauch der Philosophie und nicht Mißbrauch derselben der Theologie geschadet habe; Hoffmann hatte immer nur allgemeine Klagen über die satanischen Sarkasmen, mit welchen Martini Gott, die heilige Schrift und die Kinder Gottes verspotte. So reichte nun unterm 24. August 1598 die philosophische Fakultät bei einer vom Herzoge niedergesetzten „Kommission" eine schriftliche Klage gegen Hoffmann ein, und forderte Genugthuung wegen Beleidigungen und eine öffentliche Erklärung, daß die philosophischen Studien für die Studierenden, insbesondere die der Theologie, nicht schädlich seien. Nach Vorlesung der Klageschrift griff Hoffmann fast alle Versammelten, auch den Prorektor und die übrigen Kommissarien, heftig an, „man wolle ihm seinen Herrn Christum nehmen, das wolle er nicht leiden, sondern wolle daran Leib und Leben, Gut und Blut und alles, was er hätte, setzen"; Caselius, Liddel, Günther und Martini „haben so greuliche errores und haereses, als in vielen Jahren nicht ist erhöret worden, evertunt universum fundamentum doctrinae Christianae, seien solche Feinde dieser Schule, die mein Herr mit etlichen Tonnen Goldes aus dem Lande kaufen solle ꝛc.; die Caselianer hätten lange genug dominiert, er wolle wiederum dominieren; es sei in 1200 oder 1300 Jahren ein größer und greulicher Ketzer nicht gewesen als Caselius" Aber zugleich überraschte er alle durch die zwiefache Erklärung: die Anklage sei falsch, denn den rechten Gebrauch der Philosophie habe er niemals geleugnet; die Versammlung aber sei inkompetent, hier zu richten, denn die Sache sei ganz theologisch. Er richtete hierauf eine Schrift an den Herzog; Caselius und die drei anderen reichten bei den Kommissarien eine ausführliche Apologie ein. Der Streit zieht sich hin durch die Erwartung einer Entscheidung von seiten des Herzogs und durch verschiedenartige Einwirkungen auf diesen; im April 1599 wurden Caselius, Liddel, Günther und Martini

in Wolfenbüttel verhört, die Akten nach Rostock versandt, die Sache in Druckschriften von beiden Seiten fortbehandelt. Von den Schriften der Freunde und Gegner Hoffmanns, welche hier übergangen werden müssen, ist eine ziemliche Anzahl in Mollers Cimbria literata, Tl. 1, S. 227, aufgezählt. Von Hoffmanns Streitschriften sind die zwei vornehmsten: 1. pro duplici veritate Lutheri, a philosophis impugnata et ad pudendorum locum ablegata, 2. super quaestione, num syllogismus rationis locum habeat in regno fidei. 2 No 3, 5, beide Magdeburg 1600 in 4°, die letztere von einem Anhänger Hoffmanns, Jak. Olvensted, herausgegeben.

Die Streitenden kamen einander in der Sache näher, als sie in der persönlichen Gereiztheit gegen einander selbst bemerkten. Die Philosophen wollten zwar nicht eine zwiefache Wahrheit zugeben, da ja Gott selbst die Wahrheit, die Wahrheit also nur eine sein könne; wohl aber unterschieden sie eine zweifache Erkenntnisweise, eine niedere, natürliche, durch Demonstration und eine höhere, durch Offenbarung; beide aber stehen nicht im Widerspruch mit einander, sondern in einem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung: einiges erkennen beide, Philosophie und Theologie, z. B. das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit, Vergeltung 2c.; anderes erkennt die Theologie allein, z. B. die Menschwerdung Gottes, daß Christus für unsere Sünden gestorben; aber dem widerspricht die Philosophie nicht, sondern darüber hat sie gar kein Urteil, ebensowenig als die Medizin oder Jurisprudenz. Hoffmann seinerseits warf zwischen alle Superlative der Verwerfung aller Philosophie doch auch wieder einzelne Zugeständnisse, daß er gegen einen rechten Gebrauch der Vernunft und Philosophie nichts habe: nur eben das Kriterium des rechten und falschen Gebrauchs handelte es sich. Gewöhnlich aber übertrieb er im Eifer den Gegensatz, wenn er ihn nicht als ein Verhältnis wechselseitiger Ergänzung, sondern als Widerspruch dachte und bis zum Statuieren einer zwiefachen Wahrheit steigerte, oder wenn er behauptete, ein Philosoph, ein Heide, ein Nichtwidergeborener lüge, wenn er sich zum Glauben an Gott, Vergeltung, Unsterblichkeit bekenne. Das Wahre, was in Hoffmanns unklaren, mit leidenschaftlicher Heftigkeit ausgesprochenen Sätzen sich verbirgt, liegt in der richtigen Ahnung, daß Ziel und Ausgangspunkt der Theologie wesentlich verschieden sei von denen der Philosophie, und daß darum auch die wissenschaftliche Methode in beiden eine verschiedene sein müsse, sofern eben die Theologie die Wissenschaft des Glaubens ist, der Glaube aber nicht theoretischer, sondern ethisch-religiöser Natur. Die Unklarheit, worin Hoffmann so gut wie seine Gegner befangen war, ist die Vorstellung, als ob Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie sich verhielten wie zwei parallele Wissenschaften, wie zweierlei Wahrheiten oder Wahrheitsquellen, während doch Glauben und Wissen zwei wesentlich verschiedene Geistesfunktionen sind, die zwar in engster Wechselbeziehung stehen, aber weder zusammenfallen, noch sich ausschließen.

Ebendarum ist dieses kleine Hoffmannsche Universitätsgezänk von so großer prinzipieller und geschichtlicher Bedeutung: es ist einerseits ein Nachklang des mittelalterlichen Gegensatzes zwischen Nominalismus und Realismus, andererseits ein Vorspiel des späteren Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Schärfer als in vielem endlosen Gerede späterer Zeiten wird das Hauptproblem hier auf die prinzipielle Frage zurückgeführt: ob und inwiefern es eine zwiefache Wahrheit gebe? Auch zeigt sich schon hier das Auseinandergehen nach den beiden Extremen frivoler Wissenschaftlichkeit oder unwissenschaftlicher Frömmigkeit, und selbst der Name Rationistae und Ratiocinistae wird bereits von Hoffmanns Verehrer und Verteidiger Joh. Ang. v. Werdenhagen (s. d. A.) in Prosa und in Versen für Hoffmanns Gegner und ihre Forderung des Vernunftgebrauchs in der Theologie gebraucht. Vorerst nahm der Streit — ohne klare Entscheidung der prinzipiellen Fragen — einen für Hoffmann ungünstigen Ausgang. Nach langen Untersuchungen, Verhandlungen und Vermittelungsversuchen erließ Herzog Heinrich Julius, dessen Kanzler Jagemann von Hoffmann schon 1599 der Parteilichkeit beschuldigt war, am 16. Februar 1601 ein Urteil, durch welches Günther einen Verweis erhielt wegen offendierender Worte, deren er sich künftig enthalten solle, Hoffmann aber zu Widerruf und Abbitte an Caselius und Jagemann verurteilt und zugleich aus Helmstedt und aus seinem Amte entfernt wurde. Diese Strenge nützte ihm wenigstens insofern, als sie ihm und seiner Sache einen Anschein von Märtyrertum verlieh; zwei Jahre nachher aber, nach einem Wechsel der Parteien am Hofe, brachte es Hoffmann noch zu einer Rehabilitation in Helmstedt, mit welcher sich Zurücksetzungen und Kränkungen für Caselius und seine Partei und Begünstigungen der Ramisten verbanden. Doch behauptete er sich dort nicht mehr lange, und starb einige Jahre darauf in Wolfenbüttel im Jahre 1611 (nach Heppe a. a. O. irrtümlich 1621). Der von ihm angeregte Streit ward noch eine Zeit lang an

anderen Orten fortgesetzt; aber so sehr war Hoffmann schon früher mit den auswärtigen streng lutherischen Theologen über geringere Streitpunkte zerfallen, daß in diesem größern keiner derselben sich seiner annahm, und daß namentlich die Wittenberger, am ausführlichsten Jakob Martini a. a. O., sich gegen den Helmstedter und gegen seine auf Luther zurückgeführte Verwerfung des Gebrauchs der Philosophie in der Theologie erklärten, was unter andern Umständen vielleicht nicht in dem Maße geschehen sein würde. —

Eine einseitig lobende Charakteristik Hoffmanns hat Heppe a. a. O. geliefert, indem er ihn als entschiedenen Anhänger Melanchthons und Gegner der Konkordienformel feiert, als eine durchaus unabhängige theologische Persönlichkeit, die den Biographen, den sie verdient, noch nicht gefunden habe. Umgekehrt sieht Frank (a. a. O.) in ihm „des Heßhusius streitsüchtiges Ebenbild", einen Theologen „wild und unbändig wie Ismael, dessen Hand wider alle und aller Hand wider ihn" (**Henke** †) **P. Tschackert.**

Hoffmann, Heinrich, gest. 1899. — Kähler und Hering, D. H. Hoffmann, Halle 1899.

H. ist am 24. März 1821 einem Bankbeamten zu Magdeburg geboren. Für seine Entwickelung war das Elternhaus entscheidend; es ließ ihn aufwachsen in dem Kreise der „Stillen im Lande", welche sich in Magdeburg und der näheren Umgebung mitten unter dem vorherrschenden Rationalismus zu gemeinsamer Erbauung und christlicher Werkthätigkeit zusammenschlossen. Der Jüngling folgte der väterlichen Bestimmung für die Theologie, und studierte in Berlin und Halle. Tieferen Eindruck machte auf ihn ausschließlich Neander, und zwar als Exeget. Bald nach (1843) gut bestandener ersten Prüfung ergriff ihn ein bedenkliches Brustleiden; es hinderte ihn nicht daran die zweite Prüfung ausgezeichnet zu bestehen, veranlaßte ihn aber bis 1852 in dem Hause seines verwitweten Vaters seine Studien weiter zu pflegen. Fast 32jährig folgte er endlich dem Rufe Büchsels in die Stelle eines Hilfspredigers an St. Matthäi zu Berlin und ein Jahr darauf 1854 der Vokation in die Neumarktpfarre zu Halle a. S. Hier hat er über 41 Jahre bis zu seiner Emeritierung gewirkt. Er war der zweite Nachfolger von Ahlfeld (Bd I S. 272). Die erste Arbeit war in der durch das Lichtfreundtum zerrissenen Gemeinde zu thun. Von 1871 ab gesellte sich dazu das jähe Wachstum der Stadt, um die Arbeit zu erschweren; die Zahl der Gemeindeglieder stieg in 20 Jahren von 1000 auf 18000. Unermüdlich hat der allzeit leidende Mann seine Aufgabe gelöst, indem er die Gottesdienste mehrte, emsig der besonderen Seelsorge nachging, in den verschiedenen, durch die innere Mission angeregten Formen den Notleidenden und Entfremdeten nahe zu kommen strebte, endlich die reichlichere Versorgung der Gemeinde mit Geistlichen und ihre Teilung durchsetzte, zuletzt aber, überwiegend mit den aus der Gemeinde selbst gewonnenen Mitteln, die ansehnliche neue St. Stephanskirche baute. Anfänglich von der Mehrzahl mit Widerstand empfangen, besaß er am Ende seiner Wirksamkeit volles Vertrauen und eine Anhänglichkeit, die sich beim Kirchbau in Gaben kaum genug thun konnte.

Unter dieser erdrückenden Arbeit blieb doch seine hauptsächlichste Leistung die Predigt; ihrer Entfaltung kam jene Arbeit freilich zugute. Alsbald nach seinem Beginn in H. vermochte die kleine Kirche seine Zuhörer kaum zu fassen und als sein Vortrag unbequem geworden, sammelte sich noch allzeit eine feste Gemeinde um ihn, nicht wenige in ihr seit dem ersten Jahrzehnt. So unersetzlich ihnen die unvergleichliche Fülle und Kunst der Verkündigung war, so stand mitzeugend hinter ihr die in der Anfechtung bewährte lautere Persönlichkeit. — Seine Entwickelung läßt sich etlichermaßen an den gedruckten Sammlungen verfolgen. Die älteste „Zwölf Festpredigten" 1862 ist später von ihm, soweit es ging, zurückgezogen. „Der Heilsweg" 1864, 3. Aufl. 1897. „Sünde und Erlösung" 1873, 3. Aufl. 1898. „Christblumen", 10 Ansprachen zu Christvespern 1893, 3. Aufl. 1896. „Die Bergpredigt" 1893, 2. Aufl. 1899. „Die letzte Nacht und der Todestag des Herrn Jesu" 1898. Außer einer reichlichen Anzahl einzeln gedruckter Predigten, namentlich zu besonderen Gelegenheiten, ferner drei vollständige Jahrgänge: „Unterm Kreuz" 1884 3. Aufl. 1897. „Kreuz und Krone" 1891, 2. Aufl. 1896. „Eins ist not" 1895. — Seine Theologie war ein Biblizismus, der sich an der lutherischen Orthodoxie orientierte, indes tiefe Einwirkungen von der pietistischen Erweckung unseres Jahrhunderts und ferner von der theosophisch-eschatologischen Bewegung erhalten hatte. Lebhafter Widerwille gegen das Staatsregiment in der Kirche führte ihn im 6. Jahrzehnt zu den entschlossenen Konfessionellen, wie er denn dem engeren lutherischen Verein und der Augustkonferenz beitrat. Seit der zweiten Versammlung dieser Konferenz schieden sich indes seine Wege von dieser Gruppe. Er zog sich von dem öffentlichen Kirchenleben in seinen engsten Amtskreis zurück. Dabei blieb er auch gegen neuere theologische Bewegungen offen und legte bewußterweise

allen Nachdruck auf die gemeinsamen Grundartikel der evangelischen Bekenntnisse in biblisch lebendiger Fassung. Wußte er doch, seine Orthodoxie an der Bibel korrigiert zu haben. — H. lebte in der Anschauung der großen offenbarenden Thaten Gottes und diese seine Anschauung war durchaus christozentrisch. Deshalb wehete den Vernehmenden aus seinem Zeugnis immer spürbar der Hauch der Ewigkeit an; und eben darum war er ein unvergleichlicher Festprediger, dessen markiger Psalmenton selbst den Flügellahmen zur Anbetung emporhob. Aber er hatte auch im eigenen Herzen den Kampf mit der „immer anklebenden" Sünde und mit dem Drucke der Übel bis an die Grenzen des Verzweifelns durchgerungen. Deshalb war sein Zeugnis allzeit in das Blut dieses Kampfes und Sieges getaucht; die einzelnen hatten oft den Eindruck, als führe er von der Kanzel eine Zwiesprache mit ihnen, und man machte dann die Erfahrung, daß es auch heute noch prophetisches Charisma (1 Ko 14, 24. 25) in der Kirche gebe. Dafür stand ihm die Form edler und ergreifender Rede unbedingt zu Gebote. Seine Phantasie, auf Reisen sowie durch Studien und Bilder, an der liebevollen Versenkung in die Landschaft und an der Beschäftigung mit der kirchlichen Baukunst entfaltet und bereichert, verlieh seiner gedrängten Darbietung wuchtiger Gedanken fesselnde Anschaulichkeit. In höchstem Maße besaß er das Geschick, in knappen Sätzen Bild und Gedanken zu wirksamstem Ausdrucke zu bringen. So vermittelte er, ohne den Höhen und Tiefen aus dem Wege zu gehen, die Geheimnisse der Gnade auch denen, die nicht an eindringenderes Sinnen gewöhnt waren. Wohl hat er die bedeutenden Ereignisse und Entwickelungen seiner Jahre mit urteilender und zurechtweisender Rede begleitet. Der Hauptstock seiner Verkündigung blieb doch dem einen alten Evangelium gewidmet und das hat er nach Mt 13, 52 mit unerschöpflichem Reichtum und nie ermattender Frische gepredigt. So wird er auch weiter predigen, nachdem er gestorben ist, und Vorbild und Ermunterung solchen werden, die sich für den Dienst am Worte zu bereiten und fortzubilden begehren. Die Anerkennung dieser Leistung lag zwar zunächst in ihrem Erfolge, doch kam sie ihm auch darin entgegen, daß die Hallische Fakultät ihm zum Lutherfeste die Doktorwürde verlieh. **M. Kähler.**

Hoffmann, Melchior, Anabaptist, † 1543 oder 1544. — Das Beste über H. ist die Biographie von Fr. O. zur Linden, M. H., 1885, eine der besten Monographien aus diesem Gebiet überhaupt. Weniger bietet die 1883 erschienene holländisch geschriebene Biographie von W. J. Leendertz, M. H. Aus der älteren Litteratur ist hervorzuheben: T. W. Röhrich, Gesch. der Ref. im Elsaß, II, 1832. S. 89ff., s. a. ZhTh 1860, 3ff.; C. A. Cornelius, Gesch des Münsterischen Aufruhrs, Bd II, 1860; Cunitz in RE² VI, 212ff.; H. Holtzmann in AdB XII, 636. Für den Straßburger Aufenthalt ist auch zu vergleichen C. Gerbert, Gesch. der Straßburger Sektenbewegung zur Zeit der Ref., 1889. Für die Beziehungen zu den Täufern und Spiritualisten am Niederrhein, zu Campanus, Roll, Imbroich u. s. w.: K. Rembert, Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich, 1899. Für die Beurteilung von H.'s religiösen Ideen: J. H. Maronier, Het inwendig woord, 1890.

M. H. ist in Schwäbisch-Hall wohl gegen Ende des 15. Jahrhunderts geboren. Einfachen Verhältnissen entstammend lernte er das Kürschnerhandwerk (der „Pelzer" heißt er häufig bei den Zeitgenossen). Dieses hat ihn wohl nach Livland geführt. Hier tritt er um die Mitte des Jahres 1523 als Agitator für Luthers Lehre gegen das alte Kirchenwesen auf. Frühe verbinden sich in ihm die Einflüsse der Wittenberger Reformation — so lange als es irgend ging, hat er Luther als seinen Lehrer anerkannt — mit denen der Mystik, die ihn von Anfang an für den Spiritualismus disponierte, der dann immer schärfer und in eigentümlicher Gestalt bei ihm heraustritt. Den Fanatismus Münzers hat er abgewehrt und Beziehungen zu den Züricher Radikalen lassen sich in der älteren Zeit nicht nachweisen. H. ist der Typus des ungelehrten Laienpredigers der Reformationszeit, der, wie er selbst von den Erschütterungen der Zeit bis ins Innerste getroffen war und sich seinen oft unklaren aber starken religiösen Impulsen ohne Rückhalt hingab, durch die Gewalt seiner Rede, durch seine stürmische Leidenschaft, durch das Einsetzen der ganzen Persönlichkeit die Hörer mit fortriß und den gelehrten, besoldeten Predigern überall, wohin er kam, schwer zu schaffen machte. Er vertritt diesen Typus in seiner ganzen Mächtigkeit, auch in relativ großer Reinheit — H. ist immer selbstlos im Dienst seiner Sache aufgegangen und hat nie etwas anderes gesucht, als das Evangelium, wie er es verstand. Aber bald traten auch die Grenzen hervor, die Unfähigkeit, einem geordneten Kirchenwesen sich einzugliedern, das bedenklich gesteigerte Selbstgefühl, die Schwärmerei, die sich am liebsten den dunkelsten Büchern der heil. Schrift zuwandte und an die Stelle der methodischen Exegese die Berufung auf Inspiration und die willkürlichste allegorische Auslegung setzte.

In Livland war bei dem Mangel geschulter theologischer Kräfte der Boden für das Auftreten solcher Laienprediger geeignet. Doch wurde H.s Wirksamkeit in Wolmar bald durch Verfolgungen unterbrochen. Es kam zu Unruhen, H. wurde ausgewiesen und ging im Herbst 1524 nach Dorpat. Hier gewann er starken Anhang und als der Vogt des Erzbischofs Johann Blankenfeld ihn verhaften wollte, brach am 10. Januar 1525 ein Bildersturm und Tumult gegen die Domherrn und die Klöster los, vor dem der Erzbischof zurückweichen mußte. Aber auch auf reformatorischer Seite stieß H.s Thätigkeit auf Bedenken, sodaß er sich von Wittenberg ein Zeugnis holen mußte. Es gelang ihm, Sommer 1525, ein solches zu erhalten. Luther und Bugenhagen richteten ein Schreiben an die livländischen Gemeinden, in dem Luther vor Entzweiung über den äußerlichen Formen des Gottesdienstes warnt. H. hat ein eigenes Schreiben beigefügt. Es ist in der Hauptsache korrekt lutherisch (Rechtfertigungs-, Prädestinationslehre), warnt auch vor Empörung und Schwarmgeisterei, doch zeigt es in seiner mystischen Allegorese und seinen eschatologischen Gedanken den Ansatz zu H.s späteren Ideen (s. Enders V, 206 ff.). Nach Dorpat zurückgekehrt, gerät H. mit den Predigern daselbst in Streit. Weniger dogmatische Differenzen trugen die Schuld, als der Unwille der Geistlichen über die Ansprüche des Laienpredigers, der durch Luthers Anerkennung gehoben in seiner Wirksamkeit jetzt weiter und rücksichtsloser ausgriff und der menschlichen Berufung der Prediger die eigene göttliche, dem theologischen Schriftverständnis die tiefere prophetische Deutung gegenüberstellte. Aus Dorpat verdrängt ging er erst nach Reval, wo er eine Zeit lang „der Kranken Diener“ war, dann, auch hier auf Betreiben der Geistlichen ausgewiesen, etwa Anfang 1526 als Prediger der Deutschen nach Stockholm. Über seine Thätigkeit in Schweden ist nichts bekannt. Dagegen zeigen seine beiden hier abgefaßten Schriften, die plattdeutsch geschriebene „Formaninghe“ und die noch wichtigere Auslegung des 12. Kapitels Daniels und des Evangeliums vom 2. Adventssonntag die immer größere Entfernung vom lutherischen Kirchentum und Dogma. Zwar wird die Rechtfertigungs- und Prädestinationslehre auch hier noch festgehalten, aber die mystischen Kategorien von der Gelassenheit und der Vergottung nehmen größeren Spielraum ein und in den Mittelpunkt rücken immer mehr die eschatologischen Vorstellungen. Die Erwartung des nahen jüngsten Tages war bei ihm nicht, wie bei vielen anderen, nur ein einzelner Bestandteil seiner Gedankenwelt: sie beherrschte ihn ganz und hielt ihn fest. Mit erregter Einbildungskraft durchforscht er die Schrift nach den Zeichen der letzten Zeit und bildet sich, ohne gelehrte Mittel, wenn auch nicht ohne Zusammenhang mit älteren, joachimitischen und anderen Vorstellungen, sein eigenes System der letzten Dinge aus. Damit glaubt er eine Kenntnis der göttlichen Geheimnisse zu besitzen, an welche keine Gelehrsamkeit der „Schriftgelehrten“ hinanreicht. So wird aus dem Laienprediger mehr und mehr der Prophet, dem die Aufgabe übertragen ist, die Gemüter auf das Kommen des Herrn vorzubereiten, durch die Predigt der Buße zu schrecken und zu erneuern. Der Glaube an die Nähe des Kommens Christi steigert seine Hast. In jener Schrift hat er das Ende der Welt auf 1533 angegeben — einen Termin, an dem er festhielt, bis die Täuschung sich nicht mehr verkennen ließ.

Anfang 1527 mußte H. Stockholm verlassen, wohl hauptsächlich weil dem König sein Vorgehen zu stürmisch war. Auch ein Versuch H.s, sich in Lübeck festzusetzen, schlug fehl. Dagegen eröffnete sich ihm in Holstein für zwei Jahre eine große Wirksamkeit. Freilich jetzt in entschiedenem Bruch mit Luther. An diesen waren inzwischen die Klagen der livländischen Prediger über H. gelangt und er warnte in einem Brief vom 17. Mai 1527 den Amsdorf, den H. in Magdeburg besuchen wollte, vor dem Schwärmer, und gab ihm den Rat, den Kürschner an sein Handwerk zu weisen (Enders VI, 51). In Magdeburg kam es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Amsdorf und H. Der erstere schrieb gegen den falschen Propheten ein Pamphlet in den schärfsten Ausdrücken. H., der es nicht zum Bruch kommen lassen wollte, erwiderte maßvoll. Er hatte inzwischen versucht, bei einem zweiten Besuch in Wittenberg Luther selbst für seine apokalyptischen Ideen zu gewinnen. Mit seinen „Träumereien“ abgewiesen kehrte er tief erbittert über Magdeburg und Hamburg nach Holstein zurück. Hier fand jetzt König Friedrich I. von Dänemark Gefallen an seiner Predigt. Er erteilte ihm nach einer Prüfung durch seine Theologen das Recht der freien Missionsthätigkeit im ganzen Herzogtum und wies ihm speziell Kiel als Wirkungsfeld zu, so daß H. sich jetzt stolz in seinen Schriften „Koninckliker Majestat tho Dennemarcken gesette prediger thom Kyll“ nennen konnte. Aber der ruhelose Mann konnte sich nicht in eine geordnete Wirksamkeit hineinfinden und seine maßlosen Angriffe zogen ihm auch hier Verfolgung zu. Auch brach die litterarische Fehde mit Amsdorf aufs neue aus und wurde jetzt von beiden Seiten mit schonungsloser Heftigkeit ge-

führt. Luther, der vorübergehend etwas milder zu urteilen geneigt schien, schrieb jetzt einen Warnungsbrief an den Kronprinzen Christian, den Statthalter in Holstein. Statt der notwendigen christlichen Hauptstücke lehre H. „vergebliche Dichterei“ Solchen Steigegeistern dürfe man nicht zu viel Raum lassen (s. De Wette III, 361 und Enders VI, 308). Gleichzeitig lag H. in Fehde mit dem Schleswiger Prediger Marquard Schuldorp, einem Freunde Amsdorfs. Hier trat nun H.s schon länger vorbereitete Abweichung von der lutherischen Abendmahlslehre zu Tag. In mehreren Schriften trat er gegen die „Sakramentszauberer“ auf. Der Streit erregte das Land so heftig, daß der König zur Beilegung eine Disputation in Flensburg ausschrieb. Sie fand am 8. April 1529 statt. Die lutherische Partei hatte als ihren Führer Bugenhagen herbeigerufen. H. wollte Karlstadt beiziehen, dem jedoch das freie Geleite verweigert wurde. Vor der Disputation hat H. in Unterredungen mit Herzog Christian seinen Glaubensmut und seine Entschlossenheit kundgethan, auf jeden Fall bei seiner Überzeugung zu bleiben. In der Disputation hat er seine Sache nicht ungeschickt verfochten. Der Kern seiner Abendmahlslehre ist: das leibliche Brot ist nicht Christi wesentlicher Leib, sondern ein Siegel, Zeichen und Gedächtnis des Leibes. Während dieses in den Mund genommen wird, wird durch den Glauben das Wort und mit ihm der geistige Leib Christi ins Herz gegeben: damit wird Christus wirklich, wenn auch in geistiger Weise empfangen. Die Wurzeln seiner Abendmahlslehre liegen zum Teil in Luthers Lehre in ihrer ersten reformatorischen Gestalt, zum Teil bei Karlstadt. Der tiefere Grund liegt in seiner mystischen spiritualistischen Denkweise überhaupt, welche die Trennung von Figur und Sache forderte. Gegen Zwinglis Lehre, der man ihn zutreiben wollte, hat er die seinige abgegrenzt. Das Ergebnis der Disputation war, daß die Sakramentierer aus dem dänischen Reich verbannt wurden, neben H. auch andere Gegner der lutherischen Abendmahlslehre, die teilgenommen hatten, wie Johann von Kampen (s. zur Linden 149 ff.; Rembert 285 ff.).

Mit Karlstadt zusammen begab sich der Verbannte nach Ostfriesland, wo eben Lutheraner und Zwinglianer mit einander rangen und mit den letzteren sich auch radikale Elemente verbanden. Doch zwang die im Augenblick siegreiche lutherische Partei H., das Land zu verlassen. Er geht jetzt, gegen Ende Juni 1529, nach Straßburg, dem Sammelplatz der Vertriebenen. Bucer hat ihn, als tapferen Bekämpfer der magischen Abendmahlslehre Luthers zunächst freundlich aufgenommen. Doch rieten bei näherer Bekanntschaft auch die Straßburger ihm an, zu seinem Handwerk zurückzukehren. In Straßburg lernt er Schwenkfeld kennen; die beiden ziehen sich an, ohne sich ganz zu verbünden. Hier veröffentlicht H., Ende 1529 und Anfang 1530, eine Reihe von Druckschriften, von denen der „Dialogus“ eine Darstellung des Flensburger Gesprächs giebt und deren wichtigste die dem König von Dänemark gewidmete Auslegung der Offenbarung Johannis ist. Wir lernen seine Lehre hier in ihrer ausgebildeten Form kennen: drei Perioden der Kirchengeschichte, die erste von der Apostel Zeit bis zur Herrschaft des Papstes, die zweite die Zeit der unbeschränkten Macht der Päpste, die dritte, vorbereitet durch Huß, eingetreten mit der Reformation. In ihr wird der Papst seiner Herrschaft entkleidet und die volle Offenbarung Gottes bricht an, die Zeit, in der das Wort vom Buchstaben in den Geist gewendet wird. Zwei Zeugen werden den jüngsten Tag vorbereiten, sie erliegen der Gewalt der Papisten, die sich mit den Buchstabischen verbinden, dann folgt die letzte Zeit der Verdunkelung der Wahrheit, der Kampf zwischen Buchstaben und Geist, die Zerstörung des geistlichen Jerusalems durch die Türken. Schließlich wird Christus erscheinen, das Endgericht halten, Himmel und Erde erneuern. Was diesen Gedanken Farbe und Kraft gab, war die Lebhaftigkeit, mit der die biblischen Bilder aufgenommen und ausgelegt waren, die durch alle Phantasterei hindurchschimmernde religiöse Energie, die stete Beziehung auf alles, was die Gegenwart erregte. Durch die eigenartige Verwendung der Motive aus der eigenen Zeit erhalten auch die älteren Vorstellungen ein neues Gewand. Dazu kamen neue Anregungen enthusiastischer Art. H. trat in Verbindung mit einem Straßburger Ehepaar, das Visionen hatte, Lienhard Jost und seiner Frau Ursula. Er schätzte diese als Beweis der fortdauernden Offenbarung sehr hoch und gab eine Sammlung davon heraus. Ebenso wurde unter dem Namen Venturinus eine Prophetie verbreitet, die auf H. als den Sendboten Gottes hinzuweisen schien (ZhTh 1860, 23, 49 f.; Gerbert 143 f.). Von Luther spricht H. jetzt mit unverhülltem Haß. Der „Apostel des Anfangs“ ist zum Judas geworden. Daß er die Gläubigen verfolgt, drückt ihm das Zeichen des Verräters auf. Die Zwinglianer hat H. vorläufig noch schonend behandelt. Aber seine Sympathien mit den Täufern, denen er in Straßburg nahegetreten war, führten zum Bruch mit den Führern der Staatskirche, den auch jene Traktate unvermeidlich ge-

macht hatten. Er forderte April 1530 in einer Eingabe an den Rat die Überlassung einer Kirche an die Täufer. Die Folge war ein Haftbefehl, und H. verließ die Stadt. Damit war er von den Zwinglianern geschieden und auf die Täufer angewiesen, in einem Augenblick, als in Oberdeutschland die Kraft des Täufertums schon gebrochen war und die Reste der Verfolgten sich überwiegend in gemäßigten Bahnen hielten. Da war es von größter Bedeutung, daß H. aufs neue den Enthusiasmus im Täufertum entfachte. Wenn er mit den Täufern in Verbindung trat — der förmliche Beitritt durch die Taufe wird wohl schon in Straßburg oder doch bald nachher erfolgt sein —, so wollte er doch seine eigentümlichen Gedanken und die Gewißheit seines prophetischen Berufes keineswegs aufgeben. So führte er dem Strom der anabaptistischen Bewegung neue Kräfte und Ideen zu, die zwar nicht völlig in ihm aufgingen, aber ohne welche die Wucht nicht verständlich wäre, mit der nun die radikalen Geister der Münsterischen Katastrophe zudrängten.

Im Mai 1530 taucht H. wieder in Ostfriesland auf. Er sammelt hier die schon vorhandenen anabaptistischen und spiritualistischen Elemente, wirbt neue Anhänger und beginnt die täuferische Gemeinschaft zu organisieren. Für die Verpflanzung des Täufertums aus Oberdeutschland nach Niederdeutschland ist sein Wirken nicht der einzige aber der wichtigste Faktor. Der Mittelpunkt war Emden. Wohl noch in Ostfriesland hat er seine bedeutendste Schrift geschrieben, die „Ordonnantie Gottes", in welcher der Gedanke des Bundes zwischen Gott und seinem Volk zugrunde gelegt ist (s. zur Linden 240 ff.). In Ostfriesland durch die Obrigkeit bedrängt, die auf Betreiben der Geistlichen einschritt, durchzog H. jetzt als „apostolischer Herold" die Lande, in der Überzeugung, daß seine Laufbahn kurz bemessen, noch rücksichtsloser und stürmischer, als zuvor, überall die Unzufriedenen aufrufend, die Aufregung steigernd, zahlreiche „Liebhaber der göttlichen Wahrheit" um das Panier der Bundestaufe sammelnd. Das ruhelose Wanderleben war nicht bloß durch die fortwährende Bedrohung erzwungen, es entsprach ebenso seiner Natur, wie seiner Auffassung von der Pflicht der apostolischen Sendboten, denen die feste Heimat verwehrt ist.

Auf diesen Reisen scheint er Straßburg wieder berührt zu haben (gegen Ende 1530). Dann durchzieht er Holland, wo schon vorher der von ihm in Emden gewonnene Jan Volkertszoon, genannt Trijpmaker für das Täufertum im Sinne H.s gewirkt hatte. Die Wirksamkeit der beiden hat in Holland einen neuen Herd des Anabaptismus begründet, der sich trotz aller Verfolgungen erhielt und für die nächste und fernere Zukunft desselben sehr wichtig wurde. Gegen Ende 1531 und Anfang 1532 taucht er wieder am Oberrhein in der Straßburger Gegend auf. Mehrere Traktate gehören in diese Zeit, in denen H. unter anderem, wie auch andere Vertreter der mystischen Opposition, sich am Problem der Prädestination versuchte, wobei er bemüht ist, der freien Entscheidung des Menschen eine Stelle zu sichern. Auch trägt er eine eigene Ansicht über das Fleisch Christi vor: ein Lieblingsthema der Spiritualisten, das für sie an dem Ort stand, an dem in der kirchlichen Lehre das trinitarische Dogma (gegen das sich auch H. gleichgiltig verhält), die Zweinaturenlehre und die Lehre von der Versöhnung steht. H.s Lehre berührt sich mit Schwenkfelds Spekulationen, die ihm gewiß Anregung gegeben haben; er grenzt sich aber auch gegen diese ab. Christus hat nicht aus der Jungfrau Fleisch angenommen, sonst würde er aus dem sündigen Samen Adams stammen, sondern das ewige Wort Gottes selbst ist in dem Leib der Maria durch einen besonderen göttlichen Schöpfungsakt Fleisch geworden (vgl. zur Linden 188, 284 ff., 433 ff.).

Noch einmal finden wir H. in Friesland. Aber jetzt kam das Jahr der Entscheidung. Von Prophetenstimmen begleitet, die ihm erst Gefangenschaft, dann den endlichen herrlichen Sieg prophezeiten, zog er Frühjahr 1533 nach Straßburg. Diese Stadt, glaubte er, sei zum neuen Jerusalem bestimmt, sie müsse viel Trübsal leiden, aber sie sei zur Hochzeitsstätte des Lammes ausersehen. Von hier sollten die apostolischen Boten ausgehen und die Taufe des Bundes über alle Welt führen. Er selbst als ein zweiter Elias sei berufen, die Vollendung vorzubereiten. Nicht alle Täufer schlossen sich ihm an, aber seine Richtung gewann rasch das Übergewicht. Visionen und Weissagungen stärkten seine Anhänger. Es kam zu Anfängen einer Organisation. Da ließ ihn im Mai 1533 der Rat gefangen setzen. Das erschien ihm und den Seinigen als Anfang der Erfüllung seiner Weissagungen. In den Verhören beteuert er, daß er stets Gehorsam gegen die Obrigkeit gelehrt habe — das war richtig, schloß aber die revolutionäre Wirkung seiner Predigt nicht aus. Für alles, was unter dem Namen täuferisch gehe, haftbar zu sein, lehnte er ab. Ein Prophet wolle er nicht sein, nur ein Zeuge des höchsten Gottes, ein apostolischer Lehrer. Mit unverminderter Heftigkeit spricht er sich gegen die Führer der kirchlichen Re-

formation aus. Der ganze lutherische und zwinglische Haufe habe die Wahrheit nicht erkannt. Auf der Straßburger Synode im Juni 1533, mit der ein schärferes Vorgehen Straßburgs gegen die Sekten einsetzt, verhandelten Bucer und die anderen Leiter der Straßburger Kirche auch mit H. (11.–13. Juni) über seine Lehre vom Fleisch Christi, die Willensfreiheit, die Sünde wider den h. Geist, die Kindertaufe. H. wurde anfangs in milder Haft gehalten. Seine Überzeugung war durch das Gespräch in keiner Weise erschüttert, ebensowenig dadurch, daß sich der Termin für die Endkatastrophe als Täuschung erwies. Voll Siegeszuversicht hielt der Prophet an seinen Weissagungen fest, und die Zahl der „Melchioriten“ war noch immer im Wachsen, in Straßburg, am Niederrhein, in Westfalen, in Holland. Aber die Herrschaft über die Kräfte, die er entfesselte, konnte der Gefangene nicht festhalten. Jan Matthys unternahm nach eigenem Plan die Durchführung des Bundesevangeliums. Es begann die große Bewegung, die im Münsterischen Königreich ihren Höhepunkt erreicht. Obwohl H. persönlich immer ein gewaltsames Vorgehen abgelehnt und sein sittlicher Ernst — auch die scharfen Augen seiner Gegner haben an seinem Leben keinen auffallenden Makel gefunden — gegen jeden Mißbrauch der Religion zu unlauteren Zwecken protestiert hat, zog sie ihre Kraft zum großen Teil aus seiner Lehre und seiner Wirksamkeit. Seine Zukunftserwartungen, seine Hoffnung auf Eroberung der Welt durch die apostolische Predigt haben, wenn auch zum Teil in modifizierter Gestalt, die Münsterischen Täufer erfüllt. Campanus (s. d. A. Bd III S. 696), H. Roll und die anderen „Wassenburger Prädikanten“ stehen unter dem Einfluß seiner Lehren (s. Rembert 299 ff.). Durch sie ist vor allem die Einwirkung H.s auf die Münsterische Bewegung vermittelt. Bis zum Fall Münsters hat H. der Stadt seine Sympathien zugewandt, wie umgekehrt die Führer in Münster sich auf ihn als Wahrheitszeugen berufen und durch einen Abgesandten, Corn. Poldermann aus Middelburg seine Freilassung zu erwirken versucht haben. Eine direkte Einwirkung H.s war freilich durch die Gefangenschaft ausgeschlossen.

Die Reaktion gegen das Täufertum, die sich an die Gräuel in Münster anschloß, hatte auch eine Verschärfung seiner Haft zur Folge. Der anfangs lebhafte Verkehr mit seinen Anhängern wurde eingeschränkt. Aber auch in neuen Verhandlungen mit dem Rat hält er an seinen Weissagungen fest. Er fordert diesen auf, für die bevorstehende Belagerung Straßburgs, die das Ende einleiten wird, Proviant zu sammeln. Auch der Fall Münsters hat ihn nicht irre gemacht. Seine Stimmung gegen die Straßburger Kirche wurde in späterer Zeit versöhnlicher, je mehr durch die lange Gefangenschaft, durch Krankheit und Enttäuschung seine Zuversicht gedämpft wurde. Aber an seinen Lehren hielt er fest und Versuche ihn zurechtzubringen, wie sie vor allem 1539 und 1540 stattfanden, schlugen fehl. Er modifizierte seine eschatologischen Erwartungen wohl, aber er gab sie nicht auf. Sobald sein prophetischer Glaube von außen her wieder nur ein wenig Nahrung erhielt, flammte er neu auf. Bis in seine letzte Zeit hat er an seinen Lehren geschrieben; wenn er nichts anderes zur Verfügung hatte, schrieb er auf Tücher. Die letzten Nachrichten haben wir über den zuletzt schwerkranken Gefangenen aus dem Ende des Jahres 1543. Wahrscheinlich ist er noch in diesem Jahre oder doch kurz darauf gestorben. Die Nachricht, daß er zuletzt seine Sonderlehren widerrufen habe, hat sehr wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

Die Partei H.s hat während seiner Gefangenschaft große Zähigkeit bewiesen. Allmählich gelang es der Straßburger Kirche, zahlreiche Anhänger H.s herüberzuziehen. Bucer, während seines Straßburger Aufenthalts auch Calvin, haben an der Bekehrung der Melchioriten gearbeitet, daneben bekehrte Täufer, wie Peter Tasch. Mehr als alle Gründe der Theologen wog die Enttäuschung darüber, daß H.s Prophezeiungen nicht eingetroffen waren. Noch länger lassen sich die Melchioriten als besondere Partei unter den Anabaptisten beobachten (vgl. Rembert 497 ff.). Bei der Trennung der Geister, die sich nach Münster vollzog, schlossen sie sich enger zusammen, durch die Opposition gegen das revolutionäre Vorgehen und durch die Sonderlehren ihres Meisters zusammengehalten, durch die letzten Ereignisse etwas ernüchtert. Von ihrem Hauptsitz Straßburg aus verzweigen sie sich in den Rheinlanden, in Holland bis hinüber nach England. David Joris (s. d. A.) hat sich in Verhandlungen zu Straßburg vergeblich um eine Union mit ihnen bemüht. In Menno Simons Werk lassen sich die Spuren von H.s Wirken noch deutlich nachweisen, wenn auch hier der Enthusiasmus durch eine nüchterne biblische Richtung ersetzt ist. Manche Anhänger H.s schlossen sich der Umwandlung und Sammlung der besonnenen Elemente an, die Menno durchführte. H.s Sonderlehren, seine eschatologischen Ideen, seine Theorie vom Fleisch Christi, lassen sich noch auf eine lange Strecke in den anabaptistischen

und verwandten Kreisen verfolgen, während die Partei der Melchioriten allmählich in Ober- wie in Niederdeutschland in anderen täuferischen Parteien verschwindet. **Hegler.**

Hoffmann, Wilhelm, gest. 1873. — Quellen: Akten des Ev. Oberkirchenrates; Christoterpe, 1852, von Leo Montenus; Neue Ev. Kztg., 1873, Nr. 43—49, Nekrolog von Wilh. Baur. Vor allem aus der kundigen und pietätsvollen Hand des Sohnes Lic. Carl H., Sup. in Frauendorf: Leben und Wirken des Dr. L. Fr. Wilh. Hoffmann (Berlin, Wiegandt und Grieben 1878). Außer den besonders zu erwähnenden Schriften aus H.s Feder: mehrere Artikel in der 1. Aufl. dieser Real-Enc.; Arbeiten in der Jenaischen Litteraturztg.; in dem Tholuckschen Anzeiger; in der Christoterpe; in Pipers Kalender u. s. f. Sammlungen von Predigten: „Ruf zum Herrn", Bd 1—8, Berlin 1854—1858: „Ein Jahr der Gnade in Christo", Berlin 1864. Erbauliche Schriften: Die Posaune Deutschlands, 1861—1863; Des Einsiedlers Weihnachtsgruß, 1854; Die göttliche Stufenordnung im AT, 1854; Die innere Mission, 1856; Kirchentagsvorträge in Elberfeld und Frankfurt a. M.; Fr. Wilh. IV., Ein geschichtliches Charakterbild (Stuttgarter Volksbibliothek).

Wilhelm Hoffmann, Dr. theol., zuletzt Hof- und Domprediger in Berlin und Generalsuperintendent der Kurmark, ist in dem württembergischen Städtchen Leonberg, der Heimat des Philosophen Schelling und des Rationalisten Paulus, am 30. Oktober 1806 geboren. Einer seiner Vorfahren starb zur Zeit des 30jährigen Krieges in Hirschberg als Blutzeuge für den evangelischen Glauben. — Von Schlesien wanderten seine Voreltern nach dem Elsaß, dann nach Württemberg ein. Der Vater unseres Theologen war Bürgermeister, ein Haupt der „Stundenleute", ein tiefsinniger Pietist, dabei weltmännisch klug, dessen Vorstellungen bei König Wilhelm 1819 die Gründung der frommen Kolonie Kornthal durchsetzten, wodurch der in gläubigen Kreisen um sich greifenden Auswanderungssucht hauptsächlich Einhalt geschah. Dies Talent, zu organisieren, dieser Drang, zu kolonisieren im Anschluß an Gottesreichsgedanken, hat sich von dem geistesmächtigen Vater auch auf den jüngeren Sohn Christof vererbt, den Stifter der Templersekte in Palästina.

Wilhelm H. durchlief vom 14. Jahre ab den württembergischen Schulkursus, war an der Seite Blumhardts Zögling des niederen Seminars in Schönthal (Lehrer: Stirm, Kern), dann seit dem Herbst 1824 in Gemeinschaft mit Dav. Strauß, dem späteren Ästhetiker Vischer, Philipp Fischer, Gustav Pfitzer u. s. f. Mitglied des Tübinger Stiftes, überall durch reiche Phantasie, Wissensdurst, Auffassungsgabe und zuverlässiges Gedächtnis glänzend. Weitangelegt fertigte er frühzeitig aus der ausländischen Belletristik, namentlich der englischen, Übersetzungen an, um für den Erlös die Anfänge seiner Bibliothek zu beschaffen; gleichzeitig trieb er unter den Anregungen des Ritterschen Werkes Geographie, in der er später ein Handbuch herausgab, — ein Studium, das ihm dereinst in seiner Stellung als Missionsinspektor zugute kommen sollte; sogar Medizin studierte er eine Zeit lang. Den hergebrachten Übungen abhold, vergrub er sich auf eigene Hand desto tiefer in philosophische und theologische Studien, namentlich auch Schleiermachersche. 1829 ward er in Heumaden bei Stuttgart Vikar. Hier folterte ihn der Zwiespalt, in dem sein Inneres zu den nur aus der Glaubenserfahrung zu bewältigenden Aufgaben des Predigtamtes stand. Je treuer sein Vater in der Fürbitte für ihn war, je weiser hatte er sich jeder direkten Einwirkung enthalten. Da eines Morgens beim Schulunterricht vernahm H. eine Stimme, die ihm zurief: „deine Sünden sind dir vergeben!", er mußte den Unterricht abbrechen, um ins Freie zu eilen und unter diesem Sturm von Empfindungen allein zu sein mit seinem Gott.

Von da ab zur völligen Freiheit und Freude des Glaubenslebens durchgedrungen, wirkte er eine Zeit lang als Repetent in Tübingen, danach unter besonderer Beweisung des Geistes und der Kraft als Stadtvikar in Stuttgart, 1834 als Diakonus in Winnenden und mit dem Arzt Zeller, dem bekannten Dichter der „Lieder des Leids" vereint, an der Heilanstalt zu Winnenthal. Hier fand seine wunderbare Arbeitskraft neben der Erfüllung der nächsten amtlichen Pflichten die Muße zur Wiederherausgabe und Bevorwortung der „erklärten Offenbarung Johannis" von Albrecht Bengel, ferner zu einer in Gemeinschaft mit dem Stadtpfarrer Heim veranstalteten „erbaulichen Auslegung der großen Propheten nach Auszügen aus den Schriften der Reformatoren", endlich zu einer wissenschaftlichen Widerlegung des Straußschen Lebens Jesu, von der sich der Angegriffene beklagte, sie wolle „ihm auch gar nichts gelten lassen". Im Mai 1839 wurde er als Missionsinspektor nach Basel berufen. Hier als Nachfolger von Blumhardt und als Vorgänger von Josenhans thätig, wie er es uns in seiner Schrift „elf Jahre in der Mission" geschildert, hat er teils die Unterrichtsanstalten vertieft, teils die Baseler Missionsgebiete in Asien, Afrika und Nordamerika erweitert, teils die Missionsstunden und Missionsfeste

mit seinem großartigen Worte belebt und reformiert. Im Gegensatz zu trockener Statistik oder zu bloßem Anekdotenkram hat er in vorbildlicher Weise die „Missionsstunden“ zu Sammelpunkten und Weckstimmen der ganzen Gemeinde gemacht, wo Erdkunde, Geschichte und Völkerpsychologie ihre farbigen Bogen spannen, durch die das Evangelium, von prädisponierten Boten getragen, seinen siegreichen Einzug hält.

Hierher gehörige Werke: Missionsstunden und Vorträge, Stuttgart 1847, 1851 und 1853. Missionsfragen, Heidelberg 1847 Über die Erziehung des weiblichen Geschlechts in Indien. Aus der Mission unter den Nestorianern. Abbeokuta oder Sonnenaufgang zwischen den Wendekreisen, Berlin 1859. Franz Xavier, Ein weltgeschichtliches Missionsbild, Wiesbaden 1869. Die Epochen der Kirchengeschichte Indiens, 1853. Die christliche Litteratur als Werkzeug der Mission, 1853. Dazu die fast 13jährige Redaktion des Baseler Missionsmagazins. In der Missionssache wie überall war H. frei von kleinlicher Eifersucht. Das Erstehen einer größeren Anzahl von Missionshäusern und Missionsgesellschaften in Deutschland sah er für einen Reichtum an. In großartigster Weise förderte er dabei das zwischen Basel und Württemberg von der „Christentumsgesellschaft“ her bestehende Missionsband. Von seinem christlich genialen Blick zeugt beispielsweise der Gedanke, bekehrte Neger Westindiens als leichter aufgenommene Evangelisten nach Westafrika zu verpflanzen.

Mit einem gewissen Gefühl von Überarbeitung durch die endlos wachsenden Baseler Aufgaben, aber auch mit seiner Freude an akademischer Thätigkeit — war er doch an der theologischen Fakultät Basel bereits a. o. Professor — traf der Ruf nach Tübingen als Professor und Stiftsephorus zusammen.

Hier, wo ihm in theologischen und philosophischen Vorlesungen jede Wahl freigegeben war, sollte seines Bleibens nicht lange sein. Schon 1852 ward er durch Friedrich Wilhelm IV., dem er zunächst durch den Oberhofprediger Strauß genannt, dann persönlich durch eine in Hechingen gehaltene Predigt bekannt geworden war, nach Berlin als Hof- und Domprediger, zugleich in den evangelischen Oberkirchenrat, bald darauf in das Brandenburger Konsistorium als Generalsuperintendent berufen, fortan zwei Jahrzehnte hindurch der Mann des königlichen Vertrauens und ebenso unbestritten das einflußreichste Glied des Kirchenregiments. Es ist ein Beweis für die Beweglichkeit und Vielseitigkeit der kirchlichen Natur Friedrich Wilhelms IV., freilich auch eine Erklärung der mannigfachen Unsicherheit in der preußischen Landeskirche während der fünfziger Jahre, daß der Kultusminister ein Mann wie Raumer und neben Hoffmann immer Bunsen kirchlicher Berater des Königs war. Hoffmann, dessen Auffassung von Union und Konfession wohl am meisten die des Königs nicht sowohl beeinflußte als selbstständig ausdrückte, gab bei seinem Eintritt in die oberste Kirchenbehörde folgende Erklärung ab: „ich bin Mitglied des evangelisch lutherischen Bekenntnisses, sofern ich in der lutherischen Kirche erzogen, konfirmiert und ordiniert wurde, füge aber ausdrücklich bei, daß meine theologische Überzeugung auch auf die Union der beiden Bekenntnisse führt, wie sie in der Augsburgischen Konfession in Wahrheit längst besteht, daß das lutherische Dogma bloß als solches und ohne Mitaufnahme des reformierten mir ebensowenig den theologischen Ausdruck meiner Glaubensüberzeugung darbietet, wie das reformierte ohne seine Erfüllung und Ergänzung im lutherischen, daß ich daher eine wirkliche innerliche Union beider Bekenntnisse für unerläßliche Forderung jedes derselben erkenne und nur *eine* evangelisch protestantische Kirche in zwei Bekenntnistypen, aber nicht zweierlei evangelische Kirchen anzuerkennen weiß“.

War die kirchenregimentliche Thätigkeit H.s eine vielumfassende und tiefgreifende, mochte es sich um Grundlegung von Kirchen-, Gemeinde- und Synodalverfassung — hier schien ihm eine organische Verbindung von episkopalen und synodalen Faktoren „der zu erstrebende Kranz“ — oder um Revision von Gesangbüchern oder um Veranstaltung von Kirchenvisitationen, oder um die Auswahl leitender Persönlichkeiten handeln: nicht minder groß war seine Einwirkung von der Kanzel des Doms, wenn er als geistlicher Sohn Bengels „die letzten Dinge“, als prophetisch angelegte Natur die „Stimmen der Hüter des ATs“, als praktischer Seelsorger die „Haustafeln“ behandelte. Unvergessen leben in der Gemeinde einzelne seiner Äußerungen fort, wie z. B. die, daß er auf die Entschuldigung eines Gemeindegliedes, für Hausandachten keine Zeit zu haben, zur Antwort gab: „Zeit haben sie wohl, aber keine Ewigkeit!“ Nicht der Domgemeinde nur, der ganzen evangelischen Landeskirche zugut kam die von Friedrich Wilhelm IV geplante, von H. ins Werk gesetzte Stiftung des Domkandidatenstifts. Ursprünglich Domalumnat mit Reisestipendien für reformierte Theologen (1714), nach Einführung der Union auf lutherische Kandidaten ausgedehnt, wurde es unter Benützung der theologischen Konviktserfahrungen

eines Otto v. Gerlach und namentlich unter Anlehnung an Tübinger Stiftseinrichtungen, im April 1854 für 10 Kandidaten resp. Inspektoren und Hilfsgeistliche mit der Bestimmung ins Leben gerufen, durch Fortsetzung wissenschaftlicher Studien, durch Übungen in Predigt und Katechese, sowie durch seelsorgerische Hausbesuche bei Armen und Kranken der Domgemeinde, für den Eintritt ins Amt angemessen vorzubereiten. Das 25jährige Jubiläum dieser Anstalt, 1879, rief dem Verewigten durch Hunderte von Geistlichen heiße Dankesgrüße nach.

H. war wiederholt vermählt, zuletzt mit Gräfin Görlitz, deren Vater einst das oben genannte Kornthal besessen. Vor seinem Lebensschlusse war es für H. noch ein patriotisches Anliegen, durch sein Buch „Deutschland einst und jetzt" und eine periodische Zeitschrift zur Versöhnung und Einigung des Südens und des Nordens beizutragen. Die Siegessäule in Berlin zeigt in der Mitte der dort dargestellten Gottesdienste H., wie er das heilige Abendmahl austeilt. Am 28. August 1873 erfolgte infolge eines Herzleidens sein Heimgang.

Erinnert man sich bei einem Rückblick der naturwissenschaftlichen Kenntnisse, namentlich der geographischen Leistungen H.s, — einem Karl Ritter, einem Alex. von Humboldt durfte er die Gedächtnisrede halten —; übersieht man dann seine Arbeiten auf dem Missionsgebiete, die jederzeit wissenschaftliche und praktische zugleich waren; nimmt man endlich die homiletische, die theologische, die kirchenregimentliche Thätigkeit hinzu, so glaubt man es kaum mit einem und demselben Manne zu thun zu haben. Und doch anziehender und imposanter als seine Kenntnis und sein Können war die lautere und hochherzige Persönlichkeit selbst, ihr Kern der Hoffmannsche Familienspruch: spes non confundit! **R. Kögel †.**

Hoffmeister, Johannes, gest. 1547. — A. Höhn, Chronologia provinciae Rheno-Suevicae ord. Fratrum Erem. S. Augustini, Wirceburgi 1744; H. Rocholl, Einführung der Reformation in Kolmar, Kolmar 1876; ders., Der Elsässer Augustinermönch J. Hoffmeister in der Ztschr. „Mancherlei Gaben und ein Geist" 1879 S. 569; A. v. Druffel, Der Elsässer Augustinermönch Johannes Hoffmeister und seine Korrespondenz mit dem Ordensgeneral Hieronymus Seripando, AMA III Cl. 1. Bd 1. Hft (1878) S. 137 ff.; ders., ZKG III (1879) S. 484; E. Waldner, Vier Briefe von Johannes Hoffmeister, Ztschr. f. Gesch. des Oberrheins N. F. VI. Bd 1891 S. 191 ff.; N. Paulus, Der Augustinermönch Joh. Hoffmeister, ein Lebensbildnis der Reformationszeit, Freiburg 1891, (dazu Th. Kolde in GgA 1893 I S. 8; Kawerau, Theol. Litteraturz. 1892 S. 97 ff.; G. Bossert, Joh. Hoffmeister, ein deutscher Francesco Spiera; ders.. Ueber Joh. Hoffmeisters Ende, Bl. für Württ. KG 1894, S. 70; ders., Zur Biographie des J. H. ebenda 1895, S. 172. Dagegen N. Paulus, Hist. pol. Bl, Bd 111 (1893) S. 589 ff. und ders., Luthers Lebensende, Freiburg 1898, S. 10 ff.; J. Schlecht, Der Augustiner Joh. Hoffmeister als Dichter, Katholik 77. Bd II S. 188 ff.

Johannes Hoffmeister, für lange Zeit der einzig hervorragende deutsche Augustinermönch, stammte aus dem jetzt württembergischen Städtchen Oberndorf in der damaligen Grafschaft Zimmern, wo er ca. 1510 geboren sein wird. Wo er seine Schulbildung erhalten hat, wann und wo er in den Augustinerorden eingetreten ist, ist unsicher, nur so viel ist gewiß, daß er ca. 1527 in Mainz lebte, und als er am 15. Dez. 1528 an der Freiburger Universität inskribiert wurde, schon als Augustinermönch bezeichnet wird. Seit dem Jahre 1533 finden wir ihn im Kloster der Reichsstadt Colmar und zwar als Prior. Daß man den kaum 23jährigen mit dieser Würde betraute, mochte zum Teil dem Umstand verdankt werden, daß die rheinisch-schwäbische Provinz, zu der das Kloster gehörte, wie der ganze Orden großen Mangel an Brüdern hatte, aber ohne Zweifel ragte der junge Mann schon damals unter den deutschen Ordensgenossen hervor. Die Aufgabe, die er übernahm, war keine kleine. Die Zustände des Klosters waren seit lange die allertraurigsten. Die Einkünfte waren, zumal seit dem Bauernkriege, stark zurückgegangen, der Rat mischte sich in die Verwaltung ein, und das Leben der Brüder, das teilweise mit Recht großes Ärgernis erregte, gab ihm, obwohl er wie die Bürgerschaft offiziell am römischen Bekenntnis und Kultus festhielt aber seit lange von einer wachsenden Opposition gegen die römische Priesterschaft erfüllt war, immer von neuem gewünschten Anlaß, die Freiheiten des Klosters zu beschränken. Der Prior kämpfte dagegen, soviel er konnte, wodurch er zeitweilig in schwere Konflikte mit dem Rate geriet, ohne doch viel zu erreichen. Die Klagen über das undisziplinierte Wesen seiner Brüder, unter denen es sogar zu groben Exzessen kam, hörten nicht auf, und die Klosterzucht war derartig gelockert, daß jeder Tadel zum Austritt des Betroffenen führen konnte, und es vorkam, daß solche Widerwillige von den mit der Priesternot kämpfenden Bischöfen gegen alle kirchlichen

Gesetze nur zu bald mit Pfarreien begabt wurden (H. an Seripando bei Druffel S. 176). Außerdem drang der evangelische Glaube in die Klostermauern ein. Wie schon 1523 hatte man im Jahre 1537 dagegen zu kämpfen. Der Prior verhängte schwere Kerkerhaft über den Abgefallenen, der wie es scheint sich nur durch die Flucht vor dem Tode retten konnte (Rocholl S. 37ff.). Aber nicht nur durch solche Maßregeln suchte er dem immer drohender werdenden Ansturm entgegenzutreten, er wußte und hat es oft ausgesprochen, wie viel die mangelhafte Predigtthätigkeit ihrer Priester der römischen Kirche geschadet hatte. So legte er denn auf diese Aufgabe den höchsten Wert. Mit dem Buche Tobias beginnend hat er besonders gern in fortlaufender Auslegung über ganze Bücher der hl. Schrift gepredigt, Predigtreihen, von denen später eine ganze Anzahl im Druck erschienen sind. Sie sind im ganzen selten direkt polemisch, einfach gehalten, volkstümlich, ohne platt zu werden, und wenn sie auch inhaltlich nicht gerade als bedeutend bezeichnet werden dürfen, so ragen sie doch über das hervor, was uns von gleichzeitigen römischen Predigern erhalten ist. Seine Beredsamkeit mußten auch sehr entschiedene Gegner wie Bucer (bei Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps mit Bucer II, 410) anerkennen, wenn auch in der Stadt selbst der Dominikaner Fabri von Heilbronn, den der Rat, damals mit Hoffmeister zerfallen, um die Stadt vor dem Glaubenszwiespalt zu bewahren, im Jahre 1539 als Prediger berufen hatte, größere Erfolge aufzuweisen hatte (Rocholl S. 46). Mit Fabri wirkte nun H. zusammen zur Bekämpfung des Protestantismus, der der Reichsstadt immer näher rückte, denn seit der Rückkehr des Herzogs Ulrich von Württemberg in sein Gebiet hatte sich der Protestantismus in Mömpelgard und Umgegend festgesetzt, sodaß Colmar beinahe ganz von evangelischem Gebiet umschlossen war.

Im Jahre 1538 gab Hoffmeister seine erste Schrift heraus: Dialogorum libri duo, quibus aliquot ecclesiae catholicae dogmata Lutheranorum et verbis et sententiis roborantur (v. Druffel S. 192. Paulus 71. 384). Die in späteren Schriften häufig wiederkehrende Tendenz ist zu zeigen, wie die „Neuerer" nicht nur unter sich uneins seien, sondern durch einzelne Auslassungen in ihren Schriften die katholischen Lehren geradezu verteidigten. Noch schärfer war eine zweite, in deutscher Sprache gegen Luthers Schmalkaldische Art. geschriebene Schrift: „Wahrhafftige Entdeckung und Widerlegung deren Artikeln die M. Luther auff das Concilium zu schicken und darauff beharren fürgenommen. Mit vorgesetzter Anzeig wer das Concil fliehe oder hindere" (Rocholl S. 62 ff.). Es mochte damals wenige geben, die das in der römischen Kirche herrschende Verderben, die Lauheit ihrer Anhänger u. s. w. so offen anerkannten, wie das hier geschieht, und der Zustand der Kirche wird als eine Strafe Gottes angesehen. Dabei gefällt sich aber der Verf., indem er nach bekannten Vorbildern aus der Uneinigkeit der Evangelischen auf die Unwahrheit und Gottlosigkeit ihrer Lehren schließt, in den derbsten Schimpfreden gegen Luther, den Teufelsdiener, den Antichrist und Abschaum der Menschheit, und gegen Bucer und erklärt es u. a. für ein gutes Werk, die Leute zum Glauben gegen Luthers unlautere Lehre zu zwingen. Das nicht ungeschickt geschriebene Buch, das natürlich die Protestanten für das Nichtzustandekommen des Konzils verantwortlich macht, erregte in der Stadt nicht geringes Aufsehen. Der Rat, der, wie gesagt, gut katholisch war, und vor allem Wert darauf legte, bis zum Konzil den kaiserlichen Mandaten nachzukommen, dem es aber auch nicht entging, wie die evangelische Richtung immer mehr um sich griff, fürchtete bei dieser Art von Polemik ernstliche Unruhen und konfiszierte die Schrift. Hoffmeister protestierte und drohte, die kaiserliche Macht anzurufen, aber vergebens, da ein von ihrem Syndikus beim Kammergericht darüber erbetenes Gutachten die städtische Obrigkeit in ihrem Vorhaben bestärkte (Rocholl S. 71 ff.). So blieb die Schrift, die beinahe vollständig vernichtet wurde, wirkungslos. Aber H. ließ sich nicht entmutigen. Die Ausgleichsverhandlungen zu Hagenau, Worms und Regensburg, die er mit Aufmerksamkeit verfolgte, veranlaßten ihn, wie früher die Schmalkaldischen Artikel, so jetzt die Augustana vorzunehmen. Auf diese Weise entstand seine Arbeit: Judicium de articulis confessionis fidei anno MDXXX Caesar. M. Augustae exhibitis, quatenus scilicet a Catholicis admittendi sunt aut reiiciendi (vgl. Paulus Anh. I Nr. 18), eine sehr merkwürdige Schrift, in der der Verf. z. B. bei der Frage von der Kirche, vom Priestertum, der Messe u. s. w. den gut katholischen Standpunkt nicht verkennen läßt, aber in der Hoffnung durch wirkliche Verbesserungen, die er vom Konzil erwartet, die Protestanten gewinnen zu können, hin und wieder weitgehende Zugeständnisse macht, und sich wie früher mit großem Freimut über die traurigen Zustände in seiner Kirche ausläßt. Wie er an Nausea schrieb, gedachte er diese Schrift an König Ferdinand zu schicken, aber aus unbekannten Gründen ist sie damals nicht erschienen, sondern erst lange nach seinem Tode 1559 gedruckt worden. — Nach dem

am 25. Nov. 1542 erfolgten Tode des Provinzials der rhein.-schwäb. Augustinerprovinz, Konrad Treger, der sich durch seine zelotische Bekämpfung des Protestantismus einen Namen gemacht hatte, wurde, wie es der Sterbende gewünscht, H. an seine Stelle gewählt. Seine Briefe an den Ordensgeneral Hieronymus Seripando (bei Druffel) lassen den im ganzen freilich ziemlich erfolglosen Eifer erkennen, mit dem der junge Provinzial die 11 Klöster, die der Provinz noch geblieben waren, zu erhalten, — hier und da unter Anrufung des weltlichen Armes —, ihre Insassen, deren es kaum 40 waren, vor der lutherischen Ketzerei zu bewahren und zu ihrer Bekämpfung auszubilden suchte. Inzwischen war man auch auswärts auf den rührigen Augustiner und seine Predigtthätigkeit aufmerksam geworden. Unter Umständen, die nicht bekannt sind, wurde er während des Reichstags vom Jahre 1545 nach Worms berufen, um dort im Dome zu predigen. Das benutzte Hoffmeister, der über die das Jahr vorher den Protestanten gemachten Zugeständnisse sehr verstimmt war (Paulus S. 170 ff.), die Neuerer zu bekämpfen, und man beobachtete in evangelischen Kreisen (Myconius an Farel Calvini opp. XI p. 122), daß König Ferdinand, der ihn sogar zu seinem Hofprediger machen wollte, zu seinen eifrigsten Zuhörern gehörte. Einem weiteren Gönner, den er sich hier erwarb, dem Kardinal Otto Truchseß von Augsburg, widmete er unter dem 11. März seine polemische Schrift über die Messe (Verbum Dei carnem factum etc. Paulus S. 386 Nr. 7), dem Kardinal Farnese seine Homilien über die beiden Korintherbriefe (ebenda S. 387 Nr. 11). Zu gleicher Zeit gab er u. a. noch die ebenfalls polemischen Zwecken dienende Schrift heraus: Canones sive claves aliquot, ad interpretandum sacras Bibliorum scripturas etc. (ebend. Nr. 7). In Worms machte er auch die Bekanntschaft der Jesuiten Jajus, Bobadilla und Canisius, was nicht ohne Einfluß auf seine ganze Entwickelung gewesen sein wird, namentlich machte Jajus auf ihn großen Eindruck (an Seripando bei Druffel 184. 188).

Seit jenem Wormser Aufenthalt galt er in weiten Kreisen als einer der ersten unter den Vorkämpfern des Katholizismus in Deutschland, von dessen Wirksamkeit man sich das Beste für die Zukunft versprach. König Ferdinand wie der Kardinal von Augsburg wollten seine Kraft auf dem Konzil zu Trient verwendet wissen, auch Seripando lud ihn ein zum Konzil zu kommen, aber er lehnte ab: unter den Konzilsgrößen glaubte er verschwinden zu müssen, in Deutschland hoffte er mehr wirken zu können (Druffel S. 178). Und er wurde allerdings zu größerem ausersehen. Kaum war er wieder zu Colmar und damit beschäftigt, die dem König Ferdinand in Aussicht gestellte lateinische Postille zu vollenden, als er vom Kaiser als Kolloquent zu dem neuen nach Regensburg angesetzten Religionsgespräch berufen wurde. Früher hatte er Einigungsversuchen das Wort geredet und noch im Jahre 1543 hatte er versöhnliche Stunden gehabt (vgl. seinen Brief an Matthias Erb von Reichenweier bei Röhrich, Mitth. a. d. Gesch. d. ev. Kirche d. Elsaß, Straßb. 1855 ff. III, 280 ff.), aber auf dem letzten Reichstage hatte seinen Mitteilungen zufolge niemand entschiedener den kaiserlichen Plänen widersprochen als er (Druffel S. 181). Hiernach war er zu einem wahren Friedenswerke ebensowenig geeignet wie Malvenda, Billik und Cochläus, aber vielleicht gerade deshalb zu dem Scheingespräch von dem auf seiten der römischen Partei niemand etwas erhoffte, ausgewählt worden. Und nur vorübergehend, bei den Präliminarien, konnte er für einen Augenblick bessere Zuversicht hegen (bei Druffel S. 183). Und der religiöse Gegensatz wurde noch verschärft durch den persönlichen Gegensatz und durch die gegenseitige Nichtachtung (vgl. Hoffmeisters Schmähgedicht Katholik 1897, 2. Bd S. 191). Nicht nur dem Billik, auch Hoffmeister warfen die Protestanten unehrbares Leben vor, und angesichts der mehrfachen Behauptung Bucers (bei Lenz, Briefwechsel Philipps v. Hessen II, 379. 384 f. 410) der schwerwiegenden Bemerkung Granvellas (bei Druffel, Briefe und Akten III, S. 6. 10. Vgl. ders. Karl V. und die röm. Kurie AMA III, Tl. XIX, Bd II S. 466), dem Urteile Seilers (bei Lenz III, 471) und in der Zimmernschen Chronik (ed. Barack I, S. 473 ff.), wird man die Anklage nicht ohne weiteres (so Paulus, Hoffmeister S. 205 ff.) als Verläumdung hinstellen dürfen. Aber wie weit die etwaigen Verfehlungen durch die Gegner, wie wahrscheinlich, übertrieben sind, läßt sich nicht feststellen; jedenfalls büßte er, was freilich für die damalige Zeit nicht als Gegenbeweis benutzt werden darf, dadurch die Wertschätzung seiner Glaubensgenossen nicht ein. Seine Predigten im Dom erfreuten sich dauernder Beliebtheit (Opp. Calvini XII, 254), so daß er auf den Wunsch des Kaisers auch nach dem Abbruch des Gesprächs in Regensburg verbleiben mußte. Er predigte oft viermal in der Woche, fand aber noch Zeit, hier seine Loci communes rerum theologicarum, eine umfangreiche Zusammenstellung von Stellen aus den Kirchenvätern, zu vollenden (Druffel S. 193). Am 9. Juli 1546 würdigte der General Seripando seine

Verdienste durch seine Ernennung zum Generalvikar über alle deutsche Augustinerklöster (vgl. Paulus S. 415), aber nach dieser Richtung hat er keine wesentliche Thätigkeit mehr entfaltet. Fortan stand er fast ausschließlich im Dienste der kaiserlichen Politik. Nach fast dreivierteljährigem Aufenthalt in Regensburg, predigte er auf Wunsch des Herzogs Wilhelm von Baiern, der ihn schon Ende 1545, wenn nicht schon früher, hatte haben wollen (Lenz a. a. O. III, 471), von Ende September an beinahe zwei Monate in München. Und kaum war er von da in sein Kloster zurückgekehrt, als ihn Aufträge des Colmarer Rats von neuem zum Kaiser führten. Am 15. Januar 1547 war er bei diesem in Heilbronn, erhielt aber alsbald den Auftrag nach Ulm zu gehen, „um dem armselig verführten Volke zu predigen" H. gehorchte, und während man in Rom und in Trient mit des Kaisers Verfahren, verschiedenen besiegten Ständen den Fortbestand ihrer Religion zu garantieren, höchst ungehalten war, war H. in treuer Ergebenheit gegen den Kaiser damit ganz einverstanden, denn so begründet er es, freilich nicht ganz im Sinne des Kaisers Seripando gegenüber: Vestrum (des Konzils) non cesaris est, religionis dogmata proponere. Dabei fordert er doch wie früher in weniger klaren als lebhaften Auslassungen eine entschiedene Reformation auch des Dogmas (vgl. Druffel S. 187). Eben deshalb sah er auch in der Verlegung des Konzils nach Bologna ein schweres Unglück für die Kirche, namentlich in Deutschland. So schrieb er an Seripando am 14. April 1547 aus Dillingen, wo er nach dem Abzug des Kaisers auf Wunsch des Kardinals Truchseß gleichfalls mit Bekehrungspredigten begann. Aber kaiserlicher Befehl führte ihn schon nach acht Tagen nach Ulm zurück. Pfingsten 1547 hielt er ein Kapitel seiner Provinz in Hagenau ab, wo er von neuem zum Provinzial erwählt wurde. Seine Arbeit war jedoch zu Ende. Nach Ulm zurückgekehrt verfiel er in eine schwere Krankheit. Gleichwohl machte er sich, weil der Kaiser ihn zum Reichstag nach Augsburg berufen, auf die Reise, kam aber nur bis nach Günzburg. Dort ist er nach mehrwöchentlichem Krankenlager am 21. oder 22. August 1547 gestorben.

Er hatte einen schweren Tod, der nach der Weise der Zeitgenossen von den Gegnern als Gottesgericht gedeutet wurde. Ein wahrscheinlich in Augsburg entstandenes Flugblatt (vgl. Kawerau, ZKG V, 346 f.) wie briefliche Berichte wollten auch wissen, daß er in Verzweiflung über die wissentliche Verleugnung der erkannten evangelischen Wahrheit dahingefahren sei. Möglich, daß innere Anfechtungen den Sterbenden gequält haben, die ihn zu Selbstanklagen wegen mangelnder Treue veranlaßten. Das wäre dann der Kern der Sache, über die man neuerdings vielfach gestritten hat. Man wird aber den Nachrichten über seinen Verzweiflungstod schwerlich eine größere Glaubwürdigkeit zuschreiben dürfen, als anderen gleichzeitigen Berichten, wie sie damals auf beiden Seiten über das „schreckliche Ende" der kirchlichen Gegner mit Vorliebe in Umlauf gesetzt wurden. In der Pfarrkirche zu Günzburg liegt er begraben. Sein Tod wurde von den Katholiken Deutschlands schwer empfunden, und mehr noch als früher wurden jetzt seine Werke geschätzt, namentlich seine deutsche Postille (Paulus Anh. I, Nr. 17), die Bearbeitung der lateinischen Homiliensammlung, die durch den Eichstädter Weihbischof Leonhard Haller vollendet und schon auf der Synode zu Mühldorf 1553 dem baierischen Klerus empfohlen wurde Andere Schriften, z. B. die Loci communes, wurden vielfach neu herausgegeben. Seine Bekämpfung der Augustana nahm Fabricius Leodius in seine Harmonia Confessionis Augustanae (Col. 1573) auf und noch 1597 wurde sie ins Deutsche übersetzt.

Theodor Kolde.

Hoffnung (תִּקְוָה, ἐλπίς) hat das mit der Sorge gemein, daß sie gleich dieser in die Zukunft blickt, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß sie Freudiges und Heilsames von der Zukunft erwartet. Sie ist ebenso Bedürfnis des Menschen als ein Rest seiner uranfänglichen Ausstattung gegenüber den tausendfachen Übeln des Lebens (vgl. die griechische Sage von der Pandora, deren Büchse vom mitleidigen Zeus rasch geschlossen wird, ehe die Hoffnung entschlüpft, und die vielen Tempel und Altäre, welche in Rom der Spes errichtet waren); „am Grabe noch pflanzt er die Hoffnung auf" (Schiller). Nur über die Hölle schreibt Dante: „Hier leget alles Hoffen ab" Allein in ihrer natürlichen Gestalt als Stimmung und Verhalten des *ἄνθρωπος ψυχικὸς* ist sie stets mit Furcht und Zweifel gepart und, weil auf Vergängliches gerichtet, fortwährenden Täuschungen unterworfen. Spem metus sequitur. Spes incerti boni nomen est. Senec epp. 5. 10. Nur auf dem Boden der Heilsoffenbarung erscheint sie ganz als das, was ihr Name besagt, weil sie hier nicht ein Erzeugnis des begehrlichen Herzens und der lebhaften Phantasie, sondern Wirkung des heiligen Geistes ist.

Die Hoffnung ist ein Grundbestandteil gottgemäßen Verhaltens von Anfang an und zugleich mit dem Glauben gesetzt, obgleich ihr Name noch nicht sofort genannt wird; denn gleich die erste Verheißung, das Protevangelium, weist in die Zukunft. So ist die Hoffnung das der Zukunft zugewendete Angesicht des Glaubens. Gegenstand des Glaubens im alten Bunde war, daß Gott das Volk Israel angesichts aller Völker der Welt, und daß er die Völker der Welt durch den Dienst Israels verherrlichen werde (Jes 25, 6. 7). Alles Heil steht ihm deshalb in der Zukunft, und auch was es Gegenwärtiges besitzt, ist *σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* (Hbr 10, 1). Darum ist der Glaube in jener Zeit vorwiegend Hoffnung (Abraham, Rö 4, 18 *ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν*) und heißen die Gläubigen *οἱ προσδεχόμενοι λύτρωσιν* (Lc 2, 38).

Die neutestamentliche Zeit ist recht eigentlich die Zeit des Glaubens: *ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν* (Gal 3, 25). Auf die Zeit der Schatten ist die Zeit des Wesens gekommen: Wir sind der Vergebung der Sünden und des heiligen Geistes teilhaftig und stehen durch den hl. Geist in Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater. Der hl. Geist ist das wesentliche Gut des NTs. Aber nur nach der Seite unseres persönlichen Lebens freuen wir uns seiner Gegenwart, mit unserem Naturleben stehen wir noch unter den Einflüssen der Sünde und des Todes. Wir sind nun Gottes Kinder, aber es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden (1 Jo 3, 2). Was noch fehlt, ist die Gestalt der *δόξα* (Rö 5, 2; 8, 18). Nach dieser Seite ist der hl. Geist *ἀπαρχὴ* (Rö 8, 23), und *ἀῤῥαβὼν* (2 Ko 1, 22; 5, 5), und unser Glaube Hoffnung, die da gerichtet ist auf die Verklärung unseres Leibes, der Gemeinde Christi und der Welt. Daraus geht hervor, daß sie vor allem ruht auf der Auferstehung als der Verklärung unseres Herrn Jesu Christi, der *ἀπαρχὴ τῆς κτίσεως*; denn Christi verklärte Leiblichkeit ist der Anfang der Weltwiedergeburt. Daher heißt Christus selbst *ἡ ἐλπίς* (Kol 1, 27; 1 Tim 1, 1), und es tritt damit voll und ganz zu Tage, wie Gott, in dessen ewigem Heilsplan all dies wurzelt, im alten Bunde die Hoffnung der Gläubigen genannt werden konnte. Da nun die Verherrlichung und Verklärung die notwendige Vollendung des mit der Wiedergeburt gesetzten neuen Lebens ist, so daß der Apostel ausrufen kann: „hoffen wir allein in diesem Leben auf Christum, so sind wir *ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων*", so kann das ganze Christentum nach seiner subjektiven Seite Hoffnung genannt werden (1 Ptr 3, 15).

Mit der Erschließung ihres vollen Inhaltes ist auch sie selbst erst völlig geworden; mit der Erhöhung Christi zum Priester nach der Weise Melchisedeks, zu einem Priester, der es nicht nach gesetzlicher Bestimmung, sondern kraft unauflöslichen Lebens ist, ist eine bessere Hoffnung eingeführt (Hbr 7, 19), als im alten Bunde vorhanden war; von da an ist sie ein Anker der Seele, der in das Allerheiligste des Himmels selbst geworfen ist (Hbr 6, 18). Die neutestamentliche Hoffnung faßt sich deshalb zusammen in die gläubige Erwartung der Wiederkunft Christi des Erhöhten, mit welchem unser Leben offenbar werden wird, und findet ihren höchsten Ausdruck in dem Gebete: *ἀμὴν, ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ*, mit welchem das NT. abschließt.

Aus diesem Inhalte der Hoffnung ergiebt sich, daß die Nichtchristen keine Hoffnung haben (Eph 2, 12), und daß sie selbst ihrer Natur nach eine unzweifelhafte Zuversicht ist, die nicht zu Schanden wird (Rö 5, 5). Aus Inhalt und Natur der Hoffnung aber geht hervor, daß sie nicht etwas zu dem Glauben Hinzukommendes ist. Die Hoffnung ist Glaube, und der Glaube ist eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet (Hbr 11, 1). Auch von der Liebe ist gesagt *πάντα ἐλπίζει* 1 Ko 13, 7). So werden denn Glaube, Liebe, Hoffnung als einheitlich verbundene Bethätigungen des Christenstandes zusammengestellt 1 Th 1, 3; 5, 8; ja als die nach Abzug aller Gaben bleibenden Grundbestandteile des inwendigen Christenlebens 1 Ko 13, 13. „Es wohnt dem Glauben wie der Liebe kraft ihres Gegenstandes die Bestimmung ein, in und durch sich selbst Hoffnung zu sein", sagt v. Harleß, Eth., § 20. Sie kommt demnach als Zweifaches in Betracht: als Gabe und als Verhalten, als welch letzteres sie in der Ethik ihre Stelle hat.

Diese Hoffnung aber wird nicht gemindert durch die Trübsal; im Gegenteil, wir rühmen uns der Trübsale eben um deswillen, weil sie in der Schule der Erfahrung und Bewährung die Hoffnung stärken (Rö 5, 3. 4). Da wird sie zum Helm, der uns deckt (1 Th 5, 8). Darum tritt die Hoffnung in der Schrift in dem Maße hervor, als die Verkündigung der Endzeit hervortritt, in den eschatologischen Briefen Pauli, in den Briefen Petri, in der Apok. Sie ist die Seele und Grundkraft der Geduld.

Da sie eine *ἀποκειμένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς* ist (Kol 1, 5), so wirkt sie eine himmlische Gesinnung und wird mächtiger Antrieb zur Heiligung, namentlich auch des Leibes (Ko 3, 1. 2.; 1 Jo 3, 3).

In den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, ihrer Jugendzeit, trat die Hoffnung mächtig in den Vordergrund: als es ihr wohl wurde in der Welt, trat die Hoffnung fast ganz zurück. Die Neuzeit legt uns das prophetische Wort wieder näher. Die Wissenschaft behandelt sie in der Ethik (vgl. die trefflichen Ausführungen von Harleß und Hofmann, ferner Nitzsch, Syst. der christlichen Lehre). Zöckler versuchte in seiner theol. natur. ihr eine selbstständige Stelle im theol. Lehrsysteme zu geben neben der Dogmatik und Ethik als Elpologie; aber siehe dagegen v. Hofmann „Paulinische Theosophie“ in der Zeitschr. für Prot. und Kirche, Bd 39, S. 195. **Buchrucker †.**

Hofmann, Johann Chr. K., gest. 1877. — Quellen: Ungedruckte Briefe. Schmid, Vermischte Aufsätze von Prof. v. Hofmann, Erlangen 1878; Volck, Theol. Briefe d. Prof. Delitzsch und v. Hofmann, Leipz. 1891; Hofmanns Gedichte in Auswahl, Ansbach 1898 (nicht im Buchhandel). — Volkskirche, herausg. v. Knoke, Jahrgang 1878; Volck, Zur Erinnerung an J. C. K. v. Hofmann, Erlangen 1878; Grau, Vilmar und Hofmann, Erinnerungen, Gütersloh 1879; Luthardt, Erinnerungen aus vergangenen Tagen, 2. Aufl., Leipz. 1891 S. 76ff.; Landerer, Neueste Dogmengeschichte, Heilbr. 1881 S. 235ff.; Nippold, Handb. der neuesten KG., 3. Bd, Berlin 1890 S. 368f.; Frank, Gesch. und Kritik der neueren Theologie, Erlangen 1894, S. 248; Braun im Bericht über die 28. bayer. Pastoralkonferenz, Nürnberg 1898.

Johann Chr. K. Hofmann — durch den baierischen Civilverdienstorden später von Hofmann — ist am 21. Dezember 1810 zu Nürnberg geboren. Er entstammte einer Familie des kleinen Bürgerstandes; sein Vater starb so frühe, daß er ihn kaum gekannt hat, dagegen durfte sich seine von ihm stets hochverehrte Mutter noch der ersten Erfolge ihres Sohnes erfreuen. In ärmlichen engen Verhältnissen ist er herangewachsen: der Knabe und Jüngling lernte und studierte in demselben Zimmer, in dem seine Mutter ihren kleinen Handel trieb. In dem Elternhause Hofmanns herrschte die strenge kirchliche Sitte der Bürger des alten Nürnberg: die täglichen Hausandachten fehlten so wenig als der zweimalige Kirchenbesuch an jedem Sonntag. So war denn das beste Erbe, das er von dort mitnahm, die Gewöhnung an christliches und kirchliches Leben. Den religiös angeregten Kreisen Nürnbergs dagegen, die sich um Männer wie Tobias Kießling und Pfarrer Schöner sammelten, ist er nicht nahe getreten. Ähnlich waren die Eindrücke der Schule. Hofmann besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt; es stand unter der trefflichen Leitung K. L. Roths in hoher Blüte. Roth gehörte zu jenen seltenen Schulmännern, die, weil sie selbst sittlich starke Charaktere sind, Charaktere zu bilden verstehen. Auf Hofmann war sein Einfluß ein tiefgehender; der Verkehr mit ihm wurde niemals ganz abgebrochen; er dauerte, auch nachdem Roth Nürnberg verlassen hatte. Wenn Hofmann im Hause seiner Eltern die Gewissenhaftigkeit dem äußeren Verband der Kirche gegenüber lernte, die ihn stets ausgezeichnet hat, so lernte er in dieser Schule die Treue der Arbeit, die er sein Leben lang bewies: er hat nie irgend eine Arbeit sich leicht gemacht. Hören wir endlich, daß er schon als Schüler sich massenhaft Exzerpte anlegte, so tritt uns die methodische Art, mit der er alles zu betreiben pflegte, schon in seiner Jugend entgegen.

Mit dem Entschluß, sich dem Studium der Theologie und der Geschichte zu widmen, bezog er im Herbste 1827 die Universität Erlangen; er schloß sich der damaligen Burschenschaft an. Unter den theologischen Lehrern übte den weitaus größten Einfluß auf die studierende Jugend der reformierte Pfarrer und außerordentliche Professor Krafft. Während seine Kollegen mehr oder weniger zwischen Rationalismus und Supranaturalismus schwankten, stand er entschieden auf dem Boden des Glaubens. Es ist bezeichnend für des jugendlichen Hofmann Stellung zum Glauben, daß er mit dem Vorsatze nach Erlangen kam, Krafft nicht zu hören. Doch ein einmaliger Besuch seiner Vorlesungen, den er, wenig befriedigt von dem, was er sonst hörte, machte, brachte seinen Plan zu Fall: er schloß sich den Schülern Kraffts an, begann seine Vorlesungen wie seine Predigten zu besuchen, bald trat er ihm auch persönlich nahe. Nicht nur für seinen Glauben, sondern auch für seine theologische Stellung war dies von Wichtigkeit: Krafft war ein Schrifttheologe und wollte nichts anderes sein; man kann kaum zweifeln, daß Hofman bei ihm seine biblische Richtung empfangen hat. Neben Krafft war es Karl v. Raumer, mit welchem er schon damals Beziehungen anknüpfte, die ein langes Leben hindurch bestanden. Ja, Raumers Einfluß ist für sein persönliches Christentum der eigentlich entscheidende gewesen. „Raumer war es, der mich meine Sünde erkennen lehrte“, sagte H. am Begräbnistage des väterlichen Freundes. Der weite, freie Gesichtskreis Raumers mag Hofmann zuerst angezogen haben, denn in diesem Punkte waren die beiden sonst so verschiedenen Männer einander ähnlich; auch Hofmann bewegten die verschiedensten Interessen, neben seinen ge-

schichtlichen und theologischen Studien fesselte ihn der Zauber der Poesie: er gehörte, um mit Goethe zu reden, zu den Shakespeare-festen; auch in eigenen poetischen Produktionen versuchte er sich.

Im Jahre 1829 verließ Hofmann Erlangen, um in Berlin seine Studien fortzusetzen. Es war die Zeit, in der Hegel und Schleiermacher, Neander und Hengstenberg dort neben einander wirkten. Hofmann schloß sich an keinen dieser Männer an; vielmehr bewahrte er gerade diesen Geistesheroen gegenüber jene Selbstständigkeit, die ihm stets eigentümlich gewesen ist. Der Philosophie scheint er niemals näher getreten zu sein. Daß er in Schleiermacher den Meister der wissenschaftlichen Methode erkannte und verehrte, braucht nicht gesagt zu werden; allein die Einwirkung Schleiermachers auf Hofmann fällt in spätere Zeit: in Berlin fühlte er sich durch Schleiermachers Theologie, besonders seine Behandlung der Schrift, mehr abgestoßen als angezogen. Noch weniger als Schleiermacher vermochte Hengstenberg Einfluß auf ihn zu gewinnen; den geschichtlichen Sinn in der Auffassung des ATs mußte er bei ihm allzusehr vermissen (vgl. Theol. Briefe S. 13). Denn er lebte fast ausschließlich im Studium der Geschichte. Dabei war es aber nicht Neander, sondern Leopold Ranke, der ihn fesselte. Von seinen Vorlesungen schreibt er, sie seien ihm täglich ein großer Genuß. Persönlich stand er Fr. v. Raumer näher als jenem; er rühmt ihn, daß er ihm fortwährend mit Rat und That in historischen Sachen herzlich und freundlich beistehe. Denn schon begannen sich seine geschichtlichen Studien auf einen bestimmten Punkt zu konzentrieren: damals faßte Hofmann den Plan zu einer Darstellung des Cevennenkriegs. So völlig nahm ihn seine Beschäftigung mit der Geschichte hin, daß er eine Zeit lang schwankte, ob er nicht die Theologie ganz aufgeben, Geschichte und Politik zu seinem Lebensberufe machen sollte. Karl v. Raumer, den er um Rat fragte, widerriet entschieden: ihn dünkte ein nur der Wissenschaft gewidmetes Leben ohne Unterlage eines praktischen Berufs nicht wünschenswert (Brief v. 2. August 1829). Hofmanns poetische Neigungen erhielten reichlich Nahrung durch den Verkehr im Hause Wackernagels; einige aus jener Zeit erhaltene Gedichte geben davon Zeugnis.

Als Hofmann die Universität verließ, war er nicht Schüler irgend einer der herrschenden wissenschaftlichen Richtungen in der Theologie. Er stand auf dem Boden des Glaubens, durch Krafft war er auf die heilige Schrift hingewiesen; so weit hatte er Stellung genommen; allein auch nur so weit. Denn gegen das meiste, was ihm sonst dargeboten worden war, verhielt er sich ablehnend; durch die Berührung mit den verschiedensten Anschauungen schien die Eigenartigkeit seines Wesens nur gekräftigt zu sein. Er selbst sollte unabhängig seinen wissenschaftlichen Standpunkt einnehmen. Dafür war es dann aber von der höchsten Bedeutung, daß seine Studienjahre seinen Blick für das Geschichtliche geschärft und geübt hatten.

Im Herbste 1832 unterzog er sich der theologischen Prüfung zu Ansbach und bestand sie mit dem besten Erfolge. Zunächst schien es nicht, daß das Leben ihn der Theologie zuführen würde. Er übernahm das Amt eines Lehrers der Geschichte, der hebräischen Sprache und der Religion am Gymnasium zu Erlangen, zeitweise erteilte er auch Unterricht im Lateinischen. Dieser zersplitterten Thätigkeit entsprachen seine Studien: es ist eine bunte Musterkarte von Schriften, die er in einem Briefe vom 15. Oktober 1834 als von ihm in den letzten Wochen gelesen aufzählt: die apostolischen Väter, Schriften Tertullians und Cyprians, Terenz, Ciceros Rede für Milo, Aristophanes. Zugleich beschäftigte ihn der Plan für den Religionsunterricht des nächsten Winters. Erst daß er im Jahre 1835 Repetent bei der theologischen Fakultät zu Erlangen wurde, gab in seinen Studien der Theologie das Übergewicht. Nun vertiefte er sich in die Erforschung der heiligen Schrift. Und sofort ergriff er die Fragen, welchen er seitdem seine beste Lebensarbeit widmete: die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift, von Weissagung und Erfüllung. Besonders eine Vorlesung über Geschichte Israels veranlaßte ihn, sich mit dem Verhältnis von Weissagung und Erfüllung eingehender zu beschäftigen. Bereits in einem Brief aus dem Herbst 1836 legt er die Grundgedanken dar, die er später in seinem Buch über Weissagung und Erfüllung vorgetragen hat. Daneben brachte er die in Berlin begonnenen historischen Forschungen zum Abschluß. Im Jahre 1837 erschien die Geschichte des Aufruhrs in den Sevennen unter Ludwig XIV. nach den Quellen erzählt. Zwei Jahre später veröffentlichte er sein „Lehrbuch der Weltgeschichte für Gymnasien“ (2. Auflage 1843). Das Buch enthält eine geistreiche Übersicht des Entwickelungsganges der Geschichte bis zum nordamerikanischen Freiheitskrieg; aber für die Schüler, für welche es zunächst bestimmt war, ist es schwerlich geeignet: es bietet zu viel Urteil und zu wenig Thatsachen. Im übrigen wandte er sich immer ausschließlicher der theologischen Arbeit

zu. Er verfaßte einen Aufsatz über Sa 3, der jedoch nicht gedruckt worden ist; andere Abhandlungen beabsichtigte er, ohne, wie es scheint, zu ihrer Ausarbeitung zu kommen. Sie betrafen Gegenstände, die ihn auch später beschäftigten: Melchisedek, den Knecht Jehovahs; er dachte einen Kommentar über Sacharia zu schreiben. In diese Zeit fällt wohl auch das von Schmid erwähnte Studium Jakob Böhmes, das auf die Bildung seiner Anschauung sicher nicht ohne Einfluß geblieben ist (vgl. Schmid, Vermischte Aufsätze S. VI). Nur die Abhandlung über die 70 Jahre des Jeremias und die 70 Jahrwochen des Daniel ist von den Arbeiten dieser Jahre zum Druck gekommen.

Im Jahre 1838 habilitierte er sich als Privatdozent bei der theologischen Fakultät. In seiner Dissertation de argumento psalmi centesimi decimi behauptete er die Abfassung dieses Psalmes durch David und bestritt er die messianische Deutung. Bezeichnender für seinen theologischen Standpunkt sind die Thesen, die er beifügte und am 24. März 1838 verteidigte. Ich teile die hauptsächlichsten mit: 1. Notione regenerationis sublata tollitur omnis theologia. 2. Trinitas duplex est, aeterna et temporalis. 3. Disciplinae dogmaticae forma non minus historica quam systematica esse debet. 4. Inter inspirationem veteris testamenti et novi idem differt, quod inter spiritum Jehovae et spiritum Jesu Christi. 5. Qui de regno Christi millenario dubitant, de rebus novissimis congrua suspicari nequeunt. 6. Prophetae veteris testamenti praedicunt, fore aliquando, ut populus Israeliticus in terram Canaaniticam redeat. 9. In Jes. 53 Israel propheta pro typo Jesu Christi habendus est. 11. Epistolae quae inscribitur ad Hebraeos Paulus auctor est. 18. Nunquam ecclesia pravioribus erroribus turbata est, quam aevo apostolico.

Wenn man zwischen Schriftstellern unterscheiden kann, deren wissenschaftliche Entwickelung in der Reihenfolge ihrer Schriften vorliegt, und anderen, die erst zu schreiben beginnen, nachdem die Bildung ihrer Anschauung zum Abschluß gediehen ist, so gehörte Hofmann zu den letzteren. Seine Theologie war fertig; er hatte nur nötig, sie darzulegen, die Grundzüge, die ihm feststanden, im einzelnen auszuführen.

Es dauerte nicht lange, bis er damit begann; er entledigte sich allgemach dessen, was ihn anderwärts in Anspruch nahm. Im Jahre 1840 ließ er sich seines Gymnasiallehramts entbinden. Er erhielt statt dessen im Jahre 1841 eine außerordentliche Professur in der theologischen Fakultät. In demselben Jahre erschien der erste Teil seiner Schrift: Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente. Die 2. Hälfte folgte im Jahre 1844, nachdem Hofmann inzwischen (1842) einem Rufe an die Universität Rostock Folge geleistet hatte. Als das Buch erschien, kannte man in der Theologie nur eine doppelte Auffassung des Begriffs Weissagung: der Rationalismus verflüchtigte Weissagung zur Vorherahnung, Hengstenberg versteinerte sie zur Vorhersagung. Dem gegenüber suchte Hofmann die Weissagung wieder in ihr Recht einzusetzen, indem er sie in die genaueste Verbindung mit der Geschichte brachte. Die Geschichte selbst ist Weissagung; jede Entwickelungsstufe weist über sich hinaus: sie trägt den Keim der Zukunft in sich und stellt sie deshalb im voraus dar. So ist die ganze heilige Geschichte in allen ihren wesentlichen Fortschritten Weissagung auf das schließliche, ewig bleibende Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen. Die Erscheinung Jesu Christi auf Erden ist Anfang der wesentlichen Erfüllung, der wesentlichen, denn er ist der neue Mensch, das Gegenbild des alten, aber nur der Anfang der Erfüllung, denn das Haupt ist erst mit dem Leibe, der Erstgeborene nur mit dem Hause seiner Brüder zusammen die Verwirklichung der ewig gewollten, vollkommenen Gottesgemeinschaft. An die weissagende Geschichte schließt sich das Wort der Weissagung an: in ihr hat es seine Wurzeln und stets geht es neben ihr her. Beide entsprechen einander. Denn wie es in der Geschichte nichts giebt, dem nicht etwas Göttliches innewohnte, so ist auch das Wort der Weissagung weder eine Äußerung des menschlichen Geistes allein, noch des göttlichen Geistes allein, sondern beide Faktoren wirken zusammen; in dem weissagenden Menschen ist Gott lebendig gegenwärtig. Jeder Einschnitt im Laufe der Geschichte hat einen Fortschritt der Weissagung zum Gefolge. Wenn Gott der alttestamentlichen Geschichte verschiedene Gestaltungen giebt, so legt er damit die verschiedenen Seiten dar, die in der Person Christi zusammengefaßt und vereinigt werden. Immer reicher also wird im Verlauf der Geschichte die Weissagung, in immer neuer Gestalt tritt sie auf: aber das Ziel, dem die verschiedenen Gestalten zuweisen, ist ein einiges: der erschienene Christ. Er ist dann wieder Ausgangspunkt neuer Weissagung und neuer Hoffnung, denn seine Erscheinung ist die Vorausdarstellung der endlichen Verklärung der Gemeinde.

Die Aufgabe, die sich H. für sein Buch steckte, war, die Geschichte der Weissagung in diesem Sinne zu schreiben. Er stellte damit die gesamte biblische Geschichte unter den Gesichtspunkt der Heilsgeschichte.

Als Hofmann von Erlangen nach Rostock übersiedelte, mochte es scheinen, als vertausche er einen großen Wirkungskreis mit einem sehr kleinen. In Erlangen hatte sich die Zahl seiner Zuhörer bis auf hundert gesteigert, in Rostock las er in seinen ersten Vorlesungen vor dreien. Doch meinte er dessen gewiß zu sein, daß er den ihm von Gott gewiesenen Weg gegangen sei, als er Erlangen verließ; so wurde denn auch seine Freudigkeit durch die geringe Zahl seiner Hörer nicht gedämpft. Überdies eröffnete sich ihm in seiner neuen Heimat nach einer anderen Seite hin ein Feld für die mannigfaltigste Thätigkeit. In Mecklenburg war man eben im Begriff, die Unthätigkeit in kirchlicher Hinsicht abzuschütteln, welche die Herrschaft des Rationalismus überall in ihrem Gefolge hatte. Mit frischem Mut und glücklichem Gelingen ging man an das Werk: die Missionssache sollte zur Sache der ganzen Landeskirche gemacht werden; in Rostock wurde ein Verein für innere Mission gegründet, den man auf ganz Mecklenburg auszudehnen suchte: man errichtete ein Rettungshaus, hielt Vorträge, erteilte Gesellen und Lehrlingen Unterricht; das Mecklenburgsche Kirchenblatt, dessen Gründung in jene Zeit fällt, sollte ein Band der Vereinigung um die Pfarrer des Landes schlingen. Nirgends fehlte die Mitarbeit Hofmanns, den bald enge Freundschaftsbande mit Kliefoth, Karsten, Wichern verknüpften. Was ihr besonderen Wert verlieh, war sein Bestreben, zu verhüten, daß diese kirchlichen Unternehmungen Parteisache würden; deshalb war er gegen den Anschluß der Mecklenburger an die Dresdener Missionsgesellschaft; er wandte sich mit seinen Freunden lieber dem norddeutschen Missionsverein zu. „Nach Dresden gewandt", heißt es in einem Briefe an Schmid, „bleibt unser Streben Parteibestrebung, in Verbindung mit Hamburg können wir es jedem nahe bringen, welcher zu christlicher Erkenntnis erwacht ist." Durch alles dies wurde reichlich ersetzt, was seine akademische Wirksamkeit an Ausdehnung verloren hatte.

Der Aufenthalt in Rostock währte bis zum Herbst 1845; dann kehrte Hofmann nach Erlangen zurück. Wenn er sich auch über den Ruf in die Heimat freute, so that er diesen Schritt doch nicht ohne Bedenken. Er fürchtete, in Erlangen Mißtrauen und Hindernissen zu begegnen, er sagte sich, daß er aus einer segensreichen Thätigkeit scheiden müsse, Mecklenburg war ihm zu einer zweiten Heimat geworden. Schließlich siegte die Rücksicht, daß er in Erlangen nötiger sei als in Rostock.

Die Befürchtungen, mit denen er seiner Rückkehr nach Baiern entgegengesehen hatte, zerstreuten sich rasch. Für seine Theologie fand er bei der Studentenschaft Erlangens einen empfänglichen Boden. Es ist bekannt, daß mit der Rückkehr Hofmanns für die Universität eine Blüteperiode begann. Seinem Zusammenwirken mit den ihm gleichgesinnten Kollegen ist sie zu verdanken. Er legte auf die Geistesgemeinschaft, die ihn mit ihnen verband, den größten Wert. Wie aufrichtig sie war, sieht man z. B., wenn er lange nach Höflings Tod es als eine Pflicht gegen den heimgegangenen Freund erachtete, dessen Anschauungen gegen die Mißverständnisse Stahls zu verteidigen (vgl. ZPK, NF, Bd XLIV, August 1862). Sie wurde auch dadurch nicht zerrissen, daß Hofmann in der Wissenschaft wie in der Politik vielfach seine eigenen Wege ging. In wie kurzer Zeit er sich das allgemeinste Vertrauen errungen hatte, zeigte sich darin, daß die Universität ihn bereits für das Jahr 1847—1848 zum Prorektor wählte, und daß sie, von dem Herkommen absehend, diese Wahl für das Jahr 1848—1849 wiederholte. Hofmann hat sechsmal das Prorektorat geführt; wir verdanken ihm eine Anzahl der trefflichsten Prorektoratsreden.

Wenn er schon in Rostock an allem, was die Landeskirche bewegte, lebendigen Anteil genommen hatte, so mußte ihm das in Baiern noch viel näher liegen. So begegnen wir ihm denn sowohl bei den Unternehmungen der inneren wie der äußeren Mission: er gehörte dem Centralausschuß des baierischen Missionsvereins an, war Ausschußmitglied des Rettungshauses Puckenhof, beteiligte sich an der Stiftung eines Mägdehauses zu Erlangen; wie bei den Jahresfesten in Puckenhof, so hielt er dann und wann auch im akademischen Missionsverein, bei den Versammlungen des Erlanger Gustav-Adolf-Vereins und der baierischen Pastoralkonferenz einen Vortrag. Als Thomasius, der langjährige Vertreter der theologischen Fakultät in den baierischen Generalsynoden, eine Wahl nicht mehr annahm, sandte die Fakultät Hofmann zur Generalsynode des Jahres 1873; auch an der des Jahres 1877 nahm er als Abgeordneter der Fakultät teil. In beiden Versammlungen wurden ihm nicht unwichtige Referate übertragen. Endlich ist hier noch Hofmanns Be-

teiligung an der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche zu nennen. Nicht lange, nachdem er seine Thätigkeit in Erlangen begonnen hatte, trat er in die Redaktion ein; ein wie thätiger Mitarbeiter er war, ersieht man aus der Sammlung von Aufsätzen, deren Auswahl und Herausgabe wir Schmid verdanken. Der Inhalt ist der mannigfachste: bald bietet Hofmann die Früchte seiner Studien dar, so besonders in den Aufsätzen „Zur Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift", bald behandelt er Zeitfragen; ultramontanen Anmaßungen und Geschichtsverdrehungen tritt er ebenso scharf entgegen wie den Behauptungen Stahls oder Hengstenbergs oder den Anschauungen Keims und Pfleiderers.

Um das Bild seiner öffentlichen Thätigkeit zu vollenden, ist noch ein Wort über sein Wirken als Politiker zu sagen. Er war Mitglied der baierischen Fortschrittspartei, beteiligte sich nicht nur an dem politischen Leben seines Wohnortes in freien Vereinen und als Gemeindebevollmächtigter, sondern war auch eine Reihe von Jahren Landtagsabgeordneter für Erlangen und Fürth. Wenn es Hofmann leicht begegnete, daß man ihn nicht verstand, so mußte er dies am meisten in Bezug auf seine politische Stellung erleben. Wer sich zu einer entgegengesetzten Parteianschauung bekannte, erklärte ihn kurzweg für einen „politischen Theologen", und meinte ihn gekennzeichnet zu haben, wenn er ihn mit Schenkel zusammenstellte. Aber auch solche, die nicht so leichtherzig neben dem Parteistandpunkte die Gerechtigkeit vergaßen, konnten sich in Hofmanns Thun nicht finden. Es dünkte sie unbegreiflich, daß er als Glied der Fortschrittspartei mit Männern zusammenging, von denen er wußte, daß sie dem Glauben und der Kirche ganz anders gegenüberstanden als er. Und doch ist Hofmanns Stellung nicht schwer zu verstehen. Was ihn der Fortschrittspartei zuführte, war, daß diese Partei allein den Gedanken der Einigung Deutschlands als Ziel ins Auge faßte. Wenn er dabei von der Voraussetzung ausging, daß Kirchliches und Politisches geschiedene Gebiete seien, weshalb man auf dem einen mit Männern zusammenarbeiten könne, denen man auf dem andern entgegentreten muß, so fragt es sich sehr, ob Hofmann mit dieser Anschauung der Kirche und dem Glauben mehr geschadet hat als diejenigen, welche Kirchliches und Politisches überall vermengen. (Vgl. die mit h gezeichneten Aufsätze in der Wochenschrift der bayer. Fortschrittspartei.)

So mannigfaltig war Hofmanns Thätigkeit in Erlangen; doch die Hauptsache blieb sein Wirken als akademischer Lehrer und als Schriftsteller. In seinen Vorlesungen erklärte er eine große Zahl der neutestamentlichen Schriften; dann und wann las er wohl auch über ein alttestamentliches Buch; die Resultate seiner Schriftforschung faßte er zusammen in seiner neutestamentlichen Einleitung und Geschichte und in seiner biblischen Theologie; dazu kamen Vorlesungen über Hermeneutik (herausgeg. v. Volck 1880), theologische Encyklopädie (herausgegeben v. Bestmann 1879) und Ethik (herausgegeben 1878). Die Anziehungskraft seiner Vorträge war ungemein groß. Zwar von dem, was die Jugend zunächst gewinnt, besaßen sie nichts: sie erschienen nicht in dem glänzenden Gewande der Rhetorik, man möchte sagen, sie waren wortkarg; nie trat das Gefühl des Redenden irgendwie in den Vordergrund, dem Teilnahmlosen mochten sie kühl erscheinen; geistreiche Parallelen zu ziehen, verschmähte er, er hatte selten Raum für ein Citat, kaum je für Polemik, nie für eine persönliche Bemerkung. Dagegen fesselten seine Vorlesungen durch die konsequente Beschränkung auf den Gegenstand: man hatte das Gefühl, einem sicheren Führer zu folgen, der sein Ziel unverrückt im Auge hat, und dessen Fuß deshalb nicht von dem rechten Wege abirren kann. Dazu kam der klare, präzise, niemals stillstehende oder sich in die Breite verlierende Fortschritt des Gedankens: nicht neben einander geschoben waren die Gedanken, sondern ein Satz wuchs aus dem andern hervor, es dünkte einen, man beobachte eine geometrische Konstruktion. Daß die Neuheit des Inhalts, die Großartigkeit der Anschauungen nicht ohne Eindruck blieb, ist selbstverständlich. Man irrt wohl nicht, wenn man noch an einen Punkt erinnert: Hofmann verstand es, nichts anderes zu sein als ein Ausleger des Wortes; die Schrift ließ er zu Worte kommen, gewissenhaft auch darin, alles aus dem Texte zu entnehmen, was er enthält, ohne Rücksicht darauf, ob er Wege einschlug, auf denen er keinen Vorgänger hatte.

Neben der Lehrthätigkeit ging ununterbrochen die litterarische Arbeit. In demselben Jahre, in welchem der 2. Band von Weissagung und Erfüllung erschien, entwarf Hofmann die Grundzüge zu seinem zweiten größeren Werke, dem Schriftbeweis (1. Auflage 1852—1856; 2. Auflage 1857—1860). Anfangs schwankte er, ob er eine Darlegung des biblischen Lehrinhalts oder des dogmatischen Schriftbeweises geben sollte. Er entschied sich für das letztere, weil er eine rein geschichtliche Darlegung des Schriftinhalts nicht für möglich hielt, und weil er hoffte, durch eine wissenschaftliche Durchführung des Schriftbeweises dem prinziplosen Stöbern in der Schrift wehren zu können.

Einen wissenschaftlichen Beweis für das dogmatische System aber hielt er für möglich, weil das Christentum ein dreifaches, von der wissenschaftlichen Thätigkeit des Theologen unabhängiges Dasein hat: 1. in dem unmittelbar gewissen Thatbestande der Wiedergeburt des Christen, 2. in der Geschichte und dem Bestand der Kirche, 3. in der heiligen Schrift. Hierin hat es ein dreifaches Zeugnis des heiligen Geistes für sich, dessen Einklang mit der wissenschaftlichen Aussage des Theologen der Beweis für die Richtigkeit der letzteren ist. Hofmann beschränkte sich darauf, den Beweis aus der heiligen Schrift zu liefern. Hiezu sah er sich veranlaßt, da er mit der herkömmlichen Art und Weise den Schriftbeweis zu führen nicht einverstanden war. Ein Doppeltes tadelte er daran: man beweise nur einzelne Sätze, während doch das, was bewiesen werden müsse, das Ganze des Systems sei, und man beweise mit einzelnen Schriftstellen, statt mit dem Ganzen der heiligen Schrift den Beweis zu führen. Er forderte, daß aus der ganzen heiligen Schrift bewiesen werde; denn da sie als Ganzes Gottes Wort ist, so hat sie überall gleichermaßen Beweiskraft. Das Schriftganze aber ist Denkmal der Heilsgeschichte. Darum müssen vor allem die Thatsachen dieser Geschichte zum Beweise dienen; die Anwendungen, welche von ihnen gemacht, die Äußerungen, welche über sie gethan werden, sind in zweiter Linie zu berücksichtigen; sie dienen zur richtigen Auffassung jener Thatsachen. Die Dogmatik benennt die Thatsachen, in welchen sich das in Christo vermittelte Verhältnis zwischen Gott und Menschheit verwirklicht; für jede derselben ist der Beweis so zu führen, daß man sie durch alle ihr entsprechende Stufen der heiligen Geschichte hindurch begleitet. Um aber den jedesmaligen Ausdruck der Schrift richtig zu verstehen, ist es nötig, ihn in seinem geschichtlichen Zusammenhange zu erfassen; denn die heilige Schrift selbst ist geschichtlich geartet. Nur dann, wenn dasselbe Thatsächliche den Inhalt von System und Schrift ausmacht, wenn alle Thatsachen des Systems die ganze, in sachgemäßer Ordnung verglichene Schrift für sich haben, nach Wesen und Bedeutung, nach Inhalt, Ausdruck und Maß; endlich wenn die Gesamtgestalt des Systems und die der Schrift einander durchaus entsprechen — dann ist der Schriftbeweis für das System geleistet.

Um diese Fassung des Schriftbeweises war es Hofmann mit seinem Buche eigentlich zu thun. Aber er erkannte sofort, daß die Lösung dieser Aufgabe notwendig machte, die Grundzüge seiner Dogmatik zu entwerfen. Seine dogmatischen Anschauungen sowohl in Hinsicht des Inhalts wie der Methode waren bereits abgeschlossen. Der Inhalt war das Gesamtergebnis seines Schriftstudiums; über die Methode hatte er sich bereits im Winter 1844/45 unumwunden ausgesprochen. In der Selbstanzeige von „Weissagung und Erfüllung" im mecklenburgschen Kirchenblatt lesen wir: „Der erste und nächste Weg, auf welchem die Theologie sich ihres Inhalts wieder versichern kann, geht von dem allgemeinsten der persönlichen Heilserfahrung aus, welches den Christen zum Christen macht, und führt von der unmittelbar gewissen Thatsache, welche den Inhalt derselben bildet, auf die Voraussetzungen dieser Thatsache, welche also selbst wieder Thatsachen sein müssen. Wie der Geschichtsforscher aus dem Rechtszustande einer Zeit alle die vorausgegangenen Thatsachen wesentlich erkennt, welche jenen herbeigeführt haben; wie der Naturforscher aus dem Erzeugnisse einer Reihe von Weltveränderungen diese selbst, die Ursachen aus der Wirkung, inne wird, so findet der Theologe in der Thatsache der Wiedergeburt die ganze heilige Geschichte ihren wesentlichen Ergebnissen nach zusammenbeschlossen, und kann Anfang und Fortschritt derselben aus jenem vorläufigen Abschluß derselben herstellen. Oder hat nicht das Verhalten Gottes in Christo zu uns, dessen wir durch persönliche Erfahrung gewiß sind, alles das zur Voraussetzung, und ist Ergebnis von allem dem, was den wesentlichen Inhalt der Heilsgeschichte ausmacht?"

Hier sind die Gedanken ausgesprochen, die im Schriftbeweise wiederholt werden: Die Erkenntnis und Aussage des Christentums ist vor allem Selbsterkenntnis und Selbstaussage des Christen. Weder Beschreibung der christlich-religiösen Gemütszustände, noch Wiedergabe des Inhalts der Schrift- und Kirchenlehre, noch Herleitung der christlichen Erkenntnisse aus einem obersten Satze ist die dogmatische Thätigkeit, sondern Entfaltung des einfachen Thatbestandes, welcher den Christen zum Christen macht, zur Darlegung des mannigfachen Reichtums seines Inhalts. Der einfachste Ausdruck jenes Thatbestandes ist: In Christo Jesu vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit. Entfaltet der Theologe seinen Inhalt, so kommt es zu einem geschlossenen Ganzen, in dem alle einzelnen Sätze ihren notwendigen Ort haben, mit unverbrüchlicher Notwendigkeit aufeinander folgen. Jeder Satz ist Aussage einer Thatsache, welche in der Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit vorausgesetzt, gegenwärtig oder geweissagt liegt. Denn das Verhältnis Gottes und der Menschheit, wie es in uns gegenwärtig ist, giebt sich

einerseits als geschichtlicher Vollzug eines ewigen Verhältnisses, andererseits als die Mitte der Vollzugsgeschichte dieses letzteren zu erkennen. Das Ewige als Voraussetzung des Geschichtlichen, damit beginnt das System; das übrige ist Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Vollzugsgeschichte jenes ewigen Verhältnisses. Die Vergangenheit erkennt man an der Gegenwart als geschichtliche Voraussetzung, die Zukunft als geschichtliche Erfüllung derselben. Diesen Anschauungen gemäß gestaltet sich nun der Inhalt des Systems. Das Ewige, welches Voraussetzung des Geschichtlichen ist, ist die göttliche Trinität und die Prädestination. Die geschichtlichen Voraussetzungen beginnen damit, daß die ewige Gleichheit der Trinität sich umsetzt in eine geschichtliche Ungleichheit; es folgen die Schöpfung und der Fall des Menschen, die Vorbereitung des Heils im alten Bunde, die Erscheinung und das Werk Christi. In die durch Christus vermittelte Gemeinschaft mit Gott gelangt der einzelne durch den Dienst der Kirche; die Selbstbethätigung des Christen aber ist Bethätigung seines Liebesgehorsams. Die Vollendung der Gottesgemeinschaft endlich fällt in die Zukunft.

Hofmanns Werk erregte nicht nur Aufsehen, sondern ebensoviel Anstoß. Vornehmlich gegen seine Fassung der Versöhnungslehre richtete sich der Widerspruch. Er hatte die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung bestritten. Man warf ihm deshalb vor, er hebe die kirchliche Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre auf, er verneine nicht nur das lutherische, sondern das allgemein christliche Bekenntnis, daß durch den Tod des Gottmenschen für die Sünde der adamitischen Menschheit der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geleistet sei. Hofmann hatte Widerspruch erwartet, um so leichter wurde es ihm, zu schweigen; doch sah er sich endlich genötigt, sein Schweigen zu brechen. Er that es in den „Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren“ (4 Hefte, 1856—1859).

Hofmann setzte den Streit nicht fort; er wandte sich einer anderen Seite zu; nun da er auf dem Höhepunkte seiner Kraft und seiner Thätigkeit stand, nahm er die Arbeit an der Frage auf, welche ihn im Beginn seines wissenschaftlichen Lebens vor anderen angezogen hatte: er suchte die Lehre von der Inspiration klar zu stellen. Denn ihm genügte ebensowenig, was die alte Dogmatik als was die neuere Theologie in diesem Punkte lehrte; hier wie dort fand er den gleichen Mangel: dogmatische Aussagen über etwas, das sich dogmatisch nicht feststellen läßt, sondern eine geschichtliche Untersuchung verlangt. Er forderte Scheidung zwischen dem, was Aufgabe der Dogmatik und was Aufgabe geschichtlicher Untersuchung ist: in der Dogmatik handelt es sich um die heilige Schrift überhaupt; wo es sich um die uns vorliegende heilige Schrift handelt, da befinden wir uns auf dem Gebiete geschichtlicher Untersuchung. Was Hofmann glaubte dogmatisch über die Schrift aussagen zu können, das hatte er in dem Abriß seines Systems im Schriftbeweise in den zwei Sätzen ausgesprochen: Israel bedurfte, um für die Verwirklichung der vollkommenen Gottesgemeinschaft bereit zu sein, einer Zusammenfassung der auf Christum vorbildlichen Geschichte im Worte, also eines entsprechenden Schriftdenkmals derselben, dessen Herstellung ein Werk des Geistes Gottes ist. Und die Gemeinde Jesu Christi bedarf, um von dem Anfang ihrer Geschichte zum Ende derselben übergeleitet zu werden, eines bleibenden Denkmals ihres Anfangs, das durch die Wirkung desselben Geistes Jesu Christi, durch den sie selbst geworden, hergestellt worden ist. Den Beweis, daß die neutestamentliche Schrift dieses Denkmal der Anfangsgeschichte der Gemeinde sei, dachte Hofmann in seinem letzten großen Werke zu liefern (die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht). Es war eine umfängliche Aufgabe, deren Lösung er begann; nachdem er die einzelnen Bestandteile des neuen Testaments untersucht, dachte er den Gesamtinhalt derselben in einer biblischen Geschichte und einer biblischen Theologie des neuen Testamentes zusammenzufassen, darauf die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons zu untersuchen, auf Grund dessen die gesamte Beschaffenheit dieses Schriftganzen in der Art zu zeichnen, daß sich erkennen ließe, welcher Art die Wirkung des heiligen Geistes gewesen ist, durch welche es hervorgebracht worden. Den Schluß des ganzen Werkes sollte eine Untersuchung des Verhältnisses des neuen zum alten Testamente und eine Übersetzung des neuen bilden.

Hofmann hoffte durch seine Arbeit die Vorstellung von der Inspiration zu klären; aber es lag ihm doch nicht nur daran. Sondern wie er in seinem zweiten Werke zu der richtigen Methode des Schriftbeweises Anleitung zu geben suchte, so in seinem dritten zu der richtigen exegetischen Methode: an die Stelle der Erklärung des einzelnen sollte die Reproduktion des Gesamtgehaltes des betreffenden Schriftstücks treten.

Es war ihm nicht beschieden, das Werk zu vollenden. Von 1862—1878 erschienen 8 Teile, enthaltend sämtliche Briefe mit Ausnahme der johanneischen und das Evangelium

des Lukas. Schon der achte Teil ist nicht mehr von ihm vollendet. Denn nach kurzem Krankenlager ist er am 20. Dezember 1877, dem Vorabend seines 67. Geburtstages, gestorben. Die Kirche und die Wissenschaft, alle die ihm persönlich nahe standen, mögen seinen Tod beklagen; ihn selbst muß man darum glücklich preisen: es ist schön, hinwegzugehen in voller Kraft. Nach Manuskripten und Vorlesungen H.s hat Volck das unvollendete Werk ergänzt durch Herausgabe der zusammenfassenden Untersuchung der einzelnen NTl. Schriften 1881, der Biblischen Geschichte des NT 1882 und der Bibl. Theologie des NT 1886. **Hauck.**

Hofmeister, Sebastian, gest. 1533.— Quellen: M. Kirchhofer, Seb. Wagner genannt Hofmeister, Zürich 1808; Mägis, Die Schaffhauser Schriftsteller von der Reformation bis zur Gegenwart, Schaffhausen 1869; C. Brunner, Das alte Zofingen und sein Chorherrenstift, Aarau 1877; S. 58—59; AdB XII, 643 (v. A. Schumann); R. Stähelin, Huldr. Zwingli, Basel 1895—97, 2 Bde.

Sebastian Hofmeister, in der Sprache der Humanisten Oikonomos genannt, geboren 1476 in Schaffhausen, war der Sohn eines Wagners und wurde deshalb früher, so noch von Kirchhofer, irrtümlich mit dem Namen „Wagner" bezeichnet. Zuerst in Schaffhausen Barfüßer-Mönch, begab er sich nach Paris, studierte dort fünf Jahre lang nicht nur die klassischen Sprachen, sondern auch das Hebräische und kehrte als Doktor der heil. Schrift 1520 in seine Vaterstadt zurück. Noch im gleichen Jahre wurde er Lesemeister im Kloster seines Ordens in Zürich und schloß hier enge Freundschaft mit U. Zwingli, dessen Einfluß entscheidend auf ihn wirkte. Bald wieder nach Konstanz und 1523 nach Luzern versetzt, begann er hier reformatorisch thätig zu sein, bis eine Anklage gegen ihn an den Bischof erfolgte und ihn wieder aus der Stadt vertrieb. Er ging nach Schaffhausen zurück und trat nun als Prediger in der Hauptkirche so kräftig gegen die kirchlichen Mißbräuche auf, daß er einen Teil der Bewohner entschieden für die Neuerungen gewann, einen andern aber — und den zur Zeit noch mächtigern — gegen sich aufbrachte. Die Verbindung mit Zwingli, mit welchem er brieflich verkehrte (Zwinglii Opera, ed. Schuler und Schultheß, tom. VII, p. 146. 289, tom. VIII, p. 166. 348), zog den geschätzten Gelehrten in die allgemeine schweizerische Bewegung hinein. Seine Schrift: „Ein treuwe ermanung an die Strengen, Edlen, festen, frommen und weisen Eidgenossen, das sich nit durch ire falschen propheten verfürt, sich wider die lere Christi setzend", kam 1523 in zwei Ausgaben heraus (Weller, Repertorium typographicum, Nördlingen 1864, Nr. 2455 und 2456) und wurde, weil anonym erschienen, anfangs dem Zürcher Reformator selbst zugeschrieben. Bald darauf folgte eine: „Antwurt uff die ableinung doctor Eckens von Ingolstatt, gethan uff die widergeschrifft Huldrychs Zwinglis, uff sei Missigen an ein lobliche Eydgnoschafft" (o. J., aber vor 1524, Weller a. a. O. Nr. 3817, aber mit unrichtiger Datierung).

Besonders gefürchtet war Dr. Sebastian oder „Baschion" als Disputator. Wie er schon im Januar 1523 in Zürich dem Religionsgespräch zwischen Zwingli und dem Generalvikar Faber von Konstanz beigewohnt hatte, so wurde er zur zweiten Zürcher Disputation vom Oktober 1523 gegen die Wiedertäufer, und zwar als einer der Präsidenten, berufen, und als 1524 ein Gespräch in Appenzell beabsichtigt war, zählte man wieder auf ihn. Um ihm in Schaffhausen entgegenzuwirken, beriefen seine Gegner einen Verteidiger des alten Glaubens, den Dr. Erasmus Ritter aus Baiern. Obwohl nun auch dieser sich bald von der Wahrheit der neuen Lehre überzeugt und dem Reformator an die Seite trat, mußte doch Hofmeister schließlich 1525 weichen. Er wurde aufgefordert, von der Universität Basel ein Zeugnis seiner Rechtgläubigkeit einzuholen, und da ein solches nicht erhältlich war und zudem während seiner Abwesenheit in der Stadt ein Tumult ausbrach, als Unruhestifter verbannt. Er erhielt erst eine Stelle in Zürich als Pfarrer der Fraumünsterkirche; allein schon in den ersten Tagen 1526 erscheint er wieder in Graubünden als Leiter des wichtigen Religionsgespräches zu Jlanz, dessen Verhandlungen er alsdann bearbeitet und im Druck herausgegeben hat (Weller, a. a. O. Nr. 3816). Ebenso begab er sich wieder im Januar 1528 zur Disputation nach Bern; er wurde hier auf Zwinglis Empfehlung zurückbehalten und als Professor der hebräischen Sprache und Katechetik angestellt. Aber auch diese Thätigkeit vertauschte er bereits am 6. Mai auf Wunsch der Berner Regierung mit derjenigen eines Predigers zu Zofingen, wo einerseits das reiche Chorherrenstift, anderseits anabaptistische Agitationen der neuen kirchlichen Ordnung besondere Schwierigkeiten bereiteten. Im Jahre 1531 fand er in Georg Stähelin (Chalybäus) einen eifrigen Gehilfen, aber am 26. September 1533 — nicht am 26. Juni, wie man früher angenommen

hat, s. G. Zähelins Selbstbiographie, abgedruckt in Miscellanea Tigurina, Zürich 1724, Teil II, St. 690 — endete sein Leben infolge eines Schlaganfalles, der ihn zwei Tage vorher auf der Kanzel getroffen hatte. Hofmeister gilt als der Reformator von Schaffhausen, obwohl der Entscheid daselbst erst lange nach seiner Entfernung stattgefunden hat; jedenfalls war er einer der gelehrtesten und gewandtesten unter den schweizerischen Reformatoren, und es ist wohl nur seiner nicht bloß in äußeren Ursachen begründeten Ruhelosigkeit zuzuschreiben, wenn seine Person nicht noch mehr hervorgetreten, der Einfluß seiner Thätigkeit nicht noch sichtbarer geworden ist. **Bloesch.**

Hofstede, Petrus, geb. am 16. April 1716, gest. am 27. November 1803. — Dr. J. P. de Bie Het leven en de werken van Petrus Hofstede, Rotterdam 1899 (Dissertation); Christ. Sepp, Joh. Stinstra en zijn tijd, 2 dln., Amsterdam 1865, 1866; J. Hartog, De Oranje-predikanten en hunne tegenstanders (in „Geloof en Vrijheid" 1875); S. D. van Veen, Iets over de studie der theologie te Groningen in de eerste helft der achttiende eeuw (in „Historische Avonden" Sammlung, herausgegeben von der histor. Gesellschaft zu Groningen, Groningen 1896, blz. 242—264.)

Petrus Hofstede entstammte einem bekannten Pfarrergeschlechte. Er wurde am 16. April 1716 zu Zuidlaren in der Provinz Drenthe geboren und in Groningen, wo sein Vater Joh. Hofstede (gest. 1736) seit 1720 Pfarrer war, erzogen. Nachdem er an der dortigen Universität, wo u. a. Anth. Drießen und Dan. Gerdes (s. d. A. Bd VI, S. 515) seine Lehrer waren, und in Franeker, wo damals Herm. Venema wirkte, Theologie studiert hatte, wurde er 1739 Pfarrer zu Anzum in der Provinz Friesland. Darnach war er Pfarrer in Steenwijk und in Oost-Zaandam, bis er im Jahre 1749 einen Ruf nach Rotterdam erhielt. Als er sich dann im Jahre 1770 entschloß, aus Gesundheitsrücksichten sich emeritieren zu lassen, ernannte die städtische Regierung ihn am 6. März dieses Jahres zum professor honorarius mit dem Auftrage, dort an der „illustren" Schule Vorlesungen über Kirchengeschichte und Archäologie zu halten. Doch blieb er auch noch für die Interessen der Gemeinde thätig, bis er endlich am 27 November 1803 starb.

Hofstede gehörte in jener Zeit zu den bekanntesten Niederländern. Unter den damaligen Theologen nahm er einen ehrenvollen Platz ein. Wenige Schriftsteller waren so fruchtbar wie er. Fast bei jedem theologischen oder kirchlichen Streite war er beteiligt oder wurde doch wenigstens sein Name genannt. Ein Mann wie er mit außergewöhnlichen theologischen Kenntnissen, sehr belesen fast auf jedem Gebiet, mit scharfem Verstand und hellem Blick, mit feurigem Temperament und großem Eifer, konnte sich nicht im Hintergrunde halten. Von Natur freundlich, wohlwollend und duldsam, ist er doch von vielen als ein Vorbild der Intoleranz angesehen worden. Doch war er das nicht. Indessen empfiehlt es sich, sein Leben in zwei Perioden zu teilen, die durch den Streit, den Marmontels Bélisaire 1769 hervorrief, getrennt werden. Die Ansicht ist unrichtig, vor diesem Streite habe Hofstede in seiner Toleranz allem nachgegeben und alles geduldet, auch das, was er für verkehrt hielt. Und ebenso unbillig ist es, sein späteres Eintreten für die Lehre und das Interesse der reformierten Kirche aus Intoleranz zu erklären. Denn während er einerseits schon vor 1769 zuweilen kräftig und mit scharfen Waffen auftrat, finden wir anderseits auch nach 1769 Proben von Milde, durch die er sich auszeichnete. Wurde er in der zweiten Periode seines Lebens von vielen gehaßt, so hatte er das einem doppelten Umstande zuzuschreiben: zunächst seiner großen Liebe und oft übertriebenen Verehrung für das Haus Oranien und dann seinem Kampfe für die Lehre und die Kirche seiner Väter. Das letzte vor allem konnten die „Toleranten" jener Zeit, die sich merkwürdigerweise durch große Intoleranz gegenüber allem spezifisch Reformierten auszeichnete, nicht vertragen.

Schon als Student zu Groningen, im Jahre 1737, griff Hofstede zur Feder. Dort gab es damals wie auch an andern Universitäten viele Studenten, die, ungenügend vorbereitet, nicht im stande waren und auch keine Lust hatten, eifrig zu studieren; statt dessen suchten sie vielmehr auf allerlei Wegen so schnell als möglich ins Pfarramt zu kommen. Gegen solche Studenten gab Hofstede anonym ein Büchlein heraus unter dem Titel „Pseudo-Studiosus Hodiernus, sive Theologus Groninganus Detectus et Refutatus, dat is: Hedendaagsche Naamstudent of Groninger Godsgeleerde ontdekt en wederlegt", ohne Angabe von Ort und Jahr. Dieses Büchlein, das bald ungesetzlicherweise nachgedruckt wurde und 1738 in Leeuwarden zum zweitenmale mit einer Fortsetzung erschien, erregte großes Aufsehen. Es ist mit großer Offenheit, hier und da nicht ohne Humor geschrieben, verrät genaue Sachkenntnis und liefert nicht allein einen

wichtigen Beitrag zur Kenntnis des damaligen Universitätslebens, sondern giebt auch eine methodus studendi, die in mancher Hinsicht Lob verdient.

Die ersten Jahre seines Amtslebens verliefen ziemlich ruhig. Als der Pfarrer der Taufgesinnten zu Harlingen, Joh. Stinstra, des Socinianismus beschuldigt und durch die Staaten von Friesland seiner Stellung enthoben wurde, jauchzte Hofstede diesem Verfahren zu in einem Gedichte „De Waarheid, in Friesland tegens de aanslagen der kettery verdedigt“ (Leeuwarden 1742). In dieser Angelegenheit stand er seinem Lehrer Venema, der Stinstra in Schutz genommen hatte, als Gegner gegenüber. Jedoch teilte er mit diesem die besondere Gunst des Statthalters Willem IV., bei dem er jederzeit freien Zutritt hatte. Wie sehr er diesen Fürsten verehrte, zeigte sich nach dessen Tode im Oktober 1751. Hofstede veröffentlichte damals ein ziemlich dickes Büchlein unter dem Titel: „Bloemen gestrooid op het graf van Willem Carel Hendrik Friso“ (Rotterdam 1752). Von Anfang bis zu Ende ist es voll von übertriebenem Lobe des Verstorbenen und kennzeichnet sich durch einen sehr schwülstigen Stil und fade Schmeichelei. Aber es ist doch auch ein Beweis seiner Liebe zu dem Dahingeschiedenen und seiner Anhänglichkeit an dessen erlauchtes Stammhaus. Doch ist es zu bedauern, daß dieses unbedeutendste unter seinen Werken durch die Fehler, die ihm anhafteten, am meisten bekannt geblieben ist, während seine anderen Schriften trotz ihrer guten Eigenschaften fast vergessen sind.

Eine Meinungsverschiedenheit über die Rechte der Obrigkeit bei Berufung von Predigern, die im Jahre 1755 zwischen Kirchenrat und städtischer Regierung zu Rotterdam entstand, und bei der Hofstede für die letzte Partei ergriff, verwickelte ihn in einen Streit mit dem Pfarrer van der Groe zu Kralingen, der die Sache des Kirchenrates verteidigte. Zahlreiche heftige, meist anonyme Schriften erschienen (u. a. von Hofstede und seinen Anhängern Kralingiana etc. 1757 und 1758). Man warf Hofstede Erastianische Irrtümer vor und beschuldigte ihn der Heterodoxie, während die Seinen behaupteten, er bleibe den Bekenntnisschriften treu. Seine Duldsamkeit gegenüber den Mitgliedern anderer Kirchengemeinschaften zeigte er dadurch, daß er 1760 die von vielen gemißbilligte Heirat der Prinzessin Karolina von Nassau mit dem lutherischen Prinzen Karl Christian von Nassau-Weilburg verteidigte (unter dem Pseudonym Irenicus Reformatus schrieb er eine „Godgeleerde en Historische Verhandeling . .“, 's Gravenhage 1760); 1766 trat er als Verteidiger der Orthodoxie auf in der Aufsehen erregenden Sache des Pfarrers G. T. de Cock, den man der Heterodoxie beschuldigt hatte.

Im Jahre 1767 erschien in Paris der politische Roman „Bélisaire“ von J. F. de Marmontel, worin nicht nur völlige Religionsfreiheit verteidigt, sondern auch die Lehre gepredigt wurde, es komme nicht darauf an, was einer glaube, wenn er nur tugendhaft lebe. Dieses Werk erregte großes Aufsehen. Es wurde wiederholt neu aufgelegt, nachgedruckt und in fast alle europäischen Sprachen übersetzt, auch in das Niederländische (1768). Die Sorbonne verurteilte einige Sätze daraus, doch trat Voltaire auf die Seite des Verfassers. In den Niederlanden war Hofstede der erste, der seine Bedenken gegen Marmontels Schrift öffentlich geltend machte in seinem Buche „De Belisarius van den Heer Marmontel beoordeeld, en de kwade zeden der vermaardste Heidenen aangetoond, ten bewyze, hoe onbedagtsaam men deselve om hunne deugdsaamheid verhemeld heeft“ (Rotterdam 1769). Ausdrücklich erklärt er, er sei ein Feind der Unduldsamkeit. Was er an Marmontels Buch loben kann, lobt er rückhaltlos. Wenn viele den französischen Schriftsteller des Atheismus beschuldigen, so nimmt er ihn gegen diesen Vorwurf in Schutz. Doch hält er ihn nicht für ganz frei von Socinianismus. Am besten glaubt er ihn zu charakterisieren, wenn er ihn als „pelagianischen Naturalisten“ bezeichnet, weil er einerseits zwar die Wahrheit der Offenbarung anerkennt, anderseits aber ihre Notwendigkeit zur Seligkeit leugnet. De Marmontel lehrt nämlich, alle tugendhaften Heiden würden selig, denn nach seiner Anschauung genügt ja die Vernunft vollständig zur Seligkeit. Dem widersetzt Hofstede sich mit Berufung auf die heilige Schrift. Außerdem weist er nach, — und zwar belegt er das mit zahlreichen Citaten aus den klassischen Schriftstellern, — daß von den Tugenden der am meisten gepriesenen Heiden bei näherer Untersuchung wenig übrig bleibt. Das Urteil über sie stellt er indessen Gott anheim. — Hofstedes Werk fand weite Verbreitung und erlebte mehrere Auflagen (3. Aufl. 1769); noch in demselben Jahre erschien in Leipzig und Wesel eine deutsche Übersetzung. Der Verfasser wurde von vielen gepriesen, aber auch von nicht wenigen verurteilt. Die Folge war ein Streit, der sogenannte sokratische Krieg, der mit großer Heftigkeit geführt wurde. Von verschiedenen Seiten wurde Hofstede angegriffen, besonders wegen seiner Behauptungen über die Sünden berühmter Heiden, vor

allem des Sokrates. Cornelis Nozeman, remonstrantischer Pfarrer zu Rotterdam, schrieb gegen ihn „Socrates Eere Gehandhaafd“ (Rotterdam 1769, II. Stück 1770). Unter dem Pseudonym Philaletes Aretophilus gab A. A. van der Meersch, remonstrantischer Professor zu Amsterdam, 1740 „Vier Brieven .“ gegen ihn heraus. Und der Berliner Prediger J. A. Eberhard (später Professor zu Halle) veröffentlichte, durch Hofstedes Schrift veranlaßt, seine „Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden“ (1772). Hofstede blieb die Antwort nicht schuldig; aber nun entstand ein neuer Zwist durch die persönliche Art, mit der er gegen den Remonstranten Nozeman vorging. Er hatte den Deismus bekämpfen wollen, und nun ergriff der Remonstrant Partei für die Deisten. Das veranlaßte ihn, der früher den Remonstranten gegenüber sich sehr duldsam gezeigt hatte, gegen sie wie gegen alle, die für sogenannte Toleranz schwärmten, seinen kirchlichen Standpunkt schärfer hervorzukehren. Von jetzt an bekämpfte er mit allen Kräften das, was man Toleranz nannte; und während er darauf hinwies, daß den Remonstranten nur aus Nachsicht Kultusfreiheit zugestanden sei, warnte er energisch vor den schädlichen Anschauungen, die unter ihnen herrschten. Dem Streite wurde ein Ende gemacht durch eine Bekanntmachung der Staaten von Holland am 1. Mai 1773, wodurch sie die Abfassung, den Druck und die Verbreitung von Schriften verboten, in denen in verächtlicher oder spöttischer Weise von der christlichen Religion im allgemeinen und der reformierten Lehre im besonderen gesprochen werde; Übertreter wurden selbst mit Verbannung bedroht.

An Gelegenheit, mit andern aneinander zu geraten, fehlte es diesem stets kampfbereiten Manne fortan nicht. 1774 erschien zum erstenmale die Zeitschrift „De Nederlandsche Bibliotheek“ Sie wurde von kirchlich orthodoxer Seite herausgegeben und enthielt Besprechungen verschiedener Schriften. Hofstede nahm thätigen Anteil daran. Im ersten Jahrgange zeigte er in mißbilligendem Sinne das Werk von J. F. Jacobi über das Hohe Lied an, das durch Nik. Barkey ins Holländische übertragen worden war (Leiden 1774). In demselben Jahre bestritt er in seiner Beoordeeling der nieuwe Verklaaring over Salomos Hooglied . “ die rein buchstäbliche Auslegung, wie sie durch Jacobi und Barkey vertreten wurde, als Ketzerei und verteidigte den verborgenen geistlichen Sinn, den man diesem alttestamentlichen Buche zuerkennen müsse. — Ferner widersetzte er sich 1779 dem Plane der lutherischen Gemeinde am Kap der guten Hoffnung, dort eine öffentliche Kirche zu begründen, und geriet dadurch mit dem lutherischen Pfarrer Rütz in Streit, den er in einer satirischen Schrift „Het leven van Janus Vlegelius . .“ bekämpfte. — Seine Liebe zu den Oraniern und sein Kampf gegen die „Patrioten“, die auf kirchlichem Gebiete zu den Toleranten gehörten, zog ihm in solchem Maße den Haß der politisch Liberalen meist zu, daß eine ihrer Zeitschriften „De post van den Nederrijn“ ihn wiederholt scharf angriff und er bei einem Besuche in Utrecht am 1. September 1783 sogar körperlich mißhandelt wurde. — Ruhe schien ihm nicht vergönnt zu sein; er suchte sie auch nicht. Sein Lebensziel war Kampf gegen die weitgehende Toleranz auf kirchlichem Gebiete und gegen die Grundsätze der „Patrioten“ in der Politik. In beiden sah er eine drohende Gefahr für Christentum und Kirche. Er war ein ehrlicher Kämpfer, vollkommen überzeugt von der Wahrheit und Notwendigkeit seiner Stellung, aber doch nicht frei zu sprechen von Heftigkeit, während er sich zuweilen wohl auch einmal von dem Streben, geistreich zu sein, leiten ließ. Erst die veränderten Verhältnisse von 1787 machten seinem Streite ein Ende, so daß er die letzten Jahre seines Lebens in verhältnismäßiger Ruhe verbringen konnte.

Als Theologe gehörte Hofstede zu den besten, die es damals in den Niederlanden gab. Seine ausgedehnten Kenntnisse und seine große Gelehrsamkeit zeigten sich in seinen „Byzonderheden over de Heilige Schrift“ (3 dln., 1766—1775). In diesem „eleganti stylo“ geschriebenen Werke tritt er uns entgegen als scharfsinniger Exeget, tüchtiger Archäologe und außerordentlich belesener Mann. Es finden sich darin verschiedene Stücke, die, weil sie von objektiver wissenschaftlicher Untersuchung zeugen, ihren Wert noch nicht verloren haben. Nicht unwichtig war seine „Godsgeleerde en Geschiedkundige Verhandeling over het klein getal der egte Martelaars“, die an den II. Teil seiner Byzonderheden angehängt ist. Ausgehend von dem Worte Augustins „martyrem non facit poena, sed causa“, verfolgt er ein ganz anderes Ziel als Dodwell (diss. XI de paucitate martyrum); denn er sucht nachzuweisen, daß es sowohl in den ersten Jahrhunderten wie in späteren Zeiten nur wenige gegeben hat, die äußerlich und innerlich den wahren Charakter eines Märtyrers gezeigt haben. Seine Objektivität zeigt sich darin, daß er zugiebt, auch unter den Ketzern seien, ungeachtet mancher verkehrten Vorstellungen, die sie hegten, echte Märtyrer gewesen.

Endlich hat Hofstede sich noch verdient gemacht durch seine „Oost-Indische kerkzaken“ (2 dln., 1779 und 1780), eine Schrift, die von der Holländischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Haarlem mit dem goldenen Ehrenpreise gekrönt wurde; in einer für seine Zeit vortrefflichen Weise entwickelte er hierin einen Plan, um den Bewohnern der ostindischen Kolonien das Christentum zu bringen. Ist auch infolge der politischen und anderen Umstände aus diesem Plane nichts geworden, so enthielt sein Werk doch sehr viel, das für die Kenntnis der Geschichte der ostindischen Kirche von Wichtigkeit war, und sein eigenes Interesse an der Sache zeigte er dadurch, daß er eine Summe von 1000 Gulden zur Erreichung des von ihm vorgeschlagenen Planes zur Verfügung stellte.

Nur auf wenige Schriften Hofstedes habe ich hier hinweisen können. Eine vollständige Aufzählung aller seiner Werke, die unter seinem Namen oder anonym erschienen sind, samt den von ihm hervorgerufenen Streitschriften findet sich in dem oben genannten Werke von Dr. de Vie (Beilage A).

Durch seine im Jahre 1756 geschlossene Ehe mit einer reichen Witwe aus vornehmem Geschlechte, Ignatia Maria Visch (gest. 1774), war Hofstede in finanzieller Hinsicht sehr gut gestellt. Sein Reichtum setzte ihn in Stand, sich allmählich eine sehr kostbare Bibliothek anzulegen, die auch viele Handschriften und eine sehr interessante Sammlung von Briefen (von Melanchthon, von Anna Maria von Schürmann u. a.) umfaßte und sogar im Auslande bekannt wurde (vgl. J. J. Björnstähl „Reize door Europa en het Oosten“, Dl V, blz. 476, Utrecht 1783). Außer einer seltenen Sammlung von Dissertationen und Reden enthielt sie, als sie im Jahre 1804 zu Rotterdam verkauft wurde, nach dem Katalog nicht weniger als 4892 Nummern und brachte die ansehnliche Summe von mehr als 14000 Gulden (über 23 000 Mk.) auf. **S. D. van Veen.**

Hofstede de Groot, Petrus, gest. 1886. — J. B. F. Heerspink, Dr. P. Hofstede de Groot's leven en werken, Groningen 1898; H. G. Braam, Petrus Hofstede de Groot in „Geloof en Vrijheid“, Rotterdam 1887, blz. 253—313); J. Offerhaus, Levensbericht van Petrus Hofstede de Groot (in den „Levensberichten der afgestorven medeleden van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde“, Leiden 1887, blz. 237—295; daran schließt sich blz. 296—309 eine „Lijst der werken, redevoeringen, verhandelingen enz. van Prof. Dr. P. Hofstede de Groot“ an, die sein Enkel Dr. C. Hofstede de Groot aufgestellt hat); P. Hofstede de Groot, De Groninger Godgeleerden in hunne eigenaardigheid, Groningen 1855; P. Hofstede de Groot, Vijftig jaren in de Theologie. Academische Rede, Groningen 1872; mein Artikel „Groninger Schule“ Bd VII, S. 180—185.

Petrus Hofstede de Groot wurde am 8. Oktober 1802 zu Leer in Ostfriesland als Sohn niederländischer Eltern geboren. Sein Vater Cornelis Philippus de Groot war Artillerieoffizier gewesen, hatte aber wegen seiner Sympathien für das Haus Oranien das Land verlassen und in Leer ein Eisengeschäft gekauft; später war er als Steuerbeamter in Emden thätig und starb als Versicherungskontroleur zu Groningen. Seine Mutter Anna Geertruida Hofstede war die Tochter eines Bruders des bekannten Rotterdamer Professors Petrus Hofstede (s. d. A.), dessen Namen ihr Sohn bei der Taufe empfing. Später nahm er auch den Geschlechtsnamen seiner Mutter an, und so hieß denn sein Familienname fortan Hofstede de Groot.

Von seinen frommen Eltern empfing er eine gründliche Erziehung in orthodoxem Geiste. Aber schon sehr bald erhoben sich in seinem Herzen Zweifel an einigen Dogmen. Vor allem wußte er mit den Lehren von der Trinität und der Satisfaktion keinen Rat, während die Lehre von der Verwerfung ihm Angst einjagte, so daß er des Nachts oft Stunden lang zu Gott schrie und flehte, er möge ihn doch nicht zu den Verworfenen rechnen. Auch erfüllte ihn das Elend der napoleonischen Fremdherrschaft, das er sehen mußte, mit tiefem Schmerze und erweckte in seinem jugendlichen Herzen ein heißes Verlangen nach Freiheit. Diese beiden Umstände aus seiner Jugend weisen bereits auf das hin, was später charakteristisch für ihn war: ein Bedürfnis nach Freiheit im Denken und Glauben gegenüber der Gebundenheit an kirchliche Lehrstücke.

Mit großem Eifer widmete er sich, nachdem er den Elementarunterricht genossen hatte, dem Studium zunächst auf der lateinischen Schule zu Groningen und später auf der dortigen Universität. Im Februar 1819 wurde er immatrikuliert. Nach damaliger Sitte hörte er zuerst Vorlesungen in der philosophischen Fakultät zur Vorbereitung auf das Studium der Theologie, womit er im Herbste 1821 begann. Er war damals noch nicht fest entschlossen, Pfarrer zu werden, sondern wollte einstweilen nur untersuchen, ob die Orthodoxie sich in Übereinstimmung mit der Bibel befinde. Sollte das der Fall sein, so wollte er auf das Pfarramt verzichten. Stellte es sich aber heraus, daß sie mit der

Bibel in Streit war, dann fragte es sich, ob er mit heterodoxen Anschauungen in den Dienst der niederländischen Reformierten Kirche treten könnte. Seine Ehrlichkeit veranlaßte ihn zu solcher Stellung. Als er dann später doch Pfarrer wurde, obwohl er nicht nur nicht vollkommen mit der Lehre der Kirche übereinstimmte, sondern sogar auf einigen Punkten mit vollem Bewußtsein eine ihr scharf entgegengesetzte Anschauung vertrat, glaubte er doch in voller Aufrichtigkeit so handeln zu dürfen. Bei seinen Forschungen hatte er den Professoren Herm. Muntinghe und T. A. Clarisse viel zu verdanken. Muntinghe, ein sehr gelehrter Mann, hielt sich wohl an die Kirchenlehre, erklärte sie aber in eigenartiger Weise und schwächte dadurch ihre Bedeutung ab, ja gab ihr zuweilen einen andern Sinn. Clarisse dagegen war ein Schüler des Utrechter Professors van Heusde und machte seine Schüler mit dessen Anschauungen bekannt. Mit großem Eifer gab de Groot sich den Studien hin; so beantwortete er 1824 eine von der theologischen Fakultät zu Utrecht ausgeschriebene Preisfrage und sah seine Arbeit „Epistula ad Hebraeos cum Paulinis epistolis comparata“ (Annal. Acad. Traject. 1825) mit goldenem Preise gekrönt. Bei dieser Gelegenheit machte er die Bekanntschaft van Heusdes und seines Schülers Pareau, der später sein Kollege in Groningen werden sollte. Der „praeceptor Hollandiae“ machte tiefen Eindruck auf ihn und übte von jetzt ab einen noch größeren Einfluß auf ihn aus, als er es bisher schon mittelbar durch Clarisse gethan hatte. Bei der Lösung der Preisfrage hatte Hofstede de Groot die „Adnotationes in Novum Testamentum“ von Hugo de Groot eifrig benutzt. Da dieses Werk ziemlich selten geworden war, begann er noch als Student, es aufs neue herauszugeben, ein Unternehmen, das er später als Professor vollenden durfte (Groningen 1826—1834, 9 Teile). In demselben Jahre 1826, am 29. November, wurde er nach Verteidigung einer Dissertation „De Clemente Alexandrino, philosopho Christiano“ (Groningen 1826) zum doctor theologiae promoviert und bald darauf am 10. Dezember als Pfarrer in der reformierten Gemeinde zu Ulrum (Provinz Groningen) eingeführt. Mit vorbildlichem Eifer versah er hier sein Hirtenamt. Durch seinen Ernst und seine Freundlichkeit wie durch seine Thätigkeit auf praktischem Gebiete erwarb er sich die Zuneigung vieler; aber seine heterodoxen Ansichten riefen auch Widerspruch hervor. Nur 2 Jahre und 5 Monate war er Pfarrer, als er zum Nachfolger des verstorbenen Professors Clarisse ernannt wurde, dessen Lieblingsschüler er war und dem er ein Wort ehrerbietiger Huldigung gewidmet hatte („Hulde van Th. A. Clarisse“, Groningen 1828). So trat er denn am 6. Mai 1829 das Amt eines Professors der Theologie an der Universität zu Groningen an mit einer Rede „De Davide poëta“ (Groningen 1829).

In Groningen fand Hofstede de Groot für seine Wirksamkeit ein weites Feld, auf dem er mit Eifer und Kraft gearbeitet hat, so daß in weiten Kreisen sein Einfluß sich bemerkbar machte. Mit seinen Kollegen J. F. van Oordt, der drei Monate vor ihm seine Professur angetreten hatte, und L. G. Pareau, der 1831 Nachfolger von Ypey wurde, wirkte er gemeinsam auf wissenschaftlichem Gebiete, und so wurden sie die Stifter der Groninger Schule (s. d. A.), deren Grundsätze besonders durch de Groot popularisiert wurden. Darin fand er Unterstützung bei seinen Studienfreunden, C. H. van Herwerden, mit dessen Schwester Geertruida Agneta er seit dem 4. Juni 1828 verheiratet war, und M. A. Amshoff, die bald beide als Pfarrer nach Groningen berufen wurden. Diese Professoren und Pfarrer stifteten im Jahre 1835 mit einigen anderen Freunden eine theologische Gesellschaft, die von 1837—1872 unter dem Titel „Waarheid in Liefde“ eine Zeitschrift herausgab, an der niemand treuer gearbeitet hat als Hofstede de Groot. Zahlreiche Artikel über die verschiedensten Themata wissenschaftlicher und erbaulicher Art sind von seiner Hand darin erschienen. Als Docent war er bei seinen Schülern sehr beliebt; war er doch nicht allein ihr Lehrer, sondern vor allem ihr Freund. Seine Vorlesungen, die auch Studenten anderer Fakultäten oft besuchten, wurden hoch geschätzt. Seine Kenntnisse waren sehr umfassend, seine Arbeitskraft außergewöhnlich groß, sein Eifer vorbildlich, sein Unterricht klar. Allerlei Disziplinen hat er hinter einander gelehrt. Ernannt zum Professor für Kirchengeschichte und alttestamentliche Exegese, übernahm er, als van Oordt 1830 mit den Groninger Freiwilligen gegen Belgien ins Feld zog, auch dessen Fächer, nämlich Exegese des Neuen Testamentes, christliche Ethik und praktische Theologie. Als Pareau kam, übertrug er diesem die Exegese des Alten Testamentes und las von jetzt ab Exegese des Neuen Testamentes, Kirchengeschichte, Theologia naturalis, und ein über das andere Jahr abwechselnd mit Pareau Encyklopädie und Dogmatik. Bei der Auslegung des Neuen Testamentes war es vor allem sein Zweck, seinen Schülern Christus aus der Schrift recht erkennen zu lassen, damit sie ihn in Wahrheit sollten lieben

lernen. Beim Unterricht in der Kirchengeschichte legte er vor allem den Nachdruck auf die „Christokratie“, die in ihr zur Erscheinung kam, da er die Geschichte als eine fortschreitende Offenbarung und Wirksamkeit Jesu Christi betrachtete. Seine Vorlesungen über theologia naturalis, in denen ein spekulativ-mystischer Geist sich aussprach und seine Grundsätze am stärksten hervortraten, waren am wichtigsten und weckten auch am meisten Interesse. — Große Verdienste auf exegetischem Gebiete können ihm nicht zuerkannt werden; bedeutende Werke dieser Art, die Früchte selbstständiger Forschung gewesen wären, hat er nicht geliefert. Zuerst schien das Studium der Kirchengeschichte, besonders der niederländischen, ihn anzuziehen. Seine „Geschiedenis van de Broederenkerk te Groningen“ (Groningen 1832) war eine erste Probe, die von eingehendem Quellenstudium Zeugnis ablegte. Wohl erschienen zahlreiche Artikel über geschichtliche Themata in verschiedenen Zeitschriften, doch veröffentlichte er eigentlich wissenschaftlich-historische Studien nicht mehr, bis er endlich noch im Alter ein Werk herausgab über „De oud-katholieke beweging in het licht der Kerkgeschiedenis“ (Gron. 1877, 2 dln.) Hintereinander erschienen von ihm mehrere Handbücher für das akademische Studium: Institutio Theologiae Naturalis sive Disquisitio philosopha de Deo hominisque cum Deo coniunctione“ (Gron. 1834, 4. Auflage 1861); „Institutiones Historiae Ecclesiae Christianae“ (Gron. 1835, 2. Auflage 1852 unter dem Titel „Lineamenta Historiae Ecclesiae Christianae“); „Overzicht der Bijbelsche en Kerkelijke Godgeleerdheid“ (Gron. 1856, nicht im Buchhandel); zusammen mit Pareau, mit dem er nach seinen eigenen Worten „ein Herz und eine Seele“ war, veröffentlichte er „Encyclopaedia Theologi Christiani“ (Gron. 1840, 3. Auflage 1851) und „Compendium Dogmaticae et Apologeticae Christianae“ (Gron. 1840, 3. Auflage 1848). Für einen weiteren Leserkreis sind bestimmt seine „Vorlezingen over de geschiedenis der opvoeding des menschdoms door God tot op de komst van Jezus Christus“ (Gron. 1846, 3. Aufl. 1855), ein zweibändiges Werk, das 1885 noch um einen dritten Teil vermehrt wurde unter dem Titel „Gods openbaring de bron van Godsdienst en Wijsbegeerte voor het menschdom“ (2. verbesserte Auflage 1885). Die Grundsätze der Groninger Schule legte er dar in seinem Buche über „De Groninger Godgeleerden en hunne eigenaardigheid“ (Gron. 1855; deutsche Übersetzung Gotha 1863).

Wie groß und umfassend seine Bildung, wie wissenschaftlich sein Streben auch war, so war er doch kein Stubengelehrter. Die Wissenschaft war ihm nicht Zweck, sondern Mittel. Er studierte viel, aber die Frucht seiner Studien mußte der Praxis zu gute kommen können. Er war in erster Linie eine praktische Natur, der es darum zu thun war, in weiteren Kreisen Einfluß auszuüben. War Pareau vor allem der wissenschaftliche Vertreter der Groninger Schule, so war de Groot der Verteidiger, der Apostel ihrer Lehren. In manchen Streit ist er verwickelt worden. Als sein Nachfolger im Pfarramte zu Ulrum, Hendrik de Cock, ein strenger Calvinist, der Vater der „Afgescheidenen“, sich in Wort und Schrift der Lehrfreiheit in der niederländischen Reformierten Kirche widersetzte und von ihren Lehrern verlangte, sie sollten sich an die Lehre der Kirche halten, während er alle, die das nicht thaten, als „Wölfe, die in den Schafstall Christi einbrechen“, bezeichnete, da bezog de Groot diese Beschuldigung auch auf sich und schrieb seine „Gedachten over de beschuldiging tegen de leeraars der Nederl. Herv. Kerk“ (Gron. 1833, 2. vermehrte Auflage 1834), worin er öffentlich den Streit begann gegen Bekenntniszwang und für freie Predigt des Evangeliums, so wie er und seine Geistesverwandten es auffaßten. Eine Übersicht über die Kämpfe jener Tage erschien auf die Aufforderung Gieselers hin in dem Werke „Die Unruhen in der Niederländisch-Reformierten Kirche während der Jahre 1833 bis 1839. Aus den Quellen geschöpft und mit Einfügung der vorzüglichsten Aktenstücke dargestellt von X. Herausgegeben von Dr. J. C. L. Gieseler“ (Hamburg 1840). Dieser X war Hofstede de Groot.

Daß er, der Wortführer der Groninger Richtung, auf um so größeren Widerstand stieß, je mehr er sich in der Öffentlichkeit aussprach, ist kein Wunder. Obwohl er die Realität der Heilsthatsachen entschieden festhielt und auf die Person, das Werk und das Leben Christi allen Nachdruck legte, weil er ihn als den Mittelpunkt der Weltgeschichte ansah, so befand er sich doch hinsichtlich sehr charakteristischer Lehrstücke in offenem Streite mit der Lehre der Kirche. Seine Heterodoxie äußerte sich u. a. hierin, daß er die Lehre von der absoluten Inspiration der heiligen Schrift abschwächte, die Gottheit Christi und die schuldtilgende Kraft seines Blutes leugnete und das Dogma von der Trinität verwarf. Es liegt auf der Hand, daß er auch die unbedingte Geltung der kirchlichen Bekenntnisschriften nicht anerkannte und ein warmer Verteidiger der Lehrfreiheit war. Energisch trat

er darum auch dem Proteste entgegen, den sieben angesehene orthodoxe Herren aus dem Haag (s. d. A. Groninger Schule, Bd VII S. 184) 1842 bei der Synode einreichten gegen die Vorlesungen und die Lehre der Groninger Professoren Pareau, de Groot und Muurling, der Nachfolger des 1839 nach Leiden übergesiedelten van Oordt geworden war. Seine bereits genannten „Voorlezingen over de opvoeding des menschdoms" verdanken diesem Streite ihre Entstehung. Wohl trat die Synode auf die Seite de Groots und der Seinen, wohl nahm die Zahl seiner Geistesverwandten unter Pfarrern und Gemeindegliedern stets zu, aber von orthodoxer Seite wurde der Widerstand auch stets größer und der Kampf entschiedener. Der bekannte Dichter Mr. Isaak da Costa griff ihn an mit „Eenige opmerkingen omtrent het onderscheiden karakter der Groninger Godgeleerde School" (in der Zeitschrift „De Vereeniging"), worauf de Groot antwortete in seiner Schrift „De berichten omtrent de Groninger Godgeleerde School van I. da Costa toegelicht" (Gron. 1848). Als er 1851 als Mitglied der Synode im Haag war und dort einmal predigte, wurde er von Groen van Prinsterer deswegen angegriffen, worauf er als Entgegnung in „Een woord aan de Herv. gemeente te's Gravenhage" ('s Gravenh. 1851, 1.—8. Auflage) darlegte, was die Groninger Theologen eigentlich wollten. Und 1866 wurde ihm, obwohl er schon entschieden gegen die „moderne Richtung" Partei genommen hatte, doch der Zutritt zu der allgemeinen Versammlung der Evangelischen Allianz in Amsterdam trotz vorher gegangener Einladung verweigert, weil er nicht orthodox-konfessionell war (vgl. Hofstede de Groot, Iets over de Evangelische Alliantie, Gron. 1866).

Es ist zwar nicht zu verkennen, daß die Groninger Schule der modernen Theologie den Weg gebahnt hat; aber doch hat de Groot sich ihr nicht anschließen können wie seine Geistesverwandten Muurling und Amshoff. Er war eine viel zu mystische Natur, als daß er in ihrem Intellektualismus hätte Frieden finden können. Dem Geiste der Verwirrung, der sie beseelte, widersetzte sich sein Konservatismus auf historischem Gebiete kräftig. Und seine Ehrfurcht vor der heiligen Schrift empörte sich gegen die zerstörende Kritik, wie jene sie in einer oft rohen Weise übte. Vor dem Charakter und der Gelehrsamkeit von Männern wie Kuenen u. a. hatte er große Achtung, aber von ihrer Theologie befürchtete er große Gefahren. Schon früher hatte er den Determinismus des Leidener Professors Scholten, der ihm verderblich erschien für Religion und Sittlichkeit, in seiner „Beantwoording van J. H. Scholten" (Gron. 1859) bekämpft. Sein Urteil über die moderne Theologie, als deren Wortführer Scholten 1864 aufgetreten war, gab er zu erkennen in verschiedenen Zeitschriftartikeln („Waarheid in Liefde" 1860 II, 1862 II, 1864 II, 1866 blz. 210) und in seinen Schriften „Over moderne theologie " (2. Aufl., Gron. 1863) und „De moderne theologie in Nederland, volgens de hoofdwerken harer beroemdste voorstanders" (Gron. 1870; ins Deutsche übersetzt von Dr. W. Krafft, Bonn 1870). Indessen hat de Groot sehen müssen, wie der Einfluß der modernen Richtung zunahm, wie selbst viele seiner Schüler und Geistesverwandten ihn verließen und zu den Modernen übergingen. Das veranlaßte ihn, sich näher an die gemäßigt Orthodoxen anzuschließen und bei kirchlichen Wahlen in seinem Wohnorte an der Seite der Orthodoxen den Modernen gegenüberzutreten. Freilich hatte er selbst auch die Folgen davon zu tragen, als die Orthodoxen in Groningen die Mehrheit gewonnen hatten und ihn aus seiner Stellung als Ältesten der Gemeinde in verletzender Weise entfernten. Aber besonders in den letzten Jahren seines Lebens fühlte er sich immer mehr von den Gemäßigten unter ihnen angezogen, so daß er damals zu Groningen auch regelmäßig der Predigt orthodoxer Pfarrer beiwohnte. Mit Orthodoxen wirkte er auch gerne zusammen, wo auf philantropischem Gebiete etwas zu thun war; und auch da hat er sich zu Groningen sehr verdient gemacht. So hat er als Schulvorsteher viel für die Volksschule gethan. Doch wurde er, da er über die Auslegung und Anwendung des Gesetzes von 1857 anders dachte als die Regierung, vom Minister des Innern im Jahre 1861 vor die Wahl gestellt, entweder selbst seine Entlassung als Schulvorsteher einzureichen oder aber einfach seines Amtes enthoben zu werden. Er zog das erste vor, blieb aber doch, wo er konnte, thätig für Schule und Lehrer. Nach einem Besuche des Diakonissenhauses zu Kaiserswerth stiftete er im Jahre 1845 in Groningen eine gleiche Anstalt für Diakonissen und ein Zufluchtshaus für gefallene Mädchen. Gegen den Mißbrauch des Alkohol kämpfte er mit dem Wort und mit der Feder. Er war ein warmer Beförderer der äußeren Mission und forderte auch durch Schriften zu ihrer Unterstützung auf.

So hat de Groot Jahre hintereinander, mit großer Kraft und Hingebung gearbeitet. Er hatte viele Freunde, aber nicht weniger Gegner. Bei seinen Geistesverwandten steht

sein Name noch hoch in Ehren, und die seiner Richtung nicht zugethan sind, können ihn doch jetzt besser würdigen, als früher seine Gegner es vermochten. Im Verkehr war er schlicht, freundlich und heiter, für seine Schüler und Freunde wirklich ein Freund, ein Mann mit einem Herzen voll uneigennütziger Liebe. Er hatte ein frommes Gemüt, einen festen Glauben an Christum als seinen Herrn und Seligmacher und war von heißer Liebe zu ihm erfüllt; so konnte er in seinem Glauben Kraft finden, auch als schwere Schläge ihn trafen wie der Tod seiner Gattin (1859) und seines einzigen Sohnes Dr. C. P. Hofstede de Groot, der seit 1878 Professor der Theologie in Groningen war und 1885 plötzlich starb. — 1872 mußte er, weil er 70 Jahre alt war, sein Amt niederlegen; so schloß er denn seine akademische Thätigkeit mit einem Rückblick auf „Vijftig jaren in de theologie" (Rede; Gron. 1872) ab. Doch blieb er thätig. Hatte er früher als Professor der Theologie oft den Sitzungen der Synode mit beratender Stimme beigewohnt, so gehörte er nach 1872 Jahre lang dem „provinciaal Kerkbestuur" von Groningen an und war mehre Male als Ältester Mitglied der Synode. Von jetzt an verging kein Jahr, in dem nicht verschiedene Zeitschriftartikel oder kleinere Schriften von seiner Hand erschienen wären. Am 5. Dezember 1886 entschlief er in der frohen Hoffnung des ewigen Lebens. Freunde und Schüler schmückten sein Grab mit einem Denkmal und ehrten ihn dadurch als „einen ausgezeichneten Theologen, einen unermüdlichen Bekenner Christi, einen edlen Menschenfreund, der durch Wort und That für viele ein Segen geworden ist." **S. D. van Veen.**

Hohenaltheim, Synode v. 916. — M. v. Freyberg, Sammlung histor. Schriften und Urkunden IV, Stuttg. 1835, S. 221; MG Leg. II, 1 S. 554; Const. imp. I S. 618; Hefele Conciliengeschichte, 4. Bd, 2. Aufl., Freiburg 1879, S. 580; Dümmler, Geschichte des ostfränk. Reichs 3. Bd, 2. Aufl. Leipzig 1888, S. 605 ff.; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands 3. Bd, Leipz. 1896, S. 13 ff.

Herimann von Reichenau erzählt in seiner Chronik zum Jahre 916: Apud Altheim coram misso apostolico synodus habita. Die Akten dieser Synode sind in einer Münchener, aus Freising kommenden Handschrift des 10. Jahrhunderts erhalten und zuerst von M. v. Freyberg, dann in den MG herausgegeben, s. o. Nach denselben fand die Synode am 20. September des genannten Jahres in der Johanniskirche apud Altheim in pago Retia statt. Altheim ist das jetzige Hohenaltheim, südlich von Nördlingen im Ries. Die Namen der anwesenden Bischöfe sind nicht überliefert; aus c. 30 ergiebt sich nur, daß die sächsischen Bischöfe fehlten. Da die Anwesenden sich als generalis synodus bezeichnen, so wird man annehmen dürfen, daß die Bischöfe der drei übrigen Stämme ziemlich vollzählig erschienen waren. König Konrad nahm nicht Anteil, dagegen fand sich der Bischof Peter von Orte als päpstlicher Legat ein.

Der Zweck der Synode war, wie sich aus den Beschlüssen ergiebt, zum Teil ein politischer. Die Bischöfe traten im Interesse des Königtums gegen die unfügsamen Führer der süddeutschen Stämme auf: die schwäbischen Herren, Erchanger, Berthold, Burghard (s. c. 33) und ihre Genossen, wurden verurteilt: sie sollten die Welt verlassen und behufs beständiger Buße in ein Kloster eintreten (c. 21); Herzog Arnulf von Baiern und sein Bruder Berthold wurden unter Bedrohung mit dem Bann vor eine Synode in Regensburg geladen, um dort gerichtet zu werden (c. 35). Daß auch Sachsen nicht außer Acht gelassen wurde, ergiebt sich aus der Berufung der sächsischrn Bischöfe zu einer neuen Synode nach Mainz (c. 30). Eine Ergänzung dieser Beschlüsse bot die Erklärung über die Verbindlichkeit des Treueides (c. 19 vgl. c. 22 f.) und die feierliche Beschwörung, daß niemand auf den Untergang des Königs sinne (c. 20 vgl. c. 24).

Sodann erstrebte die Synode die Verstärkung der manchfach bedrohten und bedrängten Stellung des Episkopats. Diesem Zweck dienten die, wie zuerst Dümmler nachgewiesen hat, zumeist aus Pseudoisidor entnommenen Verfügungen zum Schutz des Kirchengutes (c. 11 vgl. ep. Anacl. I, 14 S. 73, c. 18, 2. Hälfte), zur Wahrung von Klerikern und Bischöfen gegen Anklage und Verurteilung durch Laien (c. 12 vgl. ep. Anal. I, 15 S. 73, ep. Alex. 1, 7 S. 98; c. 13 vgl. ep. Telesph. 1, 3 S. 111 und ep. Vict. 5 S. 128, seltsam ist Hefeles Bemerkung zu diesem Kap., daß die Synode das alte sardicensische Kirchenrecht im Widerspruch gegen das pseudo-isidorische festhalte; c. 14 vgl. ep. Fab. 2, 20 S. 165 und 3, 28 S. 168. ep. Clem. 1, 31 S. 40; c. 15 vgl. ep. Alex. 1, 8 S. 98; c. 16; c. 17 vgl. ep. Calixti 2, 20 S. 142, c. 18, 1. Hälfte) und zum Schutz des Klerus gegen rechtswidrige Kränkungen (c. 24), ebenso das Einschreiten gegen solche, die einzelne Bischöfe verletzt hatten: gegen Erchanger und seine Genossen wegen

Gefangennahme Salomos III. (c. 11), gegen die Feinde Einhards von Speier wegen Blendung dieses Bischofs (c. 31).

Endlich diente eine Reihe von Beschlüssen der Reform der Kirche, so c. 1 Beobachtung des kirchlichen Rechtes, c. 2 ff. gewissenhafte Amtsführung der Bischöfe, c. 6 ff. und 27 strenge Durchführung der Exkommunikation, c. 26, 28, 32, 33, 38 Disziplin unter Klerus und Laien.

Auf dem politischen Gebiet erreichte die Synode ihren Zweck nicht; denn die Lage blieb für König Konrad nach ihr so ungünstig, wie sie vorher gewesen war. Dagegen ging ein großer Teil ihrer Beschlüsse alsbald in die kirchlichen Rechtssammlungen über: schon Burchard von Worms nahm den Prolog und 14 Kanones in sein Dekret auf, ihm folgten die Verfasser zweier anonymer Sammlungen und Ivo von Chartres (s. die Nachweise Weilands Const. imp. I S. 618 f.). **Hauck.**

Hohenlohe, Fürst Alexander Leopold Franz Emmerich H., katholischer Geistlicher, gest. 1849. – Quellen und Litteratur: H.s Schriften siehe unten; C. G. Scharold, Lebensgeschichte Alexanders F. v. Hohenlohe bis ins J. 1822 (1822); ders., Briefe aus Würzburg (1823); A. v. Feuerbach, Biographischer Nachlaß II, 165 ff; Rheinwald, Repertorium XII, 83; G. M. Pachtler, Biographische Notizen über den Prinzen Alexander zu Hohenlohe, 1850; Seb. Brunner, Aus dem Nachlasse des Fürsten Alexander von Hohenlohe, 1851; C. v. Wurzbach, Biographisches Lexikon des Kaisertums Oesterreich, 19. Teil, Wien 1863; Gieseler, Kirchengeschichte der neuesten Zeit, S. 321; Reusch, Art. Hohenlohe, Alexander, in AdB 12, 683 f.; Stamminger, Art. Hohenlohe, Alexander, in Wetzer und Welte Kirchenlexikon, 2. A. VI (1889) Sp. 163 ff., wo noch citiert ist: G. J. B(arthelme), Jos. Forster, kath. Pfarrer zu Hüttenheim, Regensburg 1886.

Der Fürst Alexander Leopold Franz Emmerich von Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst hat die Versuche der Erhebung der katholischen Kirche Deutschlands nach den Befreiungskriegen unterstützt und ist durch Wunderkuren berühmt geworden. Er war am 17. August 1794 in Kupferzell bei Waldenburg geboren. Sein Vater, der schon im folgenden Jahre starb, war der gemütskranke Erbprinz Karl Albrecht. Seine Mutter war Judith, geb. Freiin von Rewiczky aus Ungarn. Als das 18. Kind dieser Ehe war Alexander geboren und wurde von Geburt an für den Kirchendienst bestimmt. Er sollte wohl seinem Oheim nachfolgen, der Bischof von Augsburg geworden ist. Einer seiner ersten Lehrer war ein Exjesuit, Namens Riel. Seine oft unterbrochene und schon deshalb wenig erfolgreiche wissenschaftliche und insbesondere theologische Bildung hat ihn 1804 in das Theresianum zu Wien, später nach Bern, dann wieder nach Wien in das fürsterzbischöfliche Alumnat, weiter in die Seminarien zu Tyrnau und Ellwangen geführt. Im Jahre 1815 erhielt er die Weihe zum Subdiakonate und wurde Domicellar in Olmütz. Im Jahre 1816 weihte ihn der Bischof von Augsburg zum Priester. In demselben Jahre trat er auch die Reise nach Rom an, welche entscheidend auf ihn gewirkt zu haben scheint. Er verkehrte in Rom sehr viel mit Jesuiten und wurde Mitglied der Herz-Jesu-Sodalität zum heiligen Paulus. Nach Deutschland zurückgekehrt, zeigte er einen großen geistlichen Eifer, mit welchem er sich hervorthat, um an seinen Namen einen neuen Aufschwung der katholischen Kirche zu knüpfen und zu einer hohen Stelle in der Hierarchie zu gelangen. Aus München wandte er sich im Jahre 1819 nach Bamberg. An beiden Orten fand er schnell Beifall und Verehrung beim Volke. In Bamberg scheint der fürstliche Priester den Versuchungen der Ruhmsucht erlegen und zu der Einbildung gekommen zu sein, daß gerade er zur Erhebung und Verherrlichung der katholischen Kirche auserwählt sei. Er versuchte, den protestantischen Schriftsteller Wetzel auf dem Todbette katholisch zu machen. Er erhob seine Stimme in Predigten und in Schriften. Er wandte sich an das Volk und an die höchsten Herren der Erde. Es kamen damals seine Karwochenpredigten, in Nürnberg gehalten, und „Was ist der Zeitgeist?“, eine Adventsrede, heraus. Die letztere war den Kaisern Franz und Alexander gewidmet und empfahl der heiligen Allianz den römischen Christen als den allein treuen Unterthan. Aber der Fürst Hohenlohe richtete sich vor allem im ernstlichsten und zuversichtlichsten Gebete an den Herrn der Kirche im Himmel und nahm die Zuversicht zu seinem priesterlichen Wirken von Gottes Throne mit hinweg. In diese Zeit gehören auch die Schriften: „Der im Geiste der katholischen Kirche betende Christ“ (Bamberg 1819), „Sacerdos catholicus in oratione et contemplatione“ (Bamberg 1821), „Des katholischen Priesters Beruf, Würde und Pflicht“ (Bamberg 1821). Er war in die Stellung eines geistlichen Rates beim Bamberger Vikariate getreten, als er im Jahre 1821 in Würzburg erschien und zunächst als Prediger Aufsehen

erregte. Hier kam er aber auch mit dem ihm schon bekannten fränkischen Bauern Martin Michel aus Unterwittighausen zusammen, der als Wunderdoktor berühmt war und zwar seine Kuren mittels des Gebetes vollzog. Da wurde Fürst Alexander selbst zum Wunderthäter, und während einiger Monate ist er der Ruhm, der Stolz und die Zuflucht der frommen Katholiken Deutschlands gewesen. Er berichtete seine Thaten dem Papste und wünschte sie anerkannt zu sehen als solche, durch welche sich Gott, wie in den Tagen der Apostel, zu seiner Kirche bekenne. Es sind wirklich einige Fälle vorgekommen, in welchen Kranke bei ihm Heilung gefunden haben; hauptsächlich Gelähmte, die er durch sein gewaltiges Wesen zum Gebrauche ihrer Glieder hinriß. Aber in den meisten Fällen war von einem glücklichen Erfolge gar nichts oder doch nichts Dauerndes zu verspüren, und es kamen so viel falsche Nachrichten von glücklichen Kuren in Umlauf, und es wurden daneben so viel schlimme Erfolge konstatiert, daß dem ganzen Unternehmen sehr bald Schranken gesetzt werden mußten. Auch der Papst hielt mit der gewünschten Anerkennung zurück und ermahnte zur Demut. Hohenlohe hatte sich zu hoch verstiegen. Er that nun gut, den Schauplatz seines Wirkens zu verlassen. Er zog sich nach Österreich zurück, versuchte sich noch einmal vergeblich als Zurückführer zur katholischen Kirche im Jahre 1824 (nämlich in Gallneukirchen bei Linz) und wurde dann in dem ferneren Osten seßhaft gemacht. Er erhielt im Jahre 1825 eine Domherrnstelle in Großwardein in Ungarn. Im Jahre 1829 machte man ihn daselbst zum Großpropst und im Jahre 1844 erwies ihm der Papst die Gnade, ihn wenigstens zum Bischof in partibus (nämlich in Sardika) zu machen. Er hatte anfänglich seine Gebetskuren fortzusetzen gesucht, indem er in vorher bestimmten Stunden durch Gebet und Meßopfer auf weit von ihm entfernte Kranke, die von ihm briefliche Hilfe erbeten hatten, zu wirken suchte; mittels gedruckter Formulare gab er Hilfesuchenden Tag und Stunde an, wann er mit ihnen gleichzeitig beten wolle (vgl. den charakteristischen Brief von ihm aus dem Jahre 1834 bei Rheinwald a. a. O.). Später hatte er sich auf asketische Schriften beschränkt und viele gutgemeinte, aber mittelmäßige Bücher geschrieben, deren Titel man in der Real-Encyklopädie für das katholische Deutschland (Bd 5) und im Neuen Nekrolog der Deutschen (27. Jahrgang) nachlesen kann; die bedeutendsten waren: 1822 das Mirakelbüchlein unter dem Titel „Andacht, welche in allerlei Leiden .. heilsamst geübt werden kann; 1836 „Lichtblicke und Erlebnisse aus der Welt und dem Priesterleben“; 1845 „Rundschreiben an die römisch-katholische Geistlichkeit Deutschlands“ (in Hist. pol. Bl. XV, 561). — Die Revolution des Jahres 1848 vertrieb ihn aus Ungarn. Er ging nach Innsbruck zum Kaiser. Im Oktober 1849 kam er nach Wien, begab sich zu seinem für die katholische Kirche gewonnenen Neffen, dem Grafen Fries, nach Vöslau bei Baden, wo auch seine Mutter begraben liegt, und starb hier am 17. November 1849. Nach seinem Tode setzte ein von ihm angeregter junger Geistlicher Jos. Forster von Hüttenheim († 1875) sein Heilwerk fort. **(A. Vogel †) P. Tschackert.**

Hoher Priester. — Baudissin, Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums 1889 passim; Keil, Handbuch der bibl. Archäologie[2] 176 ff.; Benzinger, Hebräische Archäologie 318 f. 413 f. 422 f. 427 f.; Nowack, Lehrbuch d. hebr. Archäologie 2, 106—108. 117 ff.; Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels[4] 146 ff.; Israel. jüdische Geschichte[3] 189 f.; Stade, Geschichte des Volkes Israel[2] 102–105; Dillmann, Commentar zu Lev. c. 8; Delitzsch, Pentateuch-kritische Studien V (ZKWL 1, 223 ff.); Selden, De Successione in pontificatum Ebraeorum, Frankfurt 1673 u. ö.; Schürer, Gesch. d. Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi 2, 166—174 (3. Ausg. 2, 214—224). Die ἀρχιερεῖς im Neuen Test. (St. Kr. 1872, 593 ff.); Willrich, Juden und Griechen vor der Makkab. Erhebung 107 ff.

1. Der Hohe Priester heißt im AT entweder הַכֹּהֵן, „der Priester“ im besonderen Sinne (so bei P, z. B. Lv 4, 6 f.; 13, 2; Nu 3, 6, ferner Neh 13, 4; 1 Chr 16, 39; 24, 6 u. ö.; Sach 6, 13; Sir 50, 1) — oder הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל der große d. h. Oberpriester (Lv 21, 10; Nu 35, 25. 28; Jos 20, 6 bei P; 2 Kg 12, 11; 22, 4. 8; 23, 4 (s. u.); Hag 1, 1; 2, 2; Sach 3, 1. 8; Neh 3, 1. 20; 13, 28; 2 Chr 34, 9) — oder הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ der gesalbte Priester (Lv 4, 3. 5. 16; 6, 15 bei P) — oder endlich [הַ]כֹּהֵן הָרֹאשׁ, der Hauptpriester (2 Kg 25, 18; Esr 7, 5; 2 Chr 19, 11; 24, 11; 26, 20; 31, 10 und wohl auch ursprünglich 2 Sa 15, 27; dagegen nicht bei P), einmal הָרֹאשׁ allein (2 Chr 24, 6).

Die Angaben über das Amt des Hohen Priesters und seine Stellung treffen wir in der priesterlichen Quelle des Pentateuchs mit dem darin aufgenommenen und bearbeiteten Heiligkeitsgesetze, die deshalb zunächst betrachtet werden muß. Nach diesem Codex sind Aharon und seine Söhne (d. h. die Nachkommen der beiden Söhne Aharons Eleasar und

Itamar) die alleinigen Träger des israelitischen Priestertums; aber unter diesen Priestern nimmt Aharon selbst als Hoher Priester eine hervorragende Stellung ein. Selbstverständlich bezieht sich dieses nicht auf Aharon persönlich, sondern bezeichnet ihn typisch als Träger der hohenpriesterlichen Würde, die nach seinem Tode auf einen seiner Söhne übertragen werden soll, Lv 6, 15; 16, 32. Näheres über diese Erbfolge wird nicht angegeben. Aber die uns hier nahe liegende Vermutung, daß das hohepriesterliche Amt ein Prärogativ des erstgeborenen Sohnes war, wird durch die Erzählung Nu 25, 11 ff. bestätigt; hatte dagegen ein H. P. keine Söhne, succedierte wahrscheinlich der zweitälteste Bruder, wie es z. B. in der Makkabäerzeit geschah. Der H. P. führte sein Amt bis zu seinem Tode, was schon daraus hervorgeht, daß es im Gesetze keine höhere Autorität gab, die ihn absetzen konnte; auch heißt es Nu 35, 25. 28, daß der Tod eines H. P. Amnestie für die Todschläger herbeiführte, was natürlich voraussetzt, daß er in seinem Amte starb. Was seine Stellung und Autorität betrifft, so wird er Nu 34, 17 ff. den sonst höchsten Würdenträgern der Israeliten, den Stammfürsten, vorangestellt. Als Fürst wird er bezeichnet durch das Diadem, das er trug, und durch die mehrfach vorkommenden Purpurfarben seines Ornates (s. unten); auch erinnert die bei seinem Tode eintretende Amnestie an das, was sonst beim Tode eines Königs geschieht. Aber seine Autorität hat durchaus keine weltliche Grundlage, sondern ist rein geistiger Natur. Sie besteht darin, daß er Gott gegenüber das Volk, und dem Volke gegenüber Gott vertritt. Als Vertreter des Volkes trägt er die Namen der israelitischen Stämme auf seiner Brust, wenn er in das Heiligtum eintritt (Ex 28, 12. 29); und wenn er sich vergeht, ist es nicht wie bei einem gewöhnlichen Stammfürsten ein persönliches Anliegen, sondern ein verhängnisvolles Ereignis, das Schuld auf das ganze Volk bringen kann (Lv 4, 3 vgl. V. 22). Als Vertreter Gottes verwaltet er das heilige Losorakel, Urim und Tummim, und teilt durch dessen Hilfe dem Volke den göttlichen Willen mit, nach welchem alle Israeliten „aus- und eingehen" d. h. sich unbedingt richten sollen (Nu 27, 20 ff.). Als Oberpriester hat er außerdem einzelne besondere kultische Verrichtungen auszuführen. Am großen Versöhnungstage soll er das jedem anderen Israeliten unzugängliche Allerheiligste betreten, um das Volk, die Priester und das Heiligtum zu entsündigen (Lv c. 16), so daß er im kultischen System ein unentbehrliches Glied bezeichnet, das die gewöhnlichen Priester nicht ersetzen können. Ferner können auch sonst solche Opfer, die dem Volke oder der Priesterschaft, oder dem H. P. selbst Sühne verschaffen sollen, nur von ihm gebracht werden (Lv 4, 3 ff. 13 ff.); ebenso die Opfer nach der Weihe des H. P. und der übrigen Priester (Lv 9, 8 ff. 13 ff.). Auch hat er für sich selbst und die übrigen Priester jeden Morgen und Abend ein Speiseopfer zu bringen, vgl. das freilich etwas unklare Gesetz Lv 6, 12—15. Sonst aber ist über seinen Anteil am Kultus nichts vorgeschrieben, und er steht offenbar in vielen Fällen als gewöhnlicher Priester neben den übrigen. Die naheliegende Vermutung, daß der H. P. besonders an den hohen Festtagen fungierte, wird von Josephus bestätigt und geht auch aus der interessanten Lobrede auf Simon b. Jochanan Sir c. 50 hervor, wo der Verfasser beschreibt, wie der H. P. auf dem Altare steht und die Opferstücke von den übrigen Priestern empfängt.

Die siebentägige Weihe, die Ex c. 28; Lv c. 8 beschrieben wird, umfaßt sowohl die Weihe der gewöhnlichen Priester als die Aharons. Mehrere Einzelheiten sind beiden gemeinsam, z. B. die Waschungen, die Opfer, die Füllung der Hände, das Bestreichen mit Blut; aber Aharon wird doch durch einige besondere Zeremonien vor den anderen ausgezeichnet. Hierher gehört seine Salbung mit dem heiligen Öle, nach welcher er der gesalbte Priester genannt wurde (vgl. die oben angeführten Stellen und ferner Lv 8, 12; 6, 13; 21, 10. 12; Nu 35, 25). Freilich ist an anderen Stellen (Ex 28, 41; 30, 30; 40, 15; Lv 7, 36; 10, 7; Nu 3, 3) die Rede davon, daß die Priester überhaupt gesalbt worden sind; aber in Betracht des stehenden Sprachgebrauches muß diese allgemeine Salbung entweder eine andere, weniger bedeutungsvolle Zeremonie bezeichnen, oder die angeführten Stellen sind spätere, auf einer anderen Theorie beruhende Interpolationen. Ferner unterschied sich die Weihe der H. P. von der der gewöhnlichen Priester durch den Ornat, den er bei seiner Investitur empfing und später beim Gottesdienst benutzte, doch mit Ausnahme des Versöhnungstages, an welchem er weiße Kleider trug. Der hohepriesterliche Anzug, der über den gewöhnlichen Priesterkleidern getragen wurde, bestand aus folgenden Stücken: dem Meʿil, einem ärmellosen Obergewande aus violettem Purpur, dessen unterer Saum mit goldenen Glöckchen und granatäpfelförmigen, aus violettem und rotem Purpur und Karmesin gemachten Quasten besetzt war — dem Ephod, einem aus Goldfäden, violettem und rotem Purpur, Karmesin und Byssus gewirkten Schulterkleide,

woran zwei Onyxsteine mit den eingravierten Namen der Stämme Israels angebracht waren — dem Hošen, einer Brusttasche, die mit 12 Edelsteinen mit den eingravierten Namen der 12 Stämme besetzt war, und in der der H. P. die Urim und Tummim trug — und der Misnephet, einer Tiara, an deren Vorderseite eine Goldplatte mit der Inschrift: dem Jahve heilig, befestigt war (Ex c. 28; Lv c. 8). Da es Mose selbst ist, der diese Weihe vollzieht, ist es nicht deutlich, wie die Weihe der späteren H. P. zu denken ist. Doch weist Lv 21, 10 darauf hin, daß jeder neue H. P. gesalbt werden sollte, was auch durch die starke Betonung der Benennung „der Gesalbte“ Da 9, 25 f. bestätigt wird. Und Ex 25, 29 f. heißt es ausdrücklich, daß das vom Vorgänger benutzte hohepriesterliche Prachtgewand dem neuen H. P. übertragen werden sollte, damit er es bei seiner Salbung anziehe und es die 7 Tage der Weihe trage. Vgl. noch Nu 20, 28 und Ps 133, 2 (wo Duhm freilich das Wort Aharon streichen will).

Der hohen Bedeutung des H. P. entsprachen gesteigerte Reinheitsforderungen, die über das bei den gewöhnlichen Priestern übliche Maß hinausgingen. So durfte er durchaus keinen Toten, nicht einmal die Leichname seiner Eltern, berühren und in Trauerfällen sein Haar nicht ungeordnet oder entblößt tragen oder seine Kleider zerreißen. Seine Frau sollte eine Israelitin sein und zwar eine unberührte Jungfrau, so daß nicht nur die Heirat mit einer Verführten, sondern auch mit einer Witwe oder geschiedenen Frau ihm verboten war (Lv 21, 10—15).

2. In den übrigen Pentateuchquellen ist von einem solchen Kirchenfürsten nirgends die Rede. Die alten jehovistischen Quellen gehen, abgesehen von der Nachricht des Elohisten, daß Eleasar der Nachfolger Aharons als Priester wurde (Jos 24, 33, vgl. Dt 10, 6), überhaupt auf die Organisation des Klerus nicht ein; aber schon der Umstand, daß sie die Exklusivität des allein berechtigten Heiligtums nicht kennen, beweist, daß eine solche Spitze der Priesterschaft als alleinige Vertretung des Volkes ihnen unbekannt sein mußte. Im Deuteronomium (17, 8 ff.) ist bei der Verordnung über die oberste Gerichtsbehörde am Zentralheiligtum neben dem Oberrichter auch von הַכֹּהֵן die Rede, womit wahrscheinlich kein gewöhnlicher Priester, sondern ein Oberpriester gemeint ist (eine Schlußfolgerung, die allerdings ihre Bedeutung verliert, wenn man mit Steuernagel die ganze Stelle als eine Komposition aus verschiedenen Quellen betrachtet). Aber schon diese Koordination der beiden Würdenträger zeigt uns, daß wir uns in einer ganz anderen Sphäre befinden als der spezifisch priesterlichen, wo alle, selbst die sonst am höchsten gestellten Israeliten sich nach dem Urteilsspruche des Hohenpriesters richten sollen.

In dem ganzen kultischen Zukunftsbilde Ez c. 40—48 fehlt merkwürdigerweise der H. P., so häufig der Prophet auch von den Pflichten und Rechten der Priester spricht. Höchstens könnte man in dem הַכֹּהֵן, der an den beiden jährlichen Sühntagen das Heiligtum reinigen soll (45, 19 ff.), wie im Deuteronomium einen Oberpriester am Tempel (den H. P. in nuce, wie Bertholet sich ausdrückt) suchen; aber hätte dieser irgend welche größere Bedeutung gehabt, so hätte der Prophet nach der ganzen Art seiner Darstellung dies gewiß nicht unerwähnt gelassen, und so ist es auch möglich, daß הכהן an dieser Stelle einfach den fungierenden Priester im allgemeinen bedeutet. Außerdem unterscheidet sich die prophetische Darstellung von dem Priestercodex darin, daß Ezechiel einen weltlichen Fürsten hat, dessen Aufgabe freilich wesentlich in der Fürsorge für den öffentlichen Kultus aufgeht.

3. Vergleicht man weiter die Bestimmungen des Priestercodex mit den geschichtlichen und prophetischen Schriften, so ist es unmöglich, in der vorexilischen Zeit das Vorhandensein eines Hohen Priesters im Stile des priesterlichen Gesetzes nachzuweisen. Allerdings finden sich mehrere Stellen, welche das schon durch das Deuteronomium gewonnene Resultat, daß die Tempelpriester in Jerusalem unter einem Oberpriester standen, bestätigen. Gewöhnlich heißt das Oberhaupt הַכֹּהֵן in dem oben erörterten prägnanten Sinne; so Jojada 2 Kg c. 11. 12, Urijja 16, 10 ff. (vgl. Jes 8, 2) und Hilkija c. 22. 23. Daneben kommen an den schon angeführten Stellen die Benennungen הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל (von Jojada und Hilkija) und כֹּהֵן הָרֹאשׁ (von dem bei der Eroberung Jerusalems ermordeten Seraja und wohl auch von Sadok) vor. Viele Neuere wollen diese erweiterten Namen als spätere Interpolationen ansehen, aber, von der Stelle 2 Sa 15, 27 abgesehen, kaum aus wirklich zwingenden Gründen, da die später gebräuchlichen Titel ja dem älteren Sprachgebrauche entlehnt sein können. Weiter bestätigt wird das Vorhandensein eines solchen priesterlichen Hauptes durch den in den späteren vorexilischen Zeiten vorkommenden Titel כֹּהֵן מִשְׁנֶה (Jer 52, 24; 2 Kg 25, 18, vgl. 23, 4, wo wohl auch der Singularis כֹּהֵן zu lesen ist), d. h. ein auf den Oberpriester folgender Priester, der Aufsicht über den Tempel

hatte. Daß aber dieser Oberpriester des vorexilischen Tempels von dem H. P. des Priestercodex gründlich verschieden war, geht schon aus der einfachen Thatsache hervor, daß es unter David und Salomo zwei solche Priester gab, Ebjatar und Sadok, die beide den Titel הַכֹּהֵן trugen, 2 Sa 8, 17; 19, 12; 1 Kg 1, 7 f.; 4, 4. Nach 2 Sa 15, 24 ff. war auch Sadok in Jerusalem thätig, so daß es kaum richtig ist, wenn der spätere Chronist (1 Chr 16, 39) ihn zum Priester in Gibeon macht. Allerdings heißt es 1 Kg 2, 35, daß Salomo den Sadok an die Stelle Ebjatars setzte, nachdem er diesen aus seinem Amte entfernt hatte, wonach man den Eindruck bekommt, daß Ebjatar eine etwas höhere Stellung gehabt hatte als sein Amtsgenosse; aber gerade dieser Umstand, daß der oberste Priester vom Könige abgesetzt wurde, zeigt uns, daß diese Priester nur als Beamte des Fürsten betrachtet wurden, und daß wir uns also in einer ganz anderen Welt als der des Priestercodex befinden. Vergl. hiermit das Verhältnis, in welchem Amasja zu Jerobeam II. (Am 7, 10), Urijja zu Ahaz (2 Kg 16, 10) und Hilkija zu Josija (2 Kg 22, 12) standen. Auch die größeren Heiligtümer der älteren Zeit hatten wohl ihre Oberpriester, wie z. B. Eli in Schilo und Achimelek in Nob; aber hier beweist die Vielheit dieser Heiligtümer, wie oben bei den jehovistischen Quellen, daß von einer Identität mit dem H. P. des Priestercodex keine Rede sein kann.

Dagegen taucht unmittelbar nach dem Exile mit Josua, dem Enkel des ermordeten Oberpriesters Seraja, der H. P. als eine so bedeutungsvolle Gestalt auf, daß wir an das oben nach dem Priestercodex gezeichnete Bild erinnert werden. Besonders wichtig ist die Vision Sach c. 3. Hier wird die Gefahr, die dem kaum geretteten Volke droht, dadurch ausgedrückt, daß der H. P. Josua vom Satan verklagt wird, und seine, durch eine neue Investitur veranschaulichte Freisprechung bildet die Grundlage einer messianischen Verheißung. Auch wird ihm versprochen, daß er, wenn er auf den Wegen des Herrn wandelt, das Haus des Herrn richten (d. h. darin herrschen) und die Vorhöfe des Tempels hüten soll. Allerdings ist die Autorität des H. P. in dieser Zeit noch sehr begrenzt. Bei Haggai wird er als Vertreter des Volkes angeredet, aber nur neben Serubbabel, der überall zuerst genannt wird, und in der Weissagung Sach 6, 13 (nach der sicher ursprünglichen Textform) nimmt der H. P. nur den ersten Platz neben dem gekrönten Davididen ein. In den Berichten Esras und Nehemias wird auf den H. P., der allerdings einer diesen beiden Männern feindlichen Partei angehörte, sehr wenig Rücksicht genommen; wichtige Beschlüsse werden von der Volksversammlung gefaßt, denen der H. P. sich wohl oder übel fügen muß. Aber immerhin ist die Verwandtschaft zwischen der Darstellung Sach c. 3 und den Gedanken des Priestercodex doch so groß, daß beide Erscheinungen auf eine gemeinsame Wurzel zurückzuweisen scheinen. Leider ist nun aber gerade diese erste Entwickelung in Dunkel gehüllt, vor allem weil Ezechiel in diesem Falle nicht wie sonst häufig eine deutliche Vorstufe zum Priestergesetz bildet. Im allgemeinen aber kann man wohl sagen, daß die verschiedenen Erscheinungen mit einer Bewegung zusammenhängen, deren Ziel die Emanzipation der Kirche von dem Staate war. Ezechiel behält die persönliche Konzentration der politischen Macht in einem Fürsten bei, stellt ihn aber in ein dienendes Verhältnis zum Kultus. Der Priestercodex sieht von jeder Organisation der politischen Macht ab und giebt dagegen, vermutlich in Anlehnung an die an Jerusalems Tempel herrschende Ordnung, der Kirche ein persönliches Oberhaupt, das als vollkommenste Verkörperung der priesterlichen Gedanken die höchste Autorität des Volkes bilden soll. Daß man die hohepriesterliche Würde der Linie Eleasar zuerteilte, war wohl einfach die Folge davon, daß der frühere Oberpriester ein Glied der sadokidischen Priesterschaft gewesen war, die ihren Stammbaum von Eleasar ableitete (1 Chr 5, 34). Eine Phase der im Priestercodex zum systematischen Abschluß gebrachten Bewegung haben wir dann in der Stellung, die der H. P. Josua bei Sacharja einnimmt; aber sie wird hier noch von der messianischen Hoffnung, die sich um die Person Serubbabels konzentriert, im Gleichgewicht gehalten.

4. Die zuerst noch bescheidene Autorität des H. P. wuchs in der nachexilischen Zeit allmählich zu einer bedeutenden Höhe. Hierzu trug zunächst die Einführung des Priestergesetzes bei, das den gesalbten H. P. als einzige autoritative Person, wenn auch nur in rein geistigem Sinne, hinstellte. Alle Anhänger der strengen Gesetzeswirkung fühlten sich moralisch verpflichtet, die Autorität des H. P. anzuerkennen, selbst wenn sie nicht immer mit dem Auftreten der einzelnen Priesterfürsten einverstanden waren. Ein charakteristisches Beispiel hiefür haben wir 1 Makk 7, 14, wo die Strengen den Alkimos mit Vertrauen empfangen, weil ein „Priester aus dem Geschlechte Aharons" ihnen kein Unrecht zufügen würde. Auch ist es bezeichnend, daß der Verfasser des Buches Daniel (9, 25 f.) die Zeit zwischen 536

und 171 als die von dem ersten gesalbten Fürsten (Josua) eingeleiteten und durch die Beseitigung des letzten Gesalbten (d. i. wahrscheinlich des letzten legitimen H. P. Jason, der 171 abgesetzt wurde) geschlossenen Periode charakterisiert. Und welche Begeisterung ein das Ideal einigermaßen verwirklichender H. P. bei der strengen Richtung hervorrufen konnte, zeigt die Panegyrik Sir c. 50. Noch mehr aber führten es die äußeren Verhältnisse der nachexilischen Zeit mit sich, daß alles was der jüdischen Kolonie an politischer Macht übrig geblieben war, sich um den H. P. konzentrieren mußte. Von einer Rehabilitierung der alten davidischen Königsmacht konnte keine Rede sein. Serubbabel, der noch dem H. P. vorangestellt wurde, verschwand ohne Nachfolger zu finden, aber der Priesterfürst, der in den Augen der fremden Machthaber ungefährlich war, blieb und wurde auf diese Weise naturgemäß allmählich auch der weltliche Vertreter des Volkes. Das heilige Losorakel, auf welchem nach dem Priestercodex die geistige Autorität des gesalbten Priesters beruhte, existierte, wie es scheint, nicht mehr in der nachexilischen Zeit; aber als Ersatz erhielt der von einem reichen Priesteradel umgebene H. P. eine politische Bedeutung, die natürlich wachsen mußte, je mehr die kleine jüdische Gemeinde an Reichtum und Volksmenge zunahm. Zwar wurde seine Macht etwas begrenzt durch die Ratsversammlung (das Synedrium); aber in der Zeit nach Nehemias bekam der H. P. den Vorsitz im Rate, und da es den Mitgliedern des Tempeladels allmählich gelang, in das Synedrium aufgenommen zu werden, wurde dies geradezu eine wesentliche Stütze seiner politischen Machtstellung. Nach außen hin war er der alleinige Vertreter des Volkes, der mit den fremden Fürsten verhandelte, und dem der kriegerische Schutz der Juden oblag, sodaß Sirach z. B. von dem bewunderten H. P. Simon b. Jochanan sagen kann (50, 4), daß er „für sein Volk den Räuber fürchtete und seine Stadt befestigte.“ Es war deshalb nur eine Konstatierung der faktischen Verhältnisse und keine Neuerung, als der Hasmonäer Aristobulus (104—103) nach dem Vorbilde anderer, z. B. phönizischer Priesterfürsten den Königstitel annahm. Seinen Ornat brauchte er dabei nicht zu ändern, da das Diadem und die Purpurfarben zu dem neuen Titel stimmten, was auch von Philo empfunden worden ist, der von der hohenpriesterlichen Kopfbedeckung als einem Zeichen der königlichen Gewalt spricht (ed. Mangey 1, 562. 2, 152). Wie der Priesteradel unter dem Einflusse der Zeitverhältnisse immer mehr verweltlichte und geneigt wurde, die religiösen Ideale des Volkes seien politischen Interessen zu opfern, ist aus der Vorgeschichte der Makkabäerzeit bekannt. Ohne Zweifel folgten mehrere H. P. dieser Neigung ihrer Standesgenossen. Aber leider wissen wir von den Hohenpriestern der Zeit zwischen dem mit Esra und Nehemias gleichzeitigen Eljaschib und den letzten vormakkabäischen Hohenpriestern Simon b. Jochanan, Jochanan (Onias III) und Jason so gut wie gar nichts, da die Liste Neh 12, 10 f. nur einige Namen enthält und die Berichte des Josephus wenig glaubwürdig sind, zum Teil geradezu auf Mißverständnissen beruhen. Höchst charakteristisch für die Gesinnung der H. P. ist es aber, daß Onias III nach der Beseitigung der legitimen Priesterfürsten in Jerusalem, in Ägypten einen Tempel aufführen ließ, um dort in flagrantem Widerspruch mit dem Gesetze seine Thätigkeit fortzusetzen.

5. Die Übertragung der hohenpriesterlichen Würde auf die Priesterfamilie der Makkabäer im Jahre 153 war an und für sich eine nicht weniger gesetzwidrige Handlung als die Absetzung Jasons zu Gunsten des Menelaus, aber die Dankbarkeit des Volkes für die Heldenthaten der Hasmonäer hielt vorläufig die Opposition der strengeren Richtung zurück. Anders wurde es erst, als die allmählich stattfindende Versöhnung zwischen den neuen Priesterfürsten und dem alten sadducäischen Tempeladel einen unheilbaren Bruch mit den Pharisäern herbeiführte. Der Sturz der Hasmonäer bezeichnete das Ende des Hohenpriestertums im eigentlichen Sinne. Zwar gab es bis zur Zerstörung Jerusalems immer noch Hohepriester, die den Vorsitz im Synedrium führten und bisweilen einen nicht unbedeutenden Einfluß ausübten; aber sie hatten die beiden wesentlichsten Prärogative der hohenpriesterlichen Würde, die Erblichkeit und die Lebenslänglichkeit des Amtes, verloren, und waren deshalb nur ein Schatten dessen, was sie gewesen waren und nach dem Gesetze sein sollten. Herodes d. Gr. und die Römer setzten willkürlich Hohepriester ein und ab, und wenn sie auch in der Regel bei der Besetzung des Amtes einzelne ansehnliche Priestergeschlechter bevorzugten, so wurden doch auch ab und zu ganz unbekannte Männer niederer Herkunft berufen. Charakteristisch für diese späteren Zeiten ist es deshalb, daß es gleichzeitig mehrere Personen gab, die den Titel Hohepriester führten, nämlich nicht nur den wirklich fungierenden H. P., sondern auch diejenigen, die das Amt besessen hatten. An einzelnen Stellen im NT und bei Josephus bezeichnet das Wort außerdem noch ganz allgemein die Mitglieder der bei der Wahl der H. P. bevorzugten Familien.

Als aber Jerusalem mit dem Tempel zerstört wurde, wurden die Hohenpriester für immer unter den Trümmern des Heiligtums begraben und lebten nur noch fort als imaginäre Größen in den juristischen Diskussionen der Schriftgelehrten. **Fr. Buhl.**

Hoher Rat s. Synedrium.

Hohes Lied Salomos. — Reichhaltige Uebersicht der christl. und jüdischen Litteratur in Zöcklers Kommentar S. 16—26. Von den zahlreichen neueren Schriften merken wir an: J. G. Herder, Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande 1778; F. W. C. Umbreit, Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem M., Gött. 1820 2. A. 1828; H. Ewald, Das Hohel. Sal., Gött. 1826, u. in den Dichtern des A. B., 2. A. 1866, I, 65 ff.; II, 333 ff.; vgl. Gesch. Isr.³ III, 493 ff.; J. C. Döpke, Komm zum HL Sal, Leipzig 1829; Rosenmüller, Ueber des HL Sinn und Auslegung in Keil und Tschirners Analecten I, 1830; Bernhard Hirzel, Das Lied der Lieder oder der Sieg der Treue, Zürich 1840; E. J. Magnus, Kritische Bearbeitung des HL Sal., Halle 1842; Friedr. Böttcher, Die ältesten Bühnendichtungen, Leipz. 1850; Franz Delitzsch, Das HL, Leipz. 1851 u. 1875; H. A. Hahn, Das HL von Sal., Breslau 1852; E. W. Hengstenberg, Das HL Salomonis, Berlin 1853; Ferd. Hitzig, Das Hohel., 1855 (im kurzgef. Ex. Hdb.); Chr. D. Ginsburg, The Song of Songs, London 1857; E. Renan, Le cantique des cantiques, Paris 1860; 2. A. 1861; J. Salvador, Hist. des institutions de Moïse et du peuple Hébreu, éd. 3me, Paris 1862, Tome II, p. 181 ff.; W. Telschow, Das HL Sal. als Oratorium, Stettin 1856; O. Zöckler, Das HL Sal. 1868 (in Langes Bibelw.); H. Grätz, Schir ha-Schirim, 1871; Ch. F. Godet, Etudes Bibliques I, 1873, deutsch 1875 (S. 191 ff.); B. Schäfer, das H. L. 1876; S. J. Kämpf, Das HL, Prag 1877, 3. A. 1884; Andr. Rabe, Das B. Ruth und das HL im Urtext, Leipz. 1879; K. Kohler (Rabbiner in Chicago), Das HL, 1878; Th. Geßner, Das HL Sal., Quakenbrück 1881; J. G. Stickel, Das HL, Berlin 1888; S. Öttli, Das Hohelied und die Klagelieder im Kurzgef. Komm. Nördlingen 1889; C. Bruston, La Sulammite, Paris 1891, 2. éd. 1894; derselbe, Le Xme Congrès des Orientalistes et l'Ancien Test., Paris 1895, S. 5 ff.; J. W. Rothstein, Das HL (Vortrag mit Uebersetzung), Halle 1893; Karl Budde, Was ist das HL? Preuß. Jahrbücher Bd 78 (1894) Heft 1; Derselbe, Das HL im Kurzen Handkomm., Freib. 1898; Eugène Réveillaud, Le Sublime Cantique, Paris 1895; C. Siegfried, Prediger und HL. (im Handkomm.) Gött. 1898. Zu einzelnen Abschnitten Hölemann, Die Krone des HL (K. 8) 1856; Schlottmann, Der Brautzug des HL (3, 6—11) ThStK 1867, II, 209 ff. Vgl. auch Salfeld, Das HL Sal. bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters, Berlin 1879; W. Riedel, Die Auslegung des HL in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898; Aug. Wünsche, Bibl. Rabb. der Midrasch Schir ha-Schirim, deutsche Uebersetzung, Leipz. 1880; A. Merx, Die Saadjanische Uebersetzung des HL ins Arabische, Heidelberg 1882. Siehe auch G. Bickell, Carmina V. T. metrice, 1882, und die alttestam. Einleitungen (besonders Reuß und Driver-Rothstein) sowie die bibl. Wörterbücher unter hohes Lied, z. B. Diestel bei Schenkel, Artikel Canticles bei Smith and Fuller, diction. of the Bible und Encycl. Britannica von Robertson Smith. — Freie Dichtungen knüpften ans HL Gust. Jahn, Das HL in Liedern 1848; Jul. Sturm, Zwei Rosen oder das H. L. der Liebe, Leipz. 1854. Dagegen schließt sich an den Text an die metrische Verdeutschung von Heinr. Stadelmann (1870).

Hohes Lied Salomos wird seit Luther jene Rolle (מגלה) genannt, welche im Hebräischen den Titel führt: שיר השירים אשר לשלמה, der in der That das höchste, herrlichste, alle anderen Lieder übertreffende Lied (so richtig der Midrasch) bezeichnet und dem König Salomo dessen Autorschaft zuschreibt. Das Büchlein enthält offenbar Minnegesang, und manche Dunkelheit im ganzen wie im einzelnen würde sich vermutlich aufhellen, wenn diese Dichtungsart der Hebräer, von welcher nur dies eine Stück aus besonderen Gründen im Kanon ist erhalten worden, uns auch aus andern Proben bekannt wäre. Streitig ist dagegen, ob diese Minne irdischerweise zu verstehen oder ob sie nur allegorisches Gewand sei, welches die Bestimmung hätte, tiefere, geistige, himmlische Verhältnisse zugleich zu verhüllen und zu versichtbaren. Die Aufgabe des Erklärers ist es jedenfalls, sich zunächst um das Verständnis des eigentlichen Wortlautes zu bemühen und dann erst zuzusehen, ob er eine tiefere Deutung verlange oder ertrage. Dabei zeigt sich bald, daß nicht, wie man oft gemeint hat, jeder einzelne Ausdruck erst seinem natürlichen Verstand und Zusammenhang entfremdet werden muß, um überhaupt einen Sinn zu geben. Ohne solche künstliche Umdeutungen gestalten sich vorstellbare, lebensfrische Bilder und verbinden sich zu einem einheitlichen, künstlerisch geordneten Gebilde. Wohl haben seit Herder einzelne und gerade manche der neuesten Ausleger den Zusammenhang zwischen den einzelnen Teilen in Abrede gestellt, als läge eine Blumenlese vereinzelter Liebeslieder vor. Allein die Hauptpersonen, soweit sie kenntlich sind, bleiben überall dieselben (der König Salomo, seine Geliebte ländlicher Herkunft, die Töchter Jerusalems). Eigentümlicher Sprachgebrauch herrscht

außerdem von Anfang bis zu Ende. Auch kehren dieselben Redewendungen in leichten Wandlungen immer wieder. Vgl. 2, 7; 3, 5; 8, 4; und 5, 8. — 3, 6; 6, 10; 8, 5. — 2, 17; 4, 6; 8, 14. — 2, 6 und 8, 3. — 1, 2 und 4, 10. — 2, 5 und 5, 8; siehe weitere Anklänge bei Öttli S. 156. Manche Stücke sind sichtlich Parallelen zu einander, z. B. 2, 8 ff.; 3, 1 ff. und 5, 2 ff. Angesichts der vielen unverkennbaren Wechselbeziehungen und Symptome der Einheit, welche das Ganze verbinden (vgl. nur 1, 6 mit 8, 12), wird es für jede Erklärung geradezu zur Probe ihrer Richtigkeit, ob sie alle Teile zu vereinigen weiß.

Da jedoch verschiedene Stimmen abwechselnd in dem Liede laut werden und auch die dabei vorausgesetzten Szenen sich ändern, haben wir es nicht mit einem rein lyrischen Stück zu thun, sondern mit einem Melodram, wozu ja auch in den Psalmen (z. B. Ps 2; 24 u. a.) sich Ansätze finden. Die Haltung bleibt dabei vorwiegend lyrisch; nicht so fast auf die Darstellung einer Handlung als vielmehr auf den Ausdruck der innern Zustände unter wechselnden Umständen ist es abgesehen. Auch ist das Werk schwerlich zur Aufführung auf der Bühne durch Schauspieler bestimmt gewesen; der hebräischen Muse weit angemessener ist die Annahme einer Darstellung für das Ohr durch Einzelstimmen und Chöre. Entscheidend ist aber für das ganze Verständnis die Gestaltung der Szenen, die Feststellung der Personen und die Verteilung des Textes an dieselben, worüber keine ausdrücklichen Angaben sich finden. Neben dem König Salomo steht eine gefeierte Schöne, welche 7, 1 als die Sulammith (הַשּׁוּלַמִּית meist vom Flecken Sulem, jetzt Solam, sonst Sunem, abgeleitet, also: die Sulamäerin wie הַשּׁוּנַמִּית 1 Kg 1, 3) angeredet wird, ein durch hohe Anmut und kindliche Demut in seltenem Grade ausgezeichnetes Mädchen vom Lande. Während aber nach älterer traditioneller Auffassung diese nicht bloß von Salomo gefeiert wird, sondern ebenso begeistert seine Vorzüge preist und ebenso zärtlich seine Zuneigung erwidert, geht die neuere, bis vor kurzem herrschende Ansicht vielmehr dahin, daß sie ihre Liebe einem Dritten bewahre und allen Huldigungen des Königs das Lob eines schlichten Hirten ihrer heimischen Flur entgegensetze, bis endlich der König vor diesem das Feld räume und ihre Treue triumphiere. Diesem Rivalen Salomos seien gewisse Stücke in den Mund zu legen, oder es spreche sie wenigstens die Geliebte, wie sie solche von seiner Stimme zu hören meine. Es leuchtet ein, wie verschieden sich die Gesamtauffassung gestalten muß, ob man in dem Lied ungeteilte Liebesergüsse zweier geistesverwandten Seelen oder den Wettstreit zweier Nebenbuhler findet, in welchem ein schlichter Hirte über den reichsten der Könige den Sieg davontrage.

Diese letztere Ansicht ist von so gewichtigen Autoritäten getragen, daß wir sie in den Hauptzügen näher verfolgen müssen. Nach Ewald, dem im wesentlichen noch Öttli, Bruston, Rothstein u. a. folgen, läßt sich folgende Fabel aus gelegentlichen Mitteilungen des Stückes als Grundlage gewinnen: Auf einem seiner Ausflüge nach dem Norden des Landes war der König mit seinem Gefolge in die Nähe des Fleckens Sulam gekommen, als mehrere aus dem Zuge in einem Nußgarten (6, 11 f.) ein reizendes Mädchen in wonniges Entzücken versunken fanden. Obwohl von den Ihrigen rauh behandelt und zum Hüten eines nahen Weinbergs angehalten (1, 6), zeichnete sie sich durch seltene Anmut aus, sodaß der König sie für seinen Harem zu gewinnen wünschte. Bei ihrem Zusammentreffen daselbst spielt sich die erste Szene ab 1, 1 ff., wobei sich ergiebt, daß sie ihr Herz bereits an einen Hirten (1, 7; 6, 2 u. a.) ihrer Heimat verschenkt hat, dem sie unerschütterlich treu bleibt trotz aller Lockungen des Königs und seiner Umgebung. Dieser Konflikt steigert sich im Laufe des Liedes immer mehr, je eifriger und ungeduldiger der König in seinen Huldigungen wird. Während er sie besingt, antwortet sie mit Anpreisungen ihres Geliebten (דוד) und versinkt dabei in einen Zustand der Liebesekstase, in welchem ein Weib unantastbar gewesen sei (2, 7; 3, 5; vgl. 8, 4). In solcher Erregtheit des Gemüts glaubt sie den Liebsten zu sehen und seine Worte zu vernehmen (2, 8 ff.; 3, 1 ff.; 4, 7 ff.; 5, 2 ff.); sie sucht ihn auch im Traume in den Gassen Jerusalems, bis sie ihn findet. (Statt der Visionen läßt Öttli den Dichter 1, 7 f. 15—17 in Zwischenspielen Szenen aus dem Vorleben der Sulammith vorführen, während 2, 8—17 der Geliebte wirklich draußen stehe, und sie den Zuschauern, die ihn nicht sehen, seine Worte melde.) Seinen Höhepunkt erreicht der Widerstreit, als Salomo, der durchaus ihre Gunst erwerben möchte, zu diesem Zwecke das Größte thut und ihr den Thron anbietet. Als vollberechtigte Königin führt er am Hochzeittage die Sulamäerin in die Hauptstadt ein. Allein auch dieser Versuch schlägt gründlich fehl, indem auch an selbigem Tage ihre Visionen wiederkehren (nach Öttli die Braut den König durch Schweigen abfertigt und sich von 4, 8 an wieder wirklich mit ihrem Geliebten unterhält). Der König nimmt darauf noch

einen letzten Anlauf und versucht sie durch die Gewalt des bezaubernden Wortes zu gewinnen (6, 4 ff.). Allein da ihr Heimweh immer unbezwinglicher wird, verzichtet er hochherzig auf ihren Besitz und läßt sie im Frieden ziehen. Im letzten Akt sehen wir sie, freigeworden, mit ihrem Freunde der Heimat zuwandern, wo der Liebesbund besiegelt wird. Die Moral des Stückes ist 8, 6 f. ausgesprochen: die Liebe ist unbezwinglich, unauslöschlich, mit allem Golde nicht zu kaufen. Die freie, treue Liebe siegt!

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Hypothese, nach welcher die am Schluß gegebene Lehre an einer in dramatischem Fortschritt vorgeführten, vielleicht nicht rein erdichteten Begebenheit aus dem Leben des prachtliebenden Salomo veranschaulicht wäre, viel Gewinnendes hat und manche Anstöße beseitigt. Wie ließe sich die schlichte, leichte, ungezwungene Erscheinung und Haltung des Geliebten als eines Hirten (1, 7; 2, 8 ff.; 5, 2 ff.; 8, 14) denken, wenn dieser nicht eine vom König unterschiedene Person sein sollte? Die am Schlusse so passend ausgesprochene moralische Wahrheit würde das Ganze trotz des heitern Tones seiner Stellung im Kanon nicht eben unwürdig erscheinen lassen, obwohl die Allegorie dabei kaum etwas zu thun fände. Wie das tugendsame Eheweib (Sprüche Sa 31) hätte auch die standhaft treue Braut ihr Ehrendenkmal in der heiligen Schrift. Dennoch erweist sich diese noch immer beliebte Auffassung bei näherer Untersuchung nicht stichfest. Gegen sie entscheidet unseres Erachtens schon folgender Umstand: 3, 6—5, 1 wird die eigentliche königliche Hochzeitfeier beschrieben, welche damit endet, daß der glückliche Bräutigam volle Befriedigung all seines Begehrens erlangt zu haben versichert. Wenn überhaupt diese Hochzeit bei jener Annahme der Mitbewerbung des Schäfers eine hochtragische hätte werden müssen, worauf keine Silbe deutet, indem nicht einmal die hier besonders erwünschte Liebesohnmacht eintritt, so wird durch die letzten Worte der Sulammith (4, 16) der ganze schöne Wahn von der Standhaftigkeit der Hirtenbraut gegen den König entzweigerissen. Gerade bei dieser Partie, wo das Liebesverhältnis in der Hochzeit seine konkreteste Gestalt gewinnt, sind denn auch die Vertreter der Hirtenhypothese ratlos. Ewald läßt 4, 8 ff. plötzlich den Hirten reden, da der König mit den Worten Vs. 6 und 7 abgetreten sei. Da jede Spur dieses Personenwechsels mangelt, sieht er sich veranlaßt, hier zwei Zeilen einzuschalten (Sieh da, mein Lieber, sieh, da kommt er! Horch wie er mir sagt seine Worte!). Abgesehen davon, daß das Abtreten Salomos mit Vs. 6 und 7 geradezu drollig wäre, ist die Zerteilung zwischen zwei Liebhaber, deren jeder als Bräutigam erschiene, hier einfach unmöglich. Wie ungereimt wäre z. B. 5, 1 als Rede des nur in der Phantasie der Braut oder in Wirklichkeit anwesenden Freundes! Hitzig hat an alldem so sehr Anstoß genommen, daß er Salomo gar nicht mit der Heldin des Stückes sich vermählen läßt (welcher ihr Freund nur einzelne Worte Vs. 8. 11 zurufe), sondern mit einer Jerusalemerin; es werde hier die gesetzliche Liebe geschildert, welche auf Heirat auslaufe, im Gegensatz zur kindlich reinen Sulammiths und der sinnlichen unreinen zu einem Kebsweibe (7, 2 ff.). Stickel läßt unvermittelt ein zweites Liebespaar (Hirt und Hirtin) auftreten und Hochzeit halten 4, 7—5, 1. Bei Bruston feiert Salomo 3, 6 ff. mit einer neuen Prinzessin Hochzeit, um alsbald seine Werbungen um die junge Israelitin fortzusetzen! — Entscheidend dünkt uns aber auch 8, 11 f. wo die Sulammith mit Worten, die nicht deutlicher sein könnten, sich selbst, ihre eigene Person (ihren eigenen Weinberg) ganz und voll dem Salomo zuspricht und nur einen bescheidenen Lohn für ihre Hüter, ihre Brüder, ausbedingt, wofür sie sich auf den sonst von Salomo befolgten billigen Brauch beruft. So mannigfach an dieser Stelle erklärt worden ist, um dem klaren Sinn des Wortlautes zu entgehen, so hat sich noch keine andere erträgliche Auslegung gefunden. Daß die Zuwendung eines Vorteils an die Brüder „garstiger Nepotismus“ nach Art von Jes 22, 24 f. wäre (Öttli) vermögen wir nicht einzusehen. Vielmehr beweist die erhöhte Sulammith damit schwesterliche Treue, wenn sie nicht vergißt, den König an eine Schuldigkeit zu mahnen, deren Anerkennung man bei der Heirat einer ehrbaren Jungfrau nicht verweigerte. — Der ganze Pragmatismus, den Ewald aus entlegenen Versen zusammensetzt, erscheint durch diese zu wenig gestützt. 6, 11 ff. soll erst die Entführungsgeschichte erzählt sein, welche die ganze Verwickelung zur Folge hatte. Aber das „Hinabsteigen zum Garten“ ist demselben Ausdruck Vs. 2 zu nahe, als daß man nicht auch dabei an die Umgebung der Königsburg denken sollte, zumal das unmittelbar darauffolgende „Kehre wieder!“ doch wohl auf diese kurze Entfernung sich bezieht. Die Worte הביאני המלך חדריו 1, 4 stehen dem משכני אחריך parallel als hypothetischer Wunschsatz, dagegen als Klage der gefangenen Sulammith sind sie im Kontext nicht zu gebrauchen. Der Kehrvers 2, 7 bedeutet sicher nicht, die Frauen sollen in ihr keine Liebe zu einem andern Manne erregen, bis daß es ihr gefalle (!), sondern, sie sollen

sie ungestört lassen in ihrem wonnigen Liebesgenuß. Dadurch, daß Ewald die Erscheinung des geliebten Schäfers bis zur letzten Szene, wo er nur 8, 13 zu sprechen hat, in Visionen und Träume verlegt, mutet er uns wenigstens nicht zu, das Unmögliche zu schauen, wie andere (am krassesten Böttcher), welche die Liebesszenen des Hirtenpaares unbedenklich in der nächsten Umgebung des Königs, ja vor seinen Augen sich abspielen lassen. Allein abgesehen davon, daß die ehrenvolle Heimholung der Braut 3, 6 ff. mit ihrer Gefangenschaft in Jerusalem nicht stimmt, vernimmt man merkwürdigerweise von ihr durch das ganze Lied nicht einen Laut der Klage über den Zwang ihrer Lage, wie doch unbedingt zu erwarten wäre, vielmehr lauter Liebesergüsse, welche derart sind, daß Salomo sie auf sich beziehen mußte. Auf seine Minnegesänge antwortet sie nicht minder zärtlich (1, 15 ff.; 2, 2 f. u. s. w.), und daß sie ihre Anrede allemal an einen Abwesenden gerichtet habe, käme nach dem Wortlaut, in welchem sie sich ganz dem Rhythmus Salomos anschmiegt, niemandem zu Sinn. Endlich sei erwähnt, daß die stilistischen Gründe, welche man etwa für jene Ansicht geltend macht, höchst subjektiver Natur sind. Wohl geben sich König, Hoffrauen und Winzerin auch durch die äußere Form der Rede zu erkennen; aber daß von dem schwülstig redenden Salomo sich der schlichte Hirte durch die Einfachheit seiner Sprache unterscheide, trifft nicht zu. Wo spräche Salomo „schwülstiger" als der vermeintliche Hirte 4, 14 ff.! Die Bedenken gegen das Schäferdrama scheinen uns nach dem obigen gewichtiger, als die gegen die traditionelle Ansicht von der wechselseitigen Liebe Salomos und der Sulammith erhobenen, auf deren Zusammengehörigkeit sicherlich schon der Name der letzteren anspielt, mag er immerhin vom Flecken Sulem-Sunem abgeleitet sein.

Diese Bedenken gegen die Hirtenhypothese sind denn auch in letzter Zeit wieder besser gewürdigt worden. Nur hat man meist an deren Stelle die schon von Herder, Reuß u. a. vertretene Annahme einer unzusammenhängenden Anthologie von Hochzeitsliedern gesetzt. So Budde, Siegfried u. a., welche in den Mitteilungen J. G. Wetzsteins über die Hochzeitssitten im heutigen Syrien die Lösung des Rätsels finden. Letzterer hat in Bastians Zeitschrift für Ethnologie 1873 einen Aufsatz über „die syrische Dreschtafel" veröffentlicht, von welchem namentlich der Abschnitt S. 287—294 über „die Tafel in der Königswoche" in Betracht kommt. Vgl. auch ZdmG 1868, 105 f. und Wetzsteins Bemerkungen zum HL im Komm. Delitzschs (1875) S. 162 ff. Das uralte Dreschgerät, aus zwei vorn schlittenartig aufwärtsgebogenen Planken bestehend, wird unter anderem in der Hochzeitswoche als Thronsitz aufgeschlagen, auf welchem Bräutigam und Braut, die während der 7 Tage als König und Königin figurieren, ihren Ehrenplatz einnehmen und von wo sie die ihnen zu Ehren aufgeführten Spiele betrachten und die zu ihrem Preis gesungenen Lieder anhören. Unter diesen Liedern darf der wasf nicht fehlen, d. h. die rühmende Schilderung der Schönheit von Braut und Bräutigam, für deren Komposition man den besten Dichter in Anspruch nimmt, dessen man habhaft werden kann. Vor allem der Schwerttanz, den die Braut am Vorabend der Hochzeit singt, mit einem Schwerte den Bräutigam abwehrend, giebt der Gesellschaft Anlaß, ihre Reize zu preisen; am zweiten Tag wird mit mehr Zurückhaltung die vermählte Königin besungen. — Aus diesen Sitten wird nun gefolgert, daß wir es mit einer einfachen bäuerlichen oder bürgerlichen Hochzeit zu thun haben, bei welcher der Bräutigam den König spielt, sogar den reichen König Salomo, der aber nur an wenigen Stellen vorkomme. Ebenso erscheine die Sulammith nur einmal 7, 1 und heiße so mit Anspielung auf Abisag von Sunem, welche die schönste in Israel war (1 Kg 1, 3), also so viel als „schönste in Isr." Vgl. schon Klostermann zu d. St. und Geschichte S. 173. Den Schwerttanz der Braut, bezw. den dazu gehörigen wasf haben wir 7, 2 ff.; er sollte freilich am Anfang stehen; der am zweiten Tag gesungene „maßvollere" wasf auf die Ehefrau steht 4, 1—6, der auf den jungen Ehemann K. 5. Das Ganze ist ein Bündel von Liedern, die keinen andern Zusammenhang unter sich haben, als daß sie die eheliche Liebe besingen, auch sind sie in Unordnung geraten. Budde unterscheidet nicht weniger als 23 solche Lieder oder Fragmente von Liedern, während Siegfried deren nur 10 findet.

Auch mit dieser Erklärung scheint uns das letzte Wort nicht gesprochen. Daß die Einheitlichkeit des Ganzen sich stark aufdrängt, wurde am Eingang bemerkt. Die Form der Dichtung ist durchweg fein und zart und läßt die Leistungen der syrischen Dreschtafeldichter weit hinter sich zurück. Mit dieser Feinheit kontrastiert die einfache Ländlichkeit der Szenerie mancher Stücke. Der letztern wird man nicht gerecht mit der Behauptung, die „Töchter Jerusalems" seien die weibliche Hochzeitgesellschaft, die so heiße, weil die Hochzeit gerade in Jerusalem spiele. Der Gegensatz zwischen den Städterinnen oder Hofdamen

und der Hirtin ist schon K. 1 nicht zu verkennen. Er kommt andererseits darin zum Vorschein, daß die Gefeierte ihren Geliebten als [illegible] preist (5, 10; vgl. Vs. 14), was nach Klagel. 4, 7 ihm fürstlichen Stand zuschreibt, während sie selbst nach 1, 5f. die Spuren ländlicher Herkunft nicht verleugnen kann. Als „Königin" erscheint sie nirgends, was doch bei der Dreschtafel zu verlangen wäre. Daß die von Wetzstein bekannt gemachten Hochzeitsbräuche und -Lieder für die Erklärung des HL von großer Wichtigkeit sind, hat schon Franz Delitzsch richtig erkannt. Er sah in 7, 2ff. die Schilderung der Tanzenden (vom Schwert ist übrigens hier keine Rede!), und daß die hebräische Hochzeit 7 Tage dauerte, so daß verschiedene Festakte Raum fanden, die ohne ein streng einheitliches Drama auszumachen, das Spiel der Minne, ihr gegenseitiges Suchen und Finden zu seliger Gemeinschaft, immer wieder vorführten, haben wir schon in Auflage 2 dieser Encyklopädie erinnert. Wir können es uns gefallen lassen, wenn Budde sagt: „Wir besitzen im HL gleichsam das Textbuch einer palästinisch-israelitischen Hochzeit" Aber dieses Textbuch ist nicht eine Sammlung von Hirten- und Bauernliedern, obwohl die schönsten volkstümlichen Liedweisen darin aufgenommen sind, sondern ein Kunstgedicht, vielleicht zur Aufführung an einer bestimmten Hochzeit entworfen, wobei man wohl im Bräutigam den König Salomo, in der Braut seine geliebte Sulamäerin schauen sollte. Denn die Verbindung dieser beiden wird hier nach unserer Meinung dargestellt, wie Delitzsch und Zöckler im wesentlichen richtig angenommen haben. Der reiche mächtige König läßt sich hier herab, eine schlichte Tochter seines Volkes zu lieben und giebt ihr den Preis vor aller Liebe, welche sein Hof und Harem ihm boten (die von Budde vorgeschlagene Einschiebung [illegible] statt [illegible] in 6, 8 müssen wir ablehnen). Denn sie liebt in ihm nicht den König und sucht nicht Sinnenlust und Genuß des Reichtums, sondern möchte nur in trauter Herzensgemeinschaft mit ihm stehen, als wäre er ihr Bruder und Freund vom Stamme der Hirten wie sie selbst. Solche Liebe ist um kein Geld zu kaufen und stark wie der Tod. Ist die ländliche Umgebung (vgl. z. B. 6, 2f.) mehr dichterischer Schmuck als getreue Darstellung der Verhältnisse des liebenden Paares, dann läßt sich auch 4, 8 verstehen und man braucht nicht mit Budde, Siegfried hier zu einer seltsamen Glosse Zuflucht zu nehmen. Ähnlich verhält sichs mit Partien wie 2, 8—3, 5; 5, 2—8; 6, 2 u. ö.; ebenso mit dem anmutigen Schluß 8, 13f., den einige Kritiker unbedacht wegschaffen möchten.

Wie wir das Lied zu verstehen haben, belehrt uns der letzte Akt selber. Es ist die bräutliche Liebe mit ihrem Sehnen und Hoffen, ihrem Suchen und Finden, ihren Enttäuschungen und Überraschungen, mit ihrer seligen Hingebung und Selbstentsagung, die keusche Minne, welche als Gottesflamme nichts unreines duldet und durch ihre Macht alle Kluft der Erde überwindet, was uns hier in seltener Vollendung an den beiden edelsten Vertretern, die ein Dichter finden konnte, dargestellt wird. Dieser Gegenstand ist an sich der Bibel nicht unwürdig, zumal der deutliche Gege[illegible]r bloß sinnlichen, unechten Liebe (6, 8f.; 8, 8ff.) dem Gedicht eine ethische Wirk[illegible]g [illegible]t. Eine gekünstelte Allegorie, welche die lebendige Frische des Ganzen zerstören mü[illegible]chen wir also nicht zu suchen. Wäre es nicht etwas Hohes und Geheimnisvolles [illegible] Liebe der Braut zu ihrem Bräutigam, so könnte sie nicht anderswo in der heil. Schrift als Abbild des heiligsten Verhältnisses verwendet werden. Aber allerdings zum kanonischen Liede der Lieder wird dieses Lied erst, wenn man die eigentümliche Würde des Königs erwägt, von dem es handelt. Salomo war schon für das Bewußtsein seiner Zeit wie David der Gesalbte des Herrn, der Messias, der dem Volke gegenüber den unsichtbaren höchsten König vertrat (Ps 2, 7; 72; 45, 7f.; 110, 1). Wenn nun ein solcher König, wie unser Dichter, einer Ueberlieferung folgend, es darstellte, reinere, heiligere Liebe suchend, als er sie in seinem Hofstate fand, sich herabließ, eine schlichte Tochter aus dem Volke zur höchsten Ehre zu erheben, weil sie ihm die weibliche Liebe in vollkommener Reinheit bot, so war das ähnlich wie jene Hochzeit des Messias, die Psalm 45 besingt, ein Höhepunkt des sichtbaren Gottesreiches, der von der Nachwelt um so mehr empfunden werden mußte, je mehr man von den Propheten gelernt hatte, die Herrlichkeit jener ersten Königszeit in verklärter Weise wieder in der Zukunft zu erwarten und auf einen neuen Liebesbund des Herrn mit seinem Volke zu hoffen.

Unschwer konnte sich dann auch die Vorstellung bilden, Salomo selber sei der Verfasser dieses von ihm handelnden Liedes. Noch neuere haben dafür angeführt den Bilderreichtum des Liedes, der namentlich auch aus der Pflanzenwelt geschöpft ist (1 Kg 5, 13), die geographischen Beziehungen aus dem ganzen salomonischen Reiche vom Libanon bis nach Engedi, die königlichen Liebhabereien (Rosse, Gärten, Bauten), die Berührungen mit

Pſ 72 u. a., was trefflich zu Salomo, dem Dichter von 1005 Liedern (1 Kg 5, 12) paſſe. Allein die im Liede geſchilderte Perſon und Herrlichkeit Salomos iſt vom Dichter ſichtlich mit dem Intereſſe des Künſtlers vorgeführt; ſie ſteht ihm zeitlich nicht allzunahe. Um ſo ungehemmter war er in der Benützung der Perſon der Sulamäerin, von welcher eine Volksſage mehr erzählen mochte, als unſer kanoniſches Königsbuch berichtet. Die Sprache hat eigentümlichen Charakter, das kleine Stück enthält 50—60 Hapaxlegomena; wenn vorexiliſch, ſo muß es nordpaläſtiniſchen Urſprungs ſein; braucht es doch für אֲשֶׁר־ konſtant שֶׁ· oder שֶׁל was freilich ſchon in ſehr alten Stücken vorkommt, aber auf nördliche Volksſprache deutet. In ſpät nachexiliſcher Zeit wurde es allgemeiner gebraucht und in dieſe ſchieben die meiſten Neuern, Grätz folgend, das Lied hinab: אפריון 3, 9 ſei das griech. *φορεῖον*; ſiehe aber Sayce, Higher Critism[5] S. 491 f. wonach dafür auch ein aſſyriſches aparnê in Betracht kommt; פרדס 4, 13 als perſiſches Wort gehöre wie Prd 2, 5 dem jüngſten bibliſchen Schrifttum an u. ſ. f. Weniger Beifall hat Grätz mit der Behauptung gefunden, daß das Lied nicht nur Kenntnis griechiſcher Sitten verrate, ſondern geradezu von griechiſchen Idyllendichtern (Theokrit) abhängig ſei. An vorexiliſcher Abfaſſung hält Öttli feſt; Ed. König und Strack denken an die Zeit um 500; dagegen gehen in die mazedoniſch-griechiſche hinab Stade, Kautzſch, Cornill, Budde, Siegfried (3., eher 2. Jahrhundert) u. a. Es läßt ſich nicht leugnen, daß bei vorexiliſcher Abfaſſung die allegoriſche Umdeutung und Aufnahme in den Kanon weit leichter denkbar wären als bei ſo junger Herkunft. Bei der Hirtenhypotheſe zumal hätte ja das Verſtändnis des Gedichtes erſt gänzlich verloren gehen müſſen, ehe man dieſes antiſalomoniſche Tendenzſtück der Ephraimiten in den judäiſchen Kanon aufnehmen und ihm gar Salomo zum Verfaſſer hätte geben können. Aber auch bei der Dreſchtafel-Hypotheſe iſt die hohe Auszeichnung des Liedes und ſeine geiſtliche Deutung um ſo ſchwerer zu erklären, je weiter man ſeine Entſtehung hinabrückt. Wie kommts, daß die Schriftgelehrten auf einmal dieſe Lieder nicht mehr kannten, die angeblich ungefähr bei jeder paläſtiniſchen Hochzeit geſungen wurden, und das Königsſpiel ſo gründlich mißverſtanden, das doch bis auf unſere Zeit ſtets landesüblich geweſen ſein ſoll? Bei unſerer Erklärung dagegen machte das Lied von vornherein höhere Anſprüche und iſt die Frage nach der Entſtehungszeit für das Verſtändnis eine untergeordnete.

Über die weitere Geſchichte des HL müſſen wir uns kurz faſſen. Aboth de Rabbi Nathan c. 1 berichtet, die BB. Miſchle, Schir-ha-Schirim und Kohelet ſeien anfangs apokryphiſch gehalten worden, weil ſie weltliche Poeſien enthielten, bis die Männer der großen Synagoge ſie auslegten, d. h. einen tieferen Sinn darin nachwieſen. Doch iſt dieſe ſpäte nachtalmudiſche Notiz ohne Gewicht. Aus der oben angegebenen, hiſtoriſch nicht unbegründeten meſſianiſchen Auffaſſung entwickelte ſich aber leicht eine allegoriſche Erklärung, welche den Sinn des Liedes dem natürlichen Zuſammenhang entfremdete und in eine höhere geiſtliche Sphäre verlegte, indem der Wortlaut nur als künſtliche Hülle betrachtet und Zug für Zug einer verborgenen Wahrheit entbunden wurde. Um ſo höher ſtieg die Ehrfurcht vor dieſem geheimnisvollen Buche. Es galt den talmudiſchen Juden, ſo dem Rabbi Akiba (geſt. 135 n. Chr.), der den Ausſpruch that, die ganze Welt ſei nicht ſo viel wert, als der Tag, wo das Lied der Lieder Iſrael geſchenkt wurde (nach b. Jadajim III, 5), als das heiligſte des Kanons. Sie geſtatteten nach dem Zeugnis des Origenes und Hieronymus nicht, es vor dem 30. Lebensjahr zu leſen (wie auch die Schöpfungsgeſchichte und das Buch Ezechiel). Für das HL empfahl ſich dieſe Verordnung umſomehr, da es ſinnlich mißverſtanden werden konnte, wie denn aus dieſem Grunde noch im 2. Jahrhundert einzelne jüdiſche Gelehrte ſeine Heiligkeit beſtritten (Fürſt, Der Kanon des AT nach den Überl. im Talmud und Midraſch, S. 84), obwohl zum mindeſten ſeit der Synode von Jamnia (90—100 n. Chr.) im allgemeinen der Satz feſtſtand, daß das Buch die Hände verunreinige, d. h. heilig, kanoniſch ſei und auch jene Synode damit nichts neues aufgeſtellt, ſondern das Überlieferte gewiſſen Angriffen gegenüber ſanktioniert hatte. — Daß der Verfaſſer der „Wei Sa“ im HL die Liebe Salomos zur göttlichen Weisheit dargeſtellt fand, läßt ſich aus 8, 2 nicht ſicher erweiſen. Eine andere Deutung wurde in der ſynagogalen Tradition herrſchend: das Verhältnis Gottes zu Iſrael werde im HL geſchildert und zwar ſo, daß es den Verlauf der ganzen theokratiſchen Geſchichte bis ins einzelne abſpiegle. So der für die Folgezeit maßgebende, freilich ſelber nachtalmudiſche Targum, der die Schickſale Iſraels vom Auszug aus Ägypten bis zur ſchließlichen Erlöſung aus der Gewalt der Weltreiche darin niedergelegt findet, ihm nach die Rabbinen, beſonders Raſchi und Ibn Esra (in ihren Kommentaren), von denen der letztere die Handlung des HL ſchon mit Abraham beginnen läßt. Maimonides dagegen (im Moreh Ne-

vochim) geht von dieser historisch-allegorischen zur mystisch-allegorischen über, indem er den fortlaufenden Faden preisgebend, mehr aus einzelnen Stellen Lichtblicke in das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen zu gewinnen sucht. — In der christlichen Kirche wurde die allegorische Erklärung des Origenes maßgebend, welcher in seinem (größtenteils verlorenen) Kommentar die Braut auf die nach der Vereinigung mit dem Herrn verlangende Gemeinde oder auch Christenseele bezog. Die morgenländischen und abendländischen Kirchenväter folgten ihm darin. Vereinsamt steht Theodor von Mopsueste mit seiner Annahme eines irdischen Liebesliedes, welche ihm (553) das Anathema der Kirche zuzog. Im Mittelalter verbleibt es durchaus bei der allegorischen Erklärung, und zwar vorwiegend von der unio mystica zwischen Christus und der einzelnen Seele, deren verschiedene Stufen in dem Liede gefunden werden; so in den berühmten 86 Reden Bernhards von Clairvaux (nur bis 3, 1 reichend). Seit der Reformation machte diese poetische Auffassung einer mehr verstandesmäßigen Platz. Luther selbst findet in dem Liede einen Lobgesang, „darinnen Salomo Gott lobet für den Gehorsam als für eine Gottesgabe; denn wo Gott nicht haushält und selbst regieret, da ist in keinem Stande weder Gehorsam noch Friede; wo aber Gehorsam und gut Regiment ist, da wohnet Gott und küsset und herzet seine liebe Braut mit seinem Worte, das ist seines Mundes Kuß" Diese soziale Auslegung, welche vom Theuerdank beeinflußt ist, hat jedoch keine Verbreitung gefunden. Die reformierte Kirche schloß sich an die Weise der alten Synagoge an und fand den Gang der Kirchengeschichte in dem Liede prophetisch abgebildet, so Coccejus, aber schon Nicolaus de Lyra. Vereinzelt ist im 16. Jahrhundert die Polemik Seb. Castellios gegen die kanonische Würde des HL. Vgl. darüber E. Stähelin, Calvin I, 377 f. Später hat auch Grotius ein Liebesspiel zwischen Salomo und der ägyptischen Königstochter, seiner Gemahlin, darin gesehen, wobei er immerhin für einen allegorischen oder typischen Sinn noch Raum lassen will. Erotisch faßten es auch R. Simon und Clericus. J. D. Michaelis in den Anmerkungen zu Lowth, De sacra poesi Hebraeorum (1758) versteht es gleichfalls als Liebeslied und zwar von schon Verehelichten. Epochemachend war der ob auch geschmacklose Versuch J. C. Jakobis (1771; ähnlich Ammon 1780) eine Anpreisung der ehelichen Treue darin zu erkennen, indem er eine ihrem Manne an den Hof Entführte den Lockungen Salomos standhaft widerstehen läßt. Ungefähr gleichzeitig erschien J. G. Herders Schrift (s. o.), worin die natürliche Schönheit des Liedes wieder zu Ehren gebracht wurde. Einen Kranz von sittlich unschuldigen, paradiesesduftigen Liebesliedern sah er darin und wehrte dem grob sinnlichen Unverstand wie dem übertrieben geistlichen Mißverstand. Der Streit bewegte sich weiterhin namentlich um die Einheit, welche nach Herder von Eichhorn, Döpke, Magnus u. a. in Abrede gestellt wurde, während Umbreit, Ewald, Köster, Hirzel, Böttcher, E. Meier, Hitzig, Renan u. a. für die Einheit und den dramatischen Gang des Ganzen in die Schranken traten und zugleich der Entführungshypothese (doch mit dem Unterschied, daß die Entführte nur eine Verliebte, höchstens Verlobte sei) in der wissenschaftlichen Litteratur das Übergewicht verschafften. In geistvoller Weise, aber allzu künstlich hat Godet die Allegorie mit der Ewaldschen Auslegung verbunden. Doch auch Verfechter der Allegorie auf hergebrachter Grundlage traten auf in Rosenmüller (1830), O. v. Gerlach, H. A. Hahn, Keil, Hengstenberg, B. Schäfer u. a. Nach beiden Seiten hin hat Delitzsch schon 1851 den Bann gebrochen, indem er als den grammatisch-historischen Sinn des einheitlichen Ganzen die Liebe Salomos und der Sulammith erkannte, diese Liebe aber nach der geheimnisvollen ethischen Tiefe und typischen Bedeutung auffassen hieß, welche auch dem ehelichen Bunde eigen ist. „Die Idee der Ehe ist die Idee des HL. Das Mysterium der Ehe ist das Mysterium des HL." Ihm folgte im wesentlichen Zöckler. Auch die obige Darlegung führt zu demselben Ergebnis. Nur möchten wir betonen, daß nicht die Ehe als dauernder Bund und Stand Gegenstand des Liedes ist, sondern die bräutliche, hochzeitliche Liebe, welche in der ehelichen Vereinigung ihren Höhe- und Zielpunkt findet. Auch 5, 2 ff. folgen nicht Szenen aus dem nachhochzeitlichen Eheleben (vorübergehende Trübungen desselben u. s. w.), sondern das Werben um die Liebe, das Suchen der Minne wird aufs neue dargestellt, bis im letzten Akt der Bund endgiltig besiegelt wird. Die letzten Szenen lassen keinen Zweifel darüber, daß sie noch mit dem Abschluß des Trauungsbundes in naher Beziehung stehen. — An diese Hauptidee der nach voller seliger Vereinigung mit dem Geliebten verlangenden und ringenden Liebe hat man sich auch zu halten, wenn man von der neutestamentlichen Erkenntnis ausgehend, die christliche Sehnsucht und Liebesmühe in die Form des Hohenliedes kleiden will, was nicht Sache des Auslegers sondern des christlichen Dichters ist. So gewiß der Messias der davidisch-salomonischen Zeit ein ob auch nicht bewußter, doch gottgewollter

Typus des wahren Messias und das Verhältnis der Braut zum Bräutigam ein solcher auf das Verhältnis der Gemeinde zu Christo ist, hat dieses Bestreben seine innere Berechtigung. Doch darf man dabei den Einzelheiten des Liedes, die nicht auf diese höhere Deutung berechnet sind, nicht Gewalt anthun, noch auch vergessen, daß solche göttliche Minne geweihten Sinn beim Sänger und auch bei den Hörern erfordert. Das „Lied der Lieder" gehört nicht mehr in den Vorhof, sondern hinter den Vorhang des Allerheiligsten.

v. Orelli.

Hohlbach, P. H. Th., Baron s. Deismus Bd IV S. 554, 47 ff.

Holland, Kirchliche Statistik. — Quellen: M. W. L. van Alphen, Nieuw Kerkelijk Handboek, jaargangen 1878—1899; Uitkomsten der Zevende tienjaarlijksche Volkstelling in het Koninkrijk der Nederlanden. 's Gravenhage 1891—1893; Dr. J. H. Gunning J. H. z., Het Protestantsche Nederland onzer dagen, uit een kerkelijk-godsdienstig oogpunt beschouwd en historisch toegelicht, Groningen, Wolters 1889.

Für die kirchliche Statistik des an kirchlichen Denominationen überreichen Königreiches der Niederlande findet man die unentbehrlichen Angaben in den „Auskünften der zehnjährigen Volkszählungen" Diese Volkszählungen werden seit dem Jahre 1829, am Ende jedes Dezenniums — in den letzten Dezennien am 31. Dezember — vom Staate veranlaßt. Wiewohl also am 1. Januar 1899 sich die Zahl der Einwohner Hollands auf 5 084 976 belief, beruht die hier gegebene statistische Übersicht (1. August 1899 abgeschlossen) auf dem Resultat der letzten zehnjährigen Volkszählung, in d. J. 1891 und 1892 veröffentlicht, als Holland 4 511 415 Einwohner zählte.

Vor dem Jahre 1829 fehlen die Angaben für eine genaue kirchliche Statistik von Holland. Im Jahre 1623 schätzte der apostolische Vikar die Anzahl der Römisch-Katholischen in Holland auf 400 000; im Jahre 1701 berechnete Codde ihre Zahl auf 333 000, doch sind beide Angaben zu global, um eine genaue Statistik darauf zu bauen.

In dem Jahre 1810 gab Kaiser Napoleon, der sich sehr für die Statistik interessierte, Gogel und d'Alphonse den Auftrag, einen Bericht über die Beschaffenheit des von ihm Frankreich zugefügten Holland zu verfassen. Demzufolge wurde ein ausführlicher Rapport über das Jahr 1810 eingereicht und dem französischen Minister des Innern durch den Baron d'Alphonse, Intendant des Innern in Holland, vorgelegt. In diesem Rapport wurden auch die kirchlichen Angelegenheiten Hollands behandelt. Da die Grenzen Hollands nicht ganz dieselben waren als die jetzigen, da die fast ganz römisch-katholische Provinz Limburg fehlte, und die Remonstranten z. B. nicht besonders gezählt wurden, bildet auch dieser Rapport keinen festen Ausgangspunkt für Vergleichung. Diesem Rapport entlehnen wir folgende Mitteilungen:

Total der Bevölkerung: 1 727 918.

Von diesen:

	Reform.	Luth.	Taufgef.	Röm.-Kath.	Juden
	1 128 804	156 119	31 158	374 856	36 981
Also prozentmäßig berechnet:					
	65.3%	9%	1.9%	21.7%	2.1%.
Dienstthuende Geistliche:					
	1360	193	160	408.	

Für diese Geistlichen vom Staate bezahlte Besoldung:
1 635 628 frs.   16 985 frs.   14 280 frs.

Für den Kultus vom Staate bezahlt:
3 202 235 frs.   361 001 frs.   476 069 frs.

Für den Kultus aus kirchlichen Privatfonden bezahlt:
von den Protestanten: 428 298 frs.,
von den Katholiken: 193 321 frs.

Die Volkszählungen von 1829 und 1839 hatten, in Bezug auf die Religion, nur die Rubriken Protestanten, Katholiken und Juden, während diejenigen, die sich unter keiner von jenen Rubriken angegeben hatten, in Bezug auf ihr Glaubensbekenntnis zusammengefaßt wurden unter die Benennung unbekannt. Bei den späteren Volkszählungen wurde immer mehr die Angehörigkeit zu verschiedenen auch kleineren Kirchengenossenschaften ins Auge gefaßt. Allmählich wurde also die Benennung unbekannt die Bezeichnung derer, die als keiner Kirchengenossenschaft angehörend angesehen zu werden wünschten, und so nennen sie auch die Volkszählungen von 1879 und 1898.

Die Zahl der als unbekannt Vermeldeten betrug auf je 10000 Einwohner:

1829,	1839,	1849,	1859,	1869,
12	11	5	12	15.

War in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts die Anzahl derer, die sich keiner Kirchengenossenschaft angehörig erkannten, gering, so veränderte sich dieses Verhältnis später bedeutend. Dies hing wohl zusammen mit dem wachsenden Zuzug nach den größeren Städten, wo keine verhältnismäßige Zunahme kirchlicher Prediger und Vorsteher stattfand und wo die kirchliche Einwirkung abnahm. Im allgemeinen sind es die größern Städte, wo sich die keiner Kirchengenossenschaft Angehörenden befinden. Während die ganze Bevölkerung des Landes von 1829 bis 1879 mit 72% zunahm, belief sich die Vermehrung der Einwohner in den so eben genannten Jahren z. B. in Haag auf 174%, in Rotterdam auf 179%, in Arnheim sogar auf 243%.

Die Volkszählung von 1889 gab für die Glaubensbekenntnisse die folgende Statistik:

I. Protestanten: Von diesen:		2713887
a) Niederländische Reformierte (Hervormden):		2205641
und zwar: Niederdeutsche	2194649	
Glieder der französischen oder wallonischen Gemeinden	10299	
Presbyterianer	596	
Schotten	100	
b) Glieder der Reformierten (Gereformeerde) Kirchen:		370268
und zwar: Christliche Reformierte (Gereformeerden)	189251	
Niederdeutsche Reformierte (Doleerenden)	181017	
c) Lutherische:		83929
und zwar: Evangelisch-Lutherische	63703	
Wiederhergestellt-Evangelisch-Lutherische oder Altlutherische	20226	
d) Taufgesinnte oder Mennoniten:		53572
e) Remonstranten:		14889
f) entweder gehörend zu ausländischen protestantischen Kirchen, oder zu Kirchen von weniger fester Formation,		15975
als: Deutsch-Evangelische, Anglikaner, Herrnhuter oder Glieder der Evangelischen (Moravische) Brüdergemeinden, Irvingianer oder Glieder der apostolischen Gemeinden, Darbysten oder Plymouthbrüder, Baptisten, Siebentags-Baptisten, Glieder des Bundes Freier Christlicher Gemeinden, Glieder der Evangelischen Freien Gemeinde, Glieder der Freien Evangelischen Gemeinde, Glieder der Missionsgemeinde, Glieder der Niederländischen Reformierten Missionsgemeinde, Altreformierte, Glieder der Ledeboerianischen Gemeinden, Glieder der Reformierten Gemeinden unter dem Kreuze, Glieder der Abgeschiedenen Reformierten Gemeinde, Glieder der Freien Protestantischen Gemeinde.		
II. Katholiken:		1604169
Von diesen: a) Römisch-Katholische	1596482	
b) Glieder der Altbischöflichen Kleresei	7687	
III. Juden:		97324
Von diesen: a) Niederländische oder Deutsche Juden:	92254	
b) Portugiesische Juden:	5078	
IV Zu keiner Genossenschaft Gehörende:		66085

Für die Zahlenverhältnisse ergeben die Volkszählungen die folgenden Resultate:
Auf je 10000 Einwohner:

im Jahre	Protest.	Kathol.	Juden	Zu keiner Kirchengenossenschaft Gehörende:
1829	5911	3899	178	
1839	5958	3848	183	
1849	5969	3831	192	
1859	6065	3730	193	
1869	6127	3668	190	
1879	6046	3602	204	61
1889	6049	3556	215	291

Also eine allmähliche Zunahme der Protestanten, bis im Jahre 1879 bei diesen Abnahme eintritt, im Zusammenhang mit der größeren Zahl der zu keiner Kirchengenossen-

schaft Gehörenden. Ebenso Zunahme der Juden, und daneben allmähliche Abnahme der Anzahl der Katholiken.

Während das Gesetz vom 10. September 1853 die Aufsicht des Staates über die Kirchengenossenschaften näher bestimmt und demselben nur das jus circa sacra, nicht aber das jus in sacra zuspricht, so erhebt die Staatsverfassung vom Jahre 1848 (revidiert 1887), wie dies auch diejenige vom Jahre 1815 schon gethan hatte, die seit 1796 faktisch schon bestehende Gleichberechtigung der Bekenner der verschiedenen Religionen vor dem Gesetz zur gesetzlichen Norm. Artikel 167 lautet nämlich also: „Jeder genießt für das Bekenntnis seiner religiösen Meinungen die vollste Freiheit, unter Vorbehalt jedoch, daß die bürgerliche Gesellschaft und ihre Glieder gegen Übertretung des Strafgesetzes geschützt bleibt. Artikel 168: „Alle Kirchengenossenschaften im Staate genießen denselben Schutz“. Artikel 169: „Die Bekenner der verschiedenen Religionen genießen alle dieselben bürgerlichen Rechte und haben gleiche Ansprüche bei der Verleihung von Ämtern und Würden.“

Dasselbe Staatsgrundgesetz erkennt auch ein finanzielles Band zwischen dem Staate und *den bei der Einführung des Grundgesetzes* (1815) *staatlich anerkannten Kirchengenossenschaften* an. Dieses Band rührt namentlich von der während der Reformation, sowie auch nach derselben stattgefundenen Säkularisierung sehr beträchtlicher Kirchengüter her. Artikel 171 lautet also: „Die Gehälter, Pensionen und andere Einkünfte irgendwelcher Art, die bisher von den verschiedenen Religionsgesellschaften oder deren Predigern bezogen wurden, verbleiben denselben auch fernerhin. Denjenigen Predigern, die bisher noch gar kein Gehalt, oder ein nicht ausreichendes bezogen haben, kann ein Gehalt zuerkannt, oder das bereits bezogene aufgebessert werden.“

Diese Staatsbeiträge betrugen im Jahre 1898, in runden Summen, für die Niederländische Reformierte Kirche 1 286 000 Gulden (6 Gulden = 10 Mark); für die Lutherische Kirche 53 000 Gulden, für die Taufgesinnten oder Mennoniten 19 000 Gulden, für die Remonstranten 22 000 Gulden, für die Römisch-Katholischen 565 000 Gulden, für die Altbischöfliche Klerisei 12 000 Gulden, für die Juden 12 800 Gulden.

Hat sich das Zahlenverhältnis mit Beziehung auf Protestanten, Katholiken und Juden nur wenig geändert, ganz anders steht es um die verschiedenen Kirchengenossenschaften, welche zusammen den protestantischen Namen führen. Seit in dem niederländischen Protestantismus die orthodoxe Strömung stärker wurde, erweiterte sich die Spaltung unter den Protestanten. (Über die theologischen und kirchlichen Bewegungen im niederländischen Protestantismus vergleiche meinen Artikel Da Costa Bd IV, S. 401—407.) Bis in das Jahr 1834 gehörten ungefähr alle Protestanten, welche keine Glieder der schon mehr als zwei oder drei Jahrhunderte bestehenden Gemeinden von Lutherischen, Taufgesinnten und Remonstranten waren, zu der Niederländischen Reformierten Kirche. De facto, wiewohl nicht de jure, entstand in jener Kirche immer deutlicher größere Lehrfreiheit. Das wiederauflebende konfessionelle Bewußtsein erweckte bei Zehntausenden das Verlangen nach einer Kirchengemeinschaft, worin diese Lehrfreiheit nicht geduldet wurde. Dies verursachte einen Austritt zur rechten Seite, der sich hauptsächlich in den Jahren 1834 und 1866 vollzog (siehe unten S. 269 „Reformierte Kirchen). Dem gegenüber gab es Tausende, die, da sie jedweden Konflikt mit dem Konfessionalismus zu vermeiden wünschten, eine Kirchengemeinschaft verlangten, welche die Lehrfreiheit nicht nur de facto, sondern auch de jure anerkannte. Daher ein Austritt zur linken Seite, welcher i. J. 1878 zur Begründung der Freien Gemeinde in Amsterdam führte, jetzt ungefähr 1400 Glieder zählend, während die meisten Austretenden sich den Remonstranten — einige auch den Taufgesinnten — anschlossen, deren Kirchengenossenschaft immer mehr alle konfessionellen Prinzipien zur Seite stellte und durch den Zutritt vieler bedeutend an Gliederzahl zunahm.

Die folgende Tabelle, wobei die kleineren und wenig variierenden Kreise außer acht gelassen sind, veranschaulicht diese Verschiebung bei den Protestanten.

Auf je 10 000 Einwohner waren:

im Jahre	Nied. Ref. (Herv.)	Ev. Luth.	Wiederhergest. Luth.	Remonstr.	Taufges.	Christl. Ref. (Geref.)	Niederd. Ref. (Geref.) [Doleerendens].
1849	5487	176	29	16	126	132	
1859	5525	165	30	16	127	199	
1869	5497	161	29	15	124	299	
1879	5475	154	25	21	126	349	
1889	4889	111	45	33	119	419	101

Die Arbeit der äußern Mission trägt in dem protestantischen Niederland einen durchaus interkonfessionellen Charakter. Nur für einen kleinen Teil, und zwar in den letzten Jahren (bei den Reformierten = Gereformeerden) hat dieselbe einen kirchlichen Charakter. Mit Ausnahme der Zeyster Missionsgenossenschaft der Brüdergemeinde, deren Arbeitskreis in Westindien liegt, hatten die niederländischen Protestanten bis 1859 nur die einzige, im Jahre 1797 gegründete niederländische Missionsgenossenschaft, welche besonders durch ihre reichgesegnete Thätigkeit in der Minahassa von Menado (Nordcelebes) bekannt worden ist. Gegenwärtig aber giebt es 16 Missionsvereine, welche unter den Heiden und Mohamedanern, besonders in den ausgedehnten Kolonien Niederlands in Ostindien arbeiten. Für diese Vereine waren i. J. 1898 sämtlich ungefähr 120 Missionare, meist mit ihren Frauen, thätig, von einer 300 betragenden Zahl eingeborener Prediger unterstützt, die ca. 350000 eingeborene Christen unter ihrer Führung haben. Außerdem hat Niederland zwei protestantische Genossenschaften, welche unter den Juden arbeiten. Die Gesamteinkünfte dieser protestantischen Missionsvereine betrugen i. J. 1898 ungefähr 360000 Gulden (600000 Mark).

Ebensowenig wie die äußere Mission geht die innere von den Kirchen oder den Kirchenbehörden aus. Immer breitere Verzweigungen hat diese Arbeit nicht nur durch Sonntagsschulen, Jünglings- und Mädchenvereine, Predigt- und Traktatverbreitung und dergleichen, sondern auch durch die Aufspürung und Pflege oder Führung verwahrloster Kinder, gefallener Frauen, von Obdachlosen, Seeleuten, Soldaten, Blinden, Taubstummen, Idioten, Irrsinnigen u. s. w. Diese Arbeit ist größtenteils interkonfessionell.

Auch trägt meist alles, was für den positiv-christlichen Unterricht der Schuljugend gethan wird, diesen interkonfessionellen Charakter. Die öffentliche Staatsschule ist konfessionslos. Neben derselben entstand nicht nur eine große Anzahl römisch-katholischer Schulen (s. unten S. 276, 25—30), sondern in den letzten sechs Dezennien dieses Jahrhunderts Hunderte von protestantischen Privatschulen, die ihren Unterricht auf das positive Christentum basieren und von christlichen Lokal- und Landesvereinen unterstützt werden. Zu den größten dieser Landesvereine gehört der 1860 gegründete „Verein für christlich-nationalen Schulunterricht“, an welchen — obschon nicht so blühend wie vor etwa zehn Jahren — jetzt 157 Schulen angeschlossen sind; der im Jahre 1868 gegründete, größtenteils in den reformierten (gereformeerde) Kirchen wurzelnde „Verein für reformierten (gereformeerd) Schulunterricht“, welcher 28 Schulen subsidiert, und der 1890 gegründete „Verein für christlichen Volksunterricht“, der ein enges Bündnis zwischen dem christlichen Volksunterricht und der niederländischen reformierten (hervormde) Kirche zu fördern bezweckt und welchem sich schon 70 Schulen angeschlossen haben. Die Zahl der protestantischen christlichen Schulen, öfters mit dem veranschaulichenden Namen „Schulen mit der Bibel“ bezeichnet, beläuft sich jetzt auf 625, von ungefähr 100000 Kindern besucht. Diese Schulen repräsentieren zusammen einen Wert von mehr als 6000000 Gulden (10000000 Mark). Seit dem Jahre 1890 werden diese Schulen auch vom Staate subsidiert, mit einem Betrage von (jetzt) ungefähr 500000 Gulden, während jährlich für diese Schulen beinahe 1500000 Gulden von Eltern und von Freunden der positiv-christlichen Schulerziehung der Kinder zusammengebracht werden.

Auch das Bedürfnis entschieden christlicher Gymnasialerziehung für die zu Universitätsstudien Bestimmten wird allmählich mehr gefühlt. Mit den hierauf bezüglichen Bemühungen beschäftigten sich bisher meistens Glieder der Reformierten (Gereformeerde) Kirchen.

Jede der religiösen und kirchlichen Richtungen sucht fortwährend ein größeres Gebiet zu erringen. Die moderne Richtung bestrebt sich, diesen Zweck besonders zu erreichen durch die Arbeit des Protestantenbundes (dem deutschen Protestantenvereine prinzipiell eng verwandt). Dieser 1870 gegründete Bund zählt jetzt mehr als 19000 Glieder und fördert religiöse Zusammenkünfte und Arbeiten für ihre Geistesverwandten in Gemeinden, wo Kirchenbehörden und Prediger ausschließlich der orthodoxen Richtung zugethan sind. Die positiv-christliche Richtung bestrebt sich, ihre Prinzipien in immer breiteren Kreisen auszudehnen, und benützt dazu besonders die Arbeit ihrer Evangelisten. Der 1853 gegründete „Niederländische Evangelische Protestantische Verein“ hat jetzt 24 in verschiedenen Teilen des Landes arbeitende Evangelisten in seinem Dienste. Der 1865 entstandene „Konfessionelle Verein“ hat jetzt 6 Evangelisten. Daneben arbeiten zahlreiche Evangelisten, die anfänglich alle nur in Beziehung zu ihrem Lokalverein standen; von diesen aber haben sich jetzt schon 10 dem „Bunde der Evangelisationen in und zum Nutzen der Niederländischen Reformierten (Hervormde) Kirche“, im Jahre 1893 gegründet, angeschlossen.

Zur näheren Orientierung in betreff der zahlreichsten Kirchengenossenschaften diene die folgende Übersicht.

I. Protestantische Kirchengenossenschaften.

a) Niederländische Reformierte (Hervormde) Kirche. — Wiewohl Carleton, der englische Gesandte bei den Generalstaaten, noch am 18./28. Februar 1617 berichtete, daß nach Oldenbarnevelts Mitteilungen der größte Teil der Einwohner in den „Vereinigten Niederlanden", und namentlich in der Provinz Holland, katholisch und kaum der dritte Teil der Bevölkerung protestantisch sei, so wurde nichtsdestoweniger 1648 infolge des zu Ende des achtzigjährigen Krieges geschlossenen westfälischen Friedens das reformierte Bekenntnis für das allein zu Recht bestehende erklärt. Die reformierte Kirche wurde dadurch herrschende Kirche und blieb es auch bis zur Staatsumwälzung vom Ende des 18. Jahrhunderts. Die aus dieser Umwälzung entstandene Volksvertretung erklärte 18. August 1796: „Wir haben beschlossen, daß hinfort nicht nur keine bevorzugte oder herrschende Kirche dürfe oder werde geduldet werden, sondern daß auch alle Plakate und Resolutionen der vormaligen Generalstaaten, dem alten System der Vereinigung von Kirche und Staat entsprossen, für vernichtet gehalten werden sollen."

Die Position der herrschenden Kirche hatte geführt zur Gründung vieler reformierter Gemeinden und Pfarrstellen, auch in Gegenden, wo nahezu die ganze Bevölkerung katholisch geblieben war. Daher löſten sich verschiedene Gemeinden, zumal in Nordbrabant, Seeland und Gelderland auf, als die Bevorzugung der reformierten Kirche aufhörte. Dies hatte zur Folge, daß trotz der seit 1815 eingetretenen Zunahme, die Zahl der reformierten Pfarrstellen im ganzen wenig Unterschied bietet gegenüber der Anzahl ein Jahrhundert früher. Im Jahre 1784 gab es ungefähr 1560 niederdeutsche reformierte Pfarrstellen. Diese Zahl verringerte sich, so daß es im Jahre 1815 in 1221 Gemeinden nur 1450 Predigerstellen gab, während es jetzt 1328 Gemeinden mit 1589 Pfarrstellen giebt, in denen auch 205 kirchlich diplomierte Religionslehrer und Religionslehrerinnen thätig sind, ungerechnet die Predigerstellen von Pfarrern fremder Nationalität, welche auch der niederländischen reformierten Kirche angehören. In Teilen des Landes, wo fast die ganze Bevölkerung sich der Reformation zuwandte, bemerken wir eine ziemlich gleichmäßige Zunahme an Pfarrstellen. So zählte z. B. Friesland i. J. 1604: 180, 1784: 210, 1875: 236, und jetzt (1899) 238 solcher Stellen.

Bei der Aufhebung der herrschenden Kirche fehlte der reformierten Kirche eine eigene, selbstständige Organisation, und alle Anstrengungen, zu einer solchen zu gelangen, hatten in den unruhigen Zeiten nach 1795 keinen Erfolg. Erst im Jahre 1816 gab König Wilhelm I., indem er auf die alten staatskirchlichen Traditionen nicht nur zurückgriff, sondern selbst noch über dieselben hinausging, der reformierten Kirche eine Verfassung, als ob die Kirche, auch in betreff ihrer innern Einrichtung, ganz unter die Leitung des Staates gehöre. Unter dem allgemeinen Gefühl der Freude darüber, daß die langjährige Verwirrung endlich ein Ende hatte, fand diese Organisation fast keinen anderen Widerspruch als bei der Klasse Amsterdam, und ist, da sie auch dem vom Jahre 1852 datierenden und noch jetzt geltenden „Allgemeinen Reglement für die Reformierte Kirche" zu Grunde liegt, bis auf den heutigen Tag die Basis der Kirchenverfassung geblieben. Verleiht dieses Reglement vom Jahre 1852 der Kirche auch größere Selbstständigkeit, als ihr 1816 zuerkannt wurde (z. B. in betreff der Wahl der kirchlichen Beamteten), so konnte dasselbe doch die jener Zeit durchaus unentbehrliche königliche Sanktion nur unter „elf Bedingungen" erhalten, die aber alle, insofern sie nicht bereits früher außer Kraft getreten waren, durch kgl. Reskript vom 22. Juli 1870 zurückgenommen wurden.

Die Niederländische Reformierte Kirche bildet nach der jetzigen Verfassung ein Ganzes. Lautete die frühere Bezeichnung (meist in der Mehrzahl) „Reformierte Kirchen" — wiewohl z. B. auch schon im Jahre 1773, bei der Einführung der sogenannten neuen Psalmbereimung „Niederländische Reformierte Kirche" (in der Einzahl) gebraucht wurde, — so gilt gegenwärtig als ihre Benennung „Niederländische Reformierte Kirche" (in der Einzahl). Sie umfaßt sämtliche reformierte (hervormde) Gemeinden im Königreich der Niederlande, sowohl die 1328 niederdeutschen als auch die 16 wallonischen oder französischen, die 3 presbyterianischen Kirchen und die einzige schottische, an welchen 20 Gemeinden fremder Nationalität 24 wallonische oder französische, 2 presbyterianische und 1 schottischer Prediger arbeiten. [Die deutschen evangelischen Gemeinden von Amsterdam, Rotterdam und Haag stehen unter der Führung des Berliner Oberkirchenrats, und gehören also nicht zur niederländischen reformierten Kirche; ebensowenig wie die anglikanischen Gemeinden in den obengenannten Städten, die freie schottische Gemeinde und die episkopalische Zionskapelle, beide in Amsterdam].

Die wallonischen oder französischen Gemeinden wurden meistens von den Refugiés, die aus Frankreich und Flandern der Glaubensverfolgung wegen flüchteten, gegründet. In dem Maße, wie die Nachkommen der Refugiés mit den Niederländern sich verschmolzen, wurden auch die wallonischen Gemeinden und Prediger weniger. Im Jahre 1784 betrug die Zahl der Prediger noch mehr als 60, 1815 noch 17 Prediger in 35 Gemeinden, und in diesem Augenblick bestehen nur noch 16 Gemeinden mit 24 Pfarrstellen. — Die presbyterianisch-englischen Gemeinden entstanden namentlich an solchen Orten, wo der Handels-Verkehr, oder eine englische Besatzung während des achtzigjährigen Krieges Veranlassung dazu bot. In diesem Augenblick bestehen noch die Amsterdamer und die vereinigte Middelburg-Vlissinger Gemeinde. — Die einzige noch bestehende schottische Gemeinde ist die in Rotterdam im Jahre 1643 gestiftete.

Die 1328 niederdeutschen Gemeinden sind in 138 kleinere Kreise oder „Ringe" und in 44 größere oder „Klassen" verteilt. Die Klassen, welche unter Leitung der „Klassenvorstände" stehen, bilden 10 provinziale Ressorts, die wiederum von „Provinzial-Kirchenvorständen" geleitet werden, während als 11. Provinzialkirchenvorstand die „Wallonische Kommission" hinzutritt. Die Spitze der ganzen kirchlichen Organisation bildet die Synode. Sie zählt 19 Glieder, nämlich 13 Prediger und 6 Älteste, welche von den Provinzialvorständen ernannt werden. Letztere werden ihrerseits wieder von den Versammlungen der Klassen gewählt. Diese Klassenversammlungen (Klassikale vergaderingen) müssen als die eigentlichen Hauptversammlungen der reformierten Kirche angesehen werden. Sie treten einmal jährlich zur Vornahme der nötigen Wahlen und zur Beratung der von der Synode vorgelegten Gesetzentwürfe zusammen. Jede Klassenversammlung findet im Vorort der Klasse statt, und während sowohl in der Synode als in den Provinzialvorständen die Prediger, den Ältesten gegenüber in doppelter Anzahl vertreten sind, werden die Klassenversammlungen von sämtlichen Predigern der reformierten Kirche und einer gleich großen Anzahl Ältesten gebildet.

Die Lokalgemeinde wird vom „Kirchenrat" geleitet. Dieser besteht zu gleichen Teilen aus Ältesten und Diakonen, deren Gesamtzahl die der Prediger gewöhnlich um das Vierfache übersteigt. Seit dem Jahre 1867 werden in den meisten Gemeinden die Ältesten und Diakonen, sowie auch die Prediger von Repräsentanten-Kollegien erwählt. Bei der Wahl dieser Repräsentanten aber sind alle großjährigen, nicht aus der Armenkasse unterstützten Gemeindeglieder stimmberechtigt. Diese direkte Teilnahme der Gemeindeglieder an den kirchlichen Wahlen hat auf sehr augenfällige Weise in den meisten Gemeinden, namentlich in den großen Städten, der Orthodoxie die kirchliche Macht in Hände gegeben

Die Verwaltung der Kirchengüter wurde ebenfalls in den Jahren 1819 und 1823 von König Wilhelm I. geordnet. Die beiden hierauf bezüglichen kgl. Reskripte sind (nach vorheriger Anzeige im Jahre 1866) am 1. Oktober 1869 außer Kraft getreten. Seitdem hat sich die größere Hälfte der Gemeinden einem am 1. Oktober 1870 ins Leben getretenen „Allgemeinen Aufsichtskollegium" unterstellt, während der übrige Teil ganz autonom eine sogenannte Freie „Verwaltung" ausübt.

Die Prediger waren seit dem Anfange der Reformation mit ihrem Studium gewöhnlich auf die Staatsuniversitäten angewiesen, deren theologische Fakultäten gerade zur Heranbildung von Predigern für die reformierte Kirche gestiftet worden waren. Obgleich fast sämtliche angehende Prediger diesen Bildungsweg einschlugen, war er doch nicht eigentlich obligatorisch. Das neueste Universitätsgesetz (vom Jahre 1877) hat die von den Staatsprofessoren zu lehrende Theologie des konfessionellen Charakters entkleidet, während an den drei Staatsuniversitäten zwei von der Synode der reformierten Kirche ernannte Professoren mit dem Vortrag der dogmatischen und praktischen Theologie beauftragt sind.

Für die städtische Universität von Amsterdam wurde dasselbe festgestellt, nämlich daß zwei von der Synode ernannte Professoren die dogmatische und praktische Theologie docierten, bis im Jahre 1894 der Munizipalrat Amsterdams diese Verordnung widerrief; seitdem können also an jener städtischen Universität nur diejenigen reformierten Studenten herangebildet werden, die ihre Propädeusis noch nicht beendet haben. [Nach Abschluß des Manuskriptes und vor dem Druck desselben hat die Synode der Niederl. Reform. (Hervormde) Kirche 1. August 1889 beschlossen, daß hinfort die Universitätsstudien von den sich für das Predigeramt in der Niederl. Reform. Kirche heranbildenden Theologen nur möglich sind in oder in der unmittelbaren Nähe von jenen Orten, wo theologische Professoren, von der Niederl. Reform. Kirche angestellt, arbeiten, so daß nach dem Jahre 1900 die Heranbildung von Niederl. Reform. Predigern an der städtischen Universität in Amsterdam wegfällt.]

Vor 40 Jahren waren ungefähr 200 Pfarramtskandidaten für die vakanten Predigerstellen disponibel; die Anzahl der Theologiestudierenden nahm aber seitdem so bedeutend ab, daß i. J. 1888 für 376 vakante Stellen die Kandidaten fehlten. Später vermehrte sich die Anzahl Theologiestudierender sehr (Januar 1900), so daß jetzt nur noch 258 Stellen vakant sind, und auch diese Anzahl wird jedes Jahr geringer. Jetzt zählen die drei Staatsuniversitäten 343 Studenten der Theologie, während 21 an der städtischen Universität in Amsterdam Propädeusis studieren gegen eine Gesamtzahl von 248 vor 20 Jahren.

b) Reformierte (Gereformeerde) Kirchen. Im Zusammenhange mit der bekannten damaligen Erweckung und gestützt durch den in Männern wie da Costa und Groen van Prinsterer wieder auflebenden positiven Glauben, der in dem Lehrsystem der alten reformierten Kirchen die rechte Darstellung der evangelischen Wahrheit fand, entstand im 3. und 4. Decennium dieses Jahrhunderts eine früher bei nur wenigen vorhandene Abneigung gegen ein Christentum, das alle konfessionellen Eigentümlichkeiten abgestreift hatte. Denn gerade dieses Abstreifen der reformierten Eigenart des Lehrbegriffes und die Aufnahme eines starken Rationalismus waren seit Ende des vorigen Jahrhunderts die Kennzeichen vieler reformierter Prediger.

Im Jahre 1834 führte die Abneigung gegen dieses nicht-reformierte Wesen zu einer Trennung von der Niederländisch-Reformierten Kirche, indem einige Prediger und Gemeindeglieder den ersten Scheidebrief unterzeichneten. Da aber die damaligen Gesetze freie religiöse Versammlungen von mehr als 20 Personen nicht gestatteten, so wurde den Abgeschiedenen die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse auf alle nur mögliche Weise erschwert und sie selbst deswegen verfolgt. Ein königliches Reskript vom 5. Juli 1836 erklärte die ohne Mitwirkung des Staates gegründete Gesellschaft der Abgeschiedenen für ungesetzlich und deshalb für aufgelöst, zeigte aber zugleich einen Weg an, auf dem, freilich unter einigen erschwerenden Umständen, neue Gemeinden sich konstituieren konnten. Diese Bestimmungen wurden durch königliches Reskript vom 9. Januar 1841 näher formuliert.

Die Gemeinde in Utrecht war die erste, die durch königliches Reskript vom 14. Februar 1839 gesetzlich anerkannt wurde.

Die königlichen Reskripte vom Jahre 1836 und 1841 wurden durch die Reskripte vom 9. Januar 1849, vom 17 Oktober 1852 und vom 1. Oktober 1868 außer Kraft gesetzt, so daß die „Abgeschiedene Kirche", wiewohl sie keinen Beitrag aus der Staatskasse bezog, sonst in allen Stücken dem Staate gegenüber auf dieselbe Linie zu stehen kam wie die übrigen Kirchen.

Auf der Synode zu Middelburg (Juni 1869) wurde die Fusion der „Abgeschiedenen Kirche" und mehrerer Lokalgemeinden gleicher Richtung vollzogen. Letztere hatten sich bis dahin gewöhnlich „Gemeinden unter dem Kreuz" genannt und zählten 14 Prediger und Sprecher (predikanten en voorgangers). Nach dieser Verschmelzung wurde der bisherige Name „Christlich-Abgeschiedene Kirche" mit dem der „Christlichen Reformierten Kirche" vertauscht. Korporationsrechte erhielt die Kirchengenossenschaft unter diesem Namen durch königliches Reskript vom 10. Mai 1870.

Seitdem das positive, konfessionelle Element in sehr vielen Gemeinden, so wie bei mancher kirchlichen Behörde auch der Niederländischen Reformierten (Hervormde) Kirche wieder mehr Kraft erlangt hatte, war es besonders ihre Stellung als freie, nicht vom Staate unterstützte Kirche, wodurch die Christliche Reformierte (Gereformeerde) Kirche, in allen wesentlichen Stücken an dem auf der Dordrechter Synode vom Jahre 1618/19 Festgestellten sich haltend, viele Gläubige an sich zog. Es ist nicht zu leugnen, daß aus ihrer Kraftentfaltung auch auf diesem Punkte sogar den andern Kirchen ein reicher Segen erwachsen ist. Ihre Synode, die sich allmählich alle zwei Jahre versammelte, zählte 40 ordentliche Mitglieder, nämlich 20 Prediger und 20 Älteste. Die Glieder wurden von den Provinzialsynoden gewählt, und zwar 2 Prediger und 2 Älteste aus jeder Provinz.

Die Prediger erhielten seit 1854 ihre Bildung an der theologischen Schule in Kampen. Diese Schule zählt jetzt 5 theologische Professoren und 70 theologische Studenten, während 70 Schüler an der mit dieser theologischen Schule verbundenen Anstalt ihre gymnasialen Studien machen.

Die Zahl der christlichen reformierten Gemeinden, welche 1860 schon 226 betrug, stieg 1877 auf 362, mit 133155 Gliedern, unter denen 270 Prediger arbeiteten. Im Jahre 1889 gab es 189251 christliche Reformierte in 388 Gemeinden, in denen 293 Prediger arbeiteten, während 95 Gemeinden vakant waren.

Als 1892 die Christliche Reformierte Kirche sich mit den Niederdeutschen Reformierten (Doleerende) Kirchen vereinigte, zählte sie 467 Gemeinden mit 194 000 Gliedern.

Nicht nur durch das Wiederaufleben des konfessionellen Elements wurden viele Tausende zum Austritt aus der Niederländischen Reformierten (Hervormde) Kirche getrieben; auch auf breite Kreise derjenigen, die der obengenannten Kirche treu blieben, übte die wiederauflebende Orthodoxie ihren Einfluß aus. Nebst und gegenüber den modernen und den sogenannten evangelischen Richtungen brach sich die Orthodoxie in der Niederländischen Reformierten (Hervormde) Kirche kräftig Bahn.

Diese orthodoxe Richtung vereinigte aber verschiedene Elemente in sich: die ethische, die supranaturalistische, die konfessionelle und die calvinistische. Diese verschiedenen Elemente, gewöhnlich unter dem Namen „antimodern" oder „orthodox" zusammengefaßt, arbeiteten alle an der Verbreitung ihrer Prinzipien, jedoch meistens darauf bedacht jeden Konflikt mit der seit 1852 bestehenden kirchlichen Organisation, auf der vom Jahre 1816 basiert, zu vermeiden, und sich sehnend nach der Zukunft, die vieles modifizieren würde, wenn die orthodoxe Minderheit auch in der Synode zur Mehrheit werden sollte.

Die calvinistischen Elemente jedoch waren mit diesem ruhigen Weiterarbeiten, bei vorsätzlicher Vermeidung kirchlicher Konflikte, auf die Dauer offenbar nicht zufrieden. Ihren energischen Führer fanden sie in Dr. A. Kuyper, vormals Pfarrer in der Niederländischen Reformierten (Hervormde) Kirche, weltbekannt sowohl als Theologe wie als Journalist, der über große Schätze von Gelehrsamkeit und encyklopädischer Kenntnis zu verfügen hat, und der wie nur wenige die Gabe der Beredsamkeit besitzt.

Nur selten hat sich eine Partei so gänzlich mit ihrem Führer identifiziert, wie dies der Fall ist mit Dr. Kuyper und seinen Anhängern, größtenteils auch durch den Einfluß einer mit vielem Talente von ihm redigierten politischen Zeitung (De Standaard) und einer in gleichem Geiste von ihm redigierten theologisch-christlichen Wochenschrift (De Heraut). Immer unumwundener sprach Dr. Kuyper es aus, daß die Organisation des Jahres 1816/52 die Hauptursache von allem Elend und von dem Mangel an Energie in der reformierten Kirche sei, weil diese Organisation den presbyterianischen Charakter der Kirche geschwächt, die Autonomie der Lokalgemeinde vernichtet, und die Angehörigkeit zum Ganzen der Niederländischen Reformierten Kirche als Forderung gestellt hatte, nicht nur für das Wohlwesen, sondern sogar für das Wesen einer lokalen reformierten Gemeinde. Besonders der Energie Dr. Kuypers war es zu verdanken, daß im Jahre 1879 der „Verein für höheren Unterricht auf reformierter (gereformeerde) Basis" entstand, welche 30. Oktober 1880 in Amsterdam die „Freie Universität" eröffnete, mit dem Zweck auch die künftigen Führer des Volkes tiefer zu durchdringen von dem Geiste, der zur Blütezeit Niederlands die Tonangeber beseelte. J. J. 1882, und mehr noch i. J. 1885, wurde das Verhältnis zwischen dieser Freien Universität und der Synode der Niederländischen Reformierten (Hervormde) Kirche sehr gespannt, als die Synode das offiziös an sie gerichtete Gesuch, die an jener Universität gebildeten Theologen möchten zum Predigtamt in der Reformierten (Hervormde) Kirche zugelassen werden, ablehnte. — Jetzt zählt diese Freie Universität, deren Doktorat noch immer den effectus civilis entbehrt, und die schon mehr als einen Professor seine Stellung bei ihr aufgeben sah, 110 Studenten. Von diesen studieren 80 Theologie, 14 Jura, 11 Philologie und 5 mehr als eins dieser Studien zugleich, während an dieser Universität 3 Professoren für Theologie, 1 für Jura und 1 für Philologie vorhanden sind. Inmitten aller seiner Arbeiten, die noch umfangreicher wurden durch sein Auftreten als Mitglied des Parlaments (der Zweiten Kammer), ließ Dr. Kuyper fortwährend das „Carthago delenda" hinsichtlich der Organisation der Niederländischen Reformierten (Hervormde) Kirche vernehmen. Die Sorge für die absonderlichen Schafe der Herde würde wenig nutzen ohne die rechte Sorge für den Schafstall.

Es wurde klar, daß leicht ein Konflikt entstehen könnte zwischen der calvinistischen Partei und den kirchlichen Behörden, welche letzteren nachdrücklich die Einheit der Reformierten (Hervormde) Kirche zu handhaben wünschten. Es kam dann auch zu einem Zusammenstoß, als alles darauf angelegt wurde die reformierte Gemeinde Amsterdams, die größte des Landes, in deren Kirchenrat die calvinistischen Glieder bei weitem die Mehrzahl bildeten, außer dem Verbande der Niederländischen Reformierten (Hervormde) Kirche zu stellen. Am 4. Jan. 1886 wurden plötzlich 80 Glieder der Amsterdamer Kirchenbehörde von der Amsterdamer Klasse suspendiert. Dies rief eine große Erregung im ganzen Lande hervor. Als darauf die obenerwähnten Kirchenratsglieder 1. Juli 1886 von der provinzialen Kirchenbehörde, und 1. Dezember 1886 von der Synode, ihrer kirchlichen Bedienungen definitiv entsetzt und der Mitgliedschaft der Reformierten (Hervormde)

Kirche verlustig erklärt wurden, weil sie deutlich gezeigt hätten, daß sie sich mit Wort und That von derselben trennten und ihr nicht länger angehörig seien, kam es im ganzen Lande zu einem Austritt in Masse aus der Reformierten (Hervormde) Kirche, wobei an manchem Orte heftige Szenen nicht fehlten. Dasjenige was die Verurteilten und ihre Geistesverwandten eine That der Treue der Kirche gegenüber nannten, wurde als strafbares revolutionäres Auftreten gebrandmarkt von den Behörden, unter denen besonders in den Vordergrund trat der streng-reformierte (gereformeerde) Amsterdamer Pfarrer Dr. G. J. Vos, eine Persönlichkeit von großem Einfluß, auch durch seine tüchtigen Studien auf kirchengeschichtlichem und kirchenrechtlichem Gebiete.

Innerhalb weniger Monate zeigten Zehntausende im Lande sich als kirchliche Parteigenossen der verurteilten Amsterdamer Kirchenratsglieder. Zwar wurde dabei anfänglich von vielen Seiten die Versicherung vernommen, daß man nicht gesonnen sei, sich von der Niederländischen Reformierten (Hervormde) Kirche zu trennen, daß man im Gegenteil als die legale Fortsetzung der alten Reformierten Kirche auftrete; allmählich aber zeigte es sich, daß diese Bewegung zu einer zweiten Trennung führte, in der Hauptsache der vom Jahre 1834 ähnlich.

An der Organisation des Austritts arbeitete, nebst Dr. Kuyper, hauptsächlich Dr. Rutgers, Professor der Theologie an der Freien Universität, und mit ihm Dr. jur. A. F. de Savornin Lohman, Professor der Rechte an derselben Universität, — der aber Oktober 1896 von jenem Amte abtrat, einem kräftig ausgesprochenen Mißtrauen in den aufrichtig-reformierten (gereformeerd) Charakter seines juridischen Unterrichts zufolge. Mehr als fünfzig Pfarrer der Niederländischen Reformierten (Hervormde) Kirche schlossen sich dieser kirchlichen Bewegung an; einzelne davon aber kehrten allmählich zur Verkündigung des Evangeliums in obengenannte Kirche zurück, wie auch der wegen seiner theologischen Schriften wohlbekannte, geniale Dr. Hoedemaker, seit 1880 Professor an der Freien Universität, welcher aber infolge der kirchlichen Ereignisse vom Jahre 1886 dieses Amt niederlegte, und das Predigtamt in der Niederländischen Reformierten (Hervormde) Kirche abermals antrat.

Die Ausgetretenen nannten sich Niederdeutsche Reformierte (Gereformeerden) [Doleerenden]. Die Volkszählung von 1889 weist auf, wie schnell ihre Zahl wuchs.

Es braucht keiner besonderen Erwähnung, daß die Bildung der Prediger für die niederdeutschen reformierten (doleerende) Gemeinden gewöhnlich an der Amsterdamer Freien Universität stattfindet. Ebensowenig wird es befremden, daß seit 1886 die obengenannte Universität größtenteils die Stütze und Sympathie von denjenigen, die der Niederländischen Reformierten (Hervormde) Kirche treu blieben, verloren hat.

War in mancher Hinsicht die Geistesverwandtschaft groß zwischen den Christlichen Reformierten (Gereformeerden) und den Niederdeutschen Reformierten (Gereformeerden) [Doleerenden], welche beide sich möglichst eng dem zur Dordrechter Synode von 1618/19 Festgestellten anzuschließen wünschten, so lag auf der Hand daß diese beiden Strömungen sich vereinigen würden. Auf der 1892 zu Amsterdam gehaltenen Synode fand die Vereinigung statt. Die absonderlichen Namen von Christlichen Reformierten und Niederdeutschen Reformierten wurden abgelegt, und durch den gemeinschaftlichen Namen von „Reformierten (Gereformeerde) Kirchen in Niederland" ersetzt. Anfänglich fand die Verschmelzung nur statt in Bezug auf die größeren Versammlungen (Allgemeine Synode, Provinzialsynoden, Klasse); allmählich aber drang sie auch durch zu den lokalen Kirchen, die erst neben einander gestanden hatten als Reformierte Kirchen A und B, an einzelnen Orten sogar A, B und C. Gerade um auf die Autonomie des örtlichen Kreises der Bekenner Nachdruck zu legen, wurde vorzugsweise nicht länger von lokalen Gemeinden, sondern von lokalen Kirchen gesprochen. Daß auf die Dauer die 1892 zu stande gekommene Vereinigung zu einer noch innigeren Verschmelzung und Verbindung, wenn auch nicht zu einem Ineinanderaufgehen der Theologischen Schule zu Kampen und der Freien Universität, hinsichtlich der Bildung von Predigern, führen muß, ist leicht vorauszusehen.

Im Anfang des Jahres 1892, zu welcher Zeit die Vereinigung stattfand, zählten die Christlichen Reformierten 391 Gemeinden, mit 302 Pfarrern; die Niederdeutschen Reformierten 294 Kirchen, mit 120 Pfarrern. Jetzt ist die Zahl der sämtlichen Reformierten Kirchen in Niederland 684 mit 491 Pfarrern, in 633 Ortschaften, worunter 43 mit Kirchen A und B, und 4 mit Kirchen A, B und C.

Als 1892 die Verbindung der Christlichen Reformierten mit den Niederdeutschen Reformierten der Verwirklichung nahe schien, wurde von F. P. L. C. van Lingen — dem Gründer des ersten niederländischen positiv-christlichen Privatgymnasiums (Zetten) — früher

niederdeutsch-reformiertem (hervormd), später christlich-reformiertem (gereformeerd) Pfarrer, in Vereinigung mit 700 Gliedern der Christlichen Reformierten Kirche, gegen die vorgenommene Verbindung Einwendungen gemacht. Zwar gaben viele von diesen 700 die von ihnen ausgesprochenen Einwendungen auf, als die Synode den Entschluß zur Verbindung gefaßt hatte; der schon genannte Pfarrer von Lingen aber und sein Parteigenosse J. Wisse, ein Pfarrer der christlichen Reformierten Kirche in Haag, beharrten bei ihrer Meinung. — Zwei Gemeinden der christlichen Reformierten, ungefähr 1000 Glieder zählend, traten der Vereinigung nicht bei. Diese zwei Gemeinden wurden der Kern eines erneuerten Wiederauflebens der Christlichen Reformierten (Gereformeerde) Kirche in Niederland, deren Existenz im Jahre 1892 bei der obenerwähnten Verschmelzung aufgehört hatte. An verschiedenen Orten versammelten sich allmählich, erst unter der Führung von fünf christlichen reformierten (gereformeerde) Pfarrern, mehrere Christliche Reformierte, welche die Verschmelzung mißbilligten. Sie traten auf als die gesetzmäßige Fortsetzung der 1834 entstandenen Christlichen Reformierten (Gereformeerde) Kirche. Die Bewegung in diesem Geiste breitet sich fortwährend stufenweise aus, so daß in diesem Augenblick wieder nebst den Reformierten (Gereformeerde) Kirchen 58 Christliche Reformierte (Gereformeerde) Gemeinden bestehen, mit 19 Pfarrern, während im Haag eine theologische Schule gegründet wurde für die Bildung von Predigern in der Christlichen Reformierten Kirche, welche Schule jetzt 2 Docenten und schon 12 Studenten zählt. [Nach Abschluß des Manuskriptes und vor dem Druck desselben hat die Juli 1899 gehaltene Synode der Christl. Ref. Kirche beschlossen, diese Schule nach Ryswyk, einem Dorfe in der Nähe von Haag, zu versetzen].

c) Lutherische Kirche. Während die Reformation des 16. Jahrhunderts zuerst in Form des Lutheranismus (Martinismus) nach Niederland drang, wurde dieses Luthertum zunächst vom Baptismus und dieser wieder vom Calvinismus verdrängt, sodaß die Lutherische Kirche seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nur von untergeordneter Bedeutung für das kirchliche Leben Niederlands gewesen ist.

Die erste niederländische lutherische Gemeinde entstand in Woerden. Im Jahre 1566 wurde der Lehrbegriff der Augsburgischen Konfession in derselben eingeführt. Den darnach entstandenen Gemeinden fehlte anfangs jedes Gemeinschaftsband. Nachdem 1605 auf einer Versammlung von 7, von ihren Gemeinden abgeordneten Predigern eine Einigung in Betreff der Lehre und der Gottesdienstordnung zu stande gekommen war, wurden die einzelnen lutherischen Gemeinden im Jahre 1614 durch die Gründung der sog. „Fraternität oder Brüderschaft“ zu einer Kirchengenossenschaft vereinigt. Die Synode dieser Fraternität trat in unbestimmten Zwischenräumen und später alle 5 Jahre zusammen. Die letzte Synode unter der Republik fand 1696 statt.

Im Jahre 1818 bestätigte König Wilhelm I. durch ein Reskript vom 6. Februar das „Allgemeine Reglement“, wodurch die „Evangelisch-Lutherische Kirche“ eine neue Organisation erhielt. Dieses Reglement erlitt in den Jahren 1855 und 1859 einige Veränderungen, um der Kirche eine vom Staate unabhängigere Stellung zu geben. Seit 1819 hält die ev.-luth. Kirche ihre Synoden, welche die höchste kirchliche Instanz bilden und jetzt aus 21 ordentlichen Mitgliedern, 9 Predigern und 12 Gemeindegliedern bestehen, alljährlich. Die Leitung der Lokalgemeinden haben die Kirchenräte.

Während des letzten Jahrhunderts nahm die Zahl der Gemeinden und Prediger in der ev.-luth. Kirche langsam zu. Sie zählte nämlich 1784: 45 Gemeinden mit 57 Predigern; 1815: 46 Gemeinden mit 60 Predigern; und jetzt (1899) 49 Gemeinden und 9 Filialgemeinden, in 7 Kreise verteilt, mit 61 Predigerstellen, von welchen augenblicklich 8 vakant sind. Von den 53 jetzt dienstthuenden Predigern sind 5 aus der Niederländischen Reformierten (Hervormde) Kirche herkünftig und 13 aus der Wiederhergestellt-Lutherischen Kirche.

Während die Prediger früher ihre Bildung im Auslande erhielten, wurde 1816 zu diesem Zwecke in Amsterdam ein Seminar gegründet, daß augenblicklich 2 Professoren und 9 Studenten zählt.

d) Wiederhergestellt-Lutherische oder Altlutherische Kirche. Wie fast alle protestantischen Kirchen, mußte auch die Ev.-Luth. Kirche zu Ende des vorigen Jahrhunderts den Einfluß des Rationalismus, sowie der nivellierenden anti-konfessionellen Neigungen erfahren. Eine Reaktion zeigte sich 1791 in Amsterdam, sowie auch an anderen Orten, in Form einer Kirchenspaltung, indem es zwischen denjenigen, die die Aufrechterhaltung der Augsburgischen Konfession und der liturgischen Kirchengebete &c. forderten, und der großen Majorität zu einem Bruche kam. Diese ausgeschiedenen lutherischen Gemeinden

traten auf Grund einer Fraternitätsakte zu einer eigenen Genossenschaft zusammen, und so entstand die „Wiederhergestellt-Lutherische Kirche“. Erst spät bekamen diese Gemeinden ein durch königliches Reskript vom Jahre 1835 bestätigtes Reglement, während das 1866 zuletzt revidierte „Allgemeine Reglement für die Verwaltung der Alt-Lutherischen Kirche“ wieder deutliche Spuren des Fortschritts im Sinne der Autonomie trägt.

Die allgemeinen Angelegenheiten der Wiederhergestellt-Lutherischen Kirche ordnet die „Allgemeine Kirchliche Versammlung“, die aus 9 Predigern und 7 Gemeindegliedern besteht. Die Heranbildung der Pfarramtskandidaten (1877 waren ihrer 5) geschah früher in verschiedenen kirchlichen Seminarien in Amsterdam, seit 1877 aber an der städtischen Universität daselbst, während einer der Amsterdamer Prediger mit dem Vortrag der Dogmatik beauftragt ist. Im Jahre 1815 hatte die Wiederhergestellt-Lutherische Kirche 4 Gemeinden und 7 Prediger; jetzt dagegen zählt sie 8 Gemeinden, mit 11 Predigern, von denen 5 aus der Ev.-Luth. Kirche sind.

Im Laufe der Zeit war der scharfe Gegensatz zwischen der Evangelisch-Lutherischen und der Wiederhergestellt-Lutherischen Kirche merklich geschwunden, und 1874 sind die letzten Schranken, welche die wechselseitige Berufung von Predigern in vakante Stellen beider Kirchen erschwerten, hinweggeräumt, nachdem auch schon vorher ein Prediger der Ev.-Luth. Kirche einen Ruf an eine Wiederherg.-Luth. Gemeinde nicht nur erhalten, sondern angenommen hatte. Die Ev.-Luth. Synode aber hat sich in den letzten Jahren, den Predigern und Pfarramtskandidaten der Wiederherg.-Luth. Kirche gegenüber, weniger liberal gezeigt; sie hat für deren Zutritt zum Predigtamt in die Ev.-Luth. Kirche beschränkende Maßregeln festgestellt, den wiederherg.-luth. Predigern und Pfarramtskandidaten keine größeren Rechte anerkennend als den der übrigen niederländischen protestantischen Kirchengenossenschaften. Die vor einigen Jahren ins Leben gerufene Verbrüderungskommission aus den beiden lutherischen Kirchengenossenschaften ist demzufolge aufgelöst worden, weil man über ein gemeinschaftliches Seminar zur Heranbildung von Pfarrern sich nicht zu verständigen wußte.

e) Societät der Taufgesinnten. Nach dem bekannten, 1559 verstorbenen Menno Simons werden die Taufgesinnten auch Mennoniten genannt.

War auch die Verwerfung der Kindertaufe und die Forderung, daß die heilige Taufe nur an Erwachsenen vollzogen werden dürfe, das Hauptmerkmal aller niederländischen Taufgesinnten im Zeitalter der Reformation, so unterschieden sie sich doch auch von ihrem ersten Auftreten an von allen übrigen Protestanten durch den gänzlichen Mangel an Centralisation und liturgischer Einheit. Daher schreibt sich auch der oft so große Unterschied nicht allein zwischen den einzelnen Gliedern, sondern auch zwischen ganzen Gemeinden. Die namentlich die Kirchenzucht betreffenden Verschiedenheiten zwischen den drei Hauptgruppen, nämlich den im Jahre 1554 entstandenen „Waterlanders“ und den von 1566 herrührenden „Flamändern“ und Friesen“, hörten seit 1650 ganz auf. Erst später fand die aus dogmatischen Streitigkeiten hervorgegangene Hauptspaltung in Zonisten (die orthodoxeren) und Lamisten (die liberaleren) statt, welche eigentümlichen Benennungen von den Wappen ihrer Versammlungslokale (zon und lam) herstammten. Die 1801 in Amsterdam vollzogene Wiedervereinigung beider Richtungen machte nicht nur dieser Trennung ein Ende, sondern brachte auch allmählich die Parteinamen ganz außer Gebrauch.

Die Haupteigentümlichkeit der Brüderschaft der niederländischen Taufgesinnten ist die außerordentliche Freiheit, sowohl der Einzelglieder als der vollständig autonomen Gemeinden. Eine Einheit des Bekenntnisses wird durchaus nicht erstrebt. Jeder, wie er auch über die christologischen und soteriologischen Dogmen denken mag, kann Glied der Gemeinde werden, wenn er nur erklärt, aus herzlicher Überzeugung seine Sünde zu bekennen, und wenn er zugleich das Gelübde der christlichen Heiligung ablegt. In einigen Gemeinden ist sogar die Taufe der Erwachsenen, welche aus andern Kirchengenossenschaften zu den Taufgesinnten überzutreten wünschen, nicht länger obligatorisch. Von jedem Gemeindegliede wird die vollkommenste Achtung und Wertschätzung der Meinungen andersdenkender Gemeindeglieder gefordert.

Während viele Gemeinden schon von ihrer Gründung an nur solche Prediger wählten, die eine wissenschaftlich-theologische Bildung an irgend einer Universität erhalten hatten, durften doch auch solche Männer angestellt werden, die, wenn auch nicht an einer Hochschule, so doch von einem studierten Theologen herangebildet worden waren; ja selbst aus den Gemeindegliedern wurden Männer ohne eigentliche theologische Bildung zu Lehrern genommen, die dann den Namen „Liebesprediger“ (liefdepreekers) oder „Ermahner“ führten. Fälle letzter Art kommen seit 1866 nicht mehr vor, während in den Jahren

1839 und 1859 die beiden letzten Prediger angestellt wurden, die nur von studierten Theologen ihren Unterricht erhalten hatten. Nichtsdestoweniger behalten die Gemeinden auch jetzt noch das Recht, ihre Wahl auf solche Männer zu lenken. Dies alles trug dazu bei, daß die Zahl der Prediger früher viel größer war als jetzt. Während im Jahre 1784 in 152 Gemeinden stark 270, und 1815 in 132 Gemeinden noch 173 Prediger wirkten, waren 1877 in 126 Gemeinden 126 Pfarrstellen; in den letzten zwei Dezennien ist die Anzahl der Gemeindeglieder durch die Übertritte aus der Nied. Reform. Kirche (siehe oben S. 265, 47) gewachsen, so daß es jetzt 131 Gemeinden giebt mit 137 Predigerstellen, von welchen ein Dutzend vakant ist.

Nachdem früher schon ähnliche Vereinigungen in kleinerem Maßstabe entstanden waren, kam im Jahre 1811 in Amsterdam die „Allgemeine Societät der Taufgesinnten“ zu stande. Sie verfolgte den Zweck: 1. den Predigtdienst durch die Unterstützung des im Jahre 1735 auf Kosten der Amsterdamer Lamistengemeinde gegründeten Seminars zu fördern, und 2. durch Gehaltszulagen für die Prediger den ärmeren Gemeinden unter die Arme zu greifen. Diese „Allgemeine Societät“, zu der sämtliche Gemeinden gehören, und die alle dürftigeren unter diesen unterstützt, schlingt sich wie ein einigendes Band um alle Gemeinden, die im übrigen durchaus frei dastehen.

Die Gemeinden der Taufgesinnten finden sich meistens in den Provinzen Friesland, Nord-Holland, Groningen und Overysel. In jeder Provinz haben die Gemeinden feste Übereinkünfte zur gegenseitigen Aushilfe bei vakanten Predigerstellen getroffen. Die provinziellen Vereine heißen „Ringe“, in Groningen dagegen „Societät“ Den Lokalgemeinden steht ein Kirchenrat vor. Dieser besteht aus dem Prediger oder den Predigern der Gemeinde, sowie den Kirchenältesten. Letztere werden von den männlichen Gemeindegliedern gewählt. In einigen Gemeinden haben jedoch auch die Frauen Wahlrecht, die häufig die große Mehrheit der Mitglieder bilden. Die Armenpflege liegt dem Kirchenrate ob. Diesem stehen in einigen Gemeinden Schwestern zur Seite, die Diakonissen genannt werden.

Das Seminar zählt 39 Studenten. Beide an demselben thätige Professoren gehören seit 1877 auch zur städtischen Universität in Amsterdam, die früher nur ein Athenäum war.

f) Brüderschaft der Remonstranten. Der Name Remonstranten (für welchen auch nach dem im Jahre 1609 verstorbenen Professor Jakob Arminius die Bezeichnung Arminianer vorkommt) rührt von der Remonstration, einer im Jahre 1610 von einer Anzahl Prediger der „reformierten Kirchen“ bei den Staaten von Holland und Westfriesland eingereichten Beschwerde her, worin unter Hinweisung auf einige Bedenken gegen die Kirchenlehre, eine Revision der niederländischen Konfession, sowie des Heidelberger Katechismus gefordert wurde.

Nach langer Vorbereitung trat gegen den Wunsch der Remonstranten die nationale Synode in Dordrecht zusammen, die vom 14. November 1618 bis zum 29. Mai 1619 dauerte. Diese Synode stellte unter Verurteilung der Lehre der Remonstranten die „fünf reformierten Kanones“ über den Ratschluß der Prädestination, über die Allgemeinheit des Verdienstes und des Todes Christi, über die Gnade Gottes, sowie über die Bekehrung des Menschen und endlich über das Nichtabfallen der Heiligen fest. Alle Prediger, welche sich den Lehrbestimmungen der Synode nicht unterwarfen, wurden ihres Amtes entsetzt, und, wenn sie sich nicht durch Namensunterschrift verpflichteten, jeder kirchlichen Handlung sich zu enthalten, außerdem noch des Landes verwiesen. Nach dem Tode des Prinzen Moritz von Oranien (gest. 1625) kehrten die verbannten Prediger allmählich in ihr Vaterland zurück und vom Jahre 1632 an hörte die Verfolgung derselben, außer in den Städten Leyden und Kampen, vollständig auf. In demselben Jahre trat die Gesellschaft der Remonstranten, die sich schon in den Tagen der Dordrechter Synode zu bilden angefangen, unter dem Namen „Brüderschaft oder Societät der Remonstranten“ offen hervor. In dem darauffolgenden Jahre (1633) wurde dann der von Uyttenbogaert verfaßte Entwurf einer Kirchenordnung angenommen und 1634 in Amsterdam das Predigerseminar errichtet, welches 1873 nach Leyden verlegt worden ist, und jetzt 10 Studenten zählt.

Während die alte Kirchenordnung vom Jahre 1633 besagte, daß die Brüderschaft unverrückt festhalte an der heiligen Schrift, und daß sie beharre bei ihrer Konfession, zwar nicht als Richtschnur ihres Glaubens, sondern als Erklärung ihrer Glaubensmeinung, bezeichnete das Reglement vom Jahre 1861 die Brüderschaft als eine christliche Kirchengemeinschaft, in der das Evangelium von Jesu Christo gemäß der heiligen Schrift in aller Freiheit und Duldsamkeit bekannt und verkündigt wird. Das 1878 revidierte Reglement lautet: „Die Brüderschaft der Remonstranten hat den Zweck, das religiöse Leben auf dem

Fundamente des Evangeliums Jesu Christi zu fördern, indem sie dabei festhält an dem Prinzip der Freiheit und Duldsamkeit."

Die Leitung der Brüderschaft übt die „große Versammlung" aus, welche jährlich einmal gehalten wird. In derselben sitzen die Professoren, alle Prediger, Deputierte aus sämtlichen Gemeinden und noch einzelne andere Personen. Ein aus 6 Gliedern bestehender ständiger Ausschuß sorgt für die Ausführung der Versammlungsbeschlüsse und für die Befolgung des Reglements.

Im Jahre 1784 zählte die Brüderschaft der Remonstranten 40 Prediger; 1815 in 26 Gemeinden 32 und 1870 in 22 Gemeinden 24 Prediger. Jetzt zählt sie 27 Gemeinden, in welchen 22 Prediger arbeiten, von denen 13 früher zu der Nied. Reform. (Hervormde) Kirche gehörten. Über diese letzte partielle Zunahme in diesen Zahlen, hervorgerufen durch die konfessionelle Bewegung in der Reformierten Kirche, siehe oben S. 265, 45.

II. Katholische Kirche. a) Römisch-Katholische Kirche. Nachdem seit Einführung des Christentums der größte Teil des jetzigen Königreichs der Niederlande zu dem im Jahre 695 gegründeten Bistum Utrecht gehört hatte, das seinerseits wieder einen Teil der Erzdiöcese Köln bildete, wurde 1559 Utrecht selbst zum Erzbistum erhoben. Die römische Kurie geht von der Ansicht aus, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts der bischöflichen Regierung in der Kirchenprovinz Utrecht ein Ende gemacht hat. Infolgedessen werden die kirchlichen Regenten, die nach dem Tode des letzten Utrechter Erbischofs Frederik Schenk van Toutenburg (gest. 1580) als apostolische Vikare die Angelegenheiten der Katholiken verwalteten, trotz ihres bischöflichen Charakters keineswegs als eigentliche Bischöfe der Provinz Utrecht von der römischen Kurie betrachtet.

Seit 1717 wurde die Leitung der römisch-katholischen Angelegenheiten in der Kirchenprovinz Utrecht päpstlichen Legaten anvertraut. Diese führten den Titel „Vice-Superioren", wurden ohne Mitwirkung der Kapitel ernannt und hatten ihren Wohnsitz in Köln oder Brüssel. In den übrigen Landesteilen wurden im Laufe der Zeit apostolische Vikariate gegründet. Im Jahre 1840 wurde die Zahl dieser Vikariate bis auf drei herabgesetzt, so daß von diesem Zeitpunkt an die geistliche Leitung der Katholiken des Königreichs der Niederlande in folgende vier Ressorts verteilt war: Die holländische Mission unter Leitung des päpstlichen Internuntius im Haag, und die apostolischen Vikariate Herzogenbusch, Breda und Limburg.

Hatte schon der Fall der herrschenden Kirche (1796), sowie die bürgerliche Gleichstellung der Katholiken mit den Protestanten, und besonders mit den Reformierten, ein kräftiges Aufstreben der bisher unterdrückten Macht der römischen Kirche zur Folge gehabt, so führte nicht weniger die Wiederaufrichtung der Hierarchie durch Papst Pius IX. im Jahre 1853 zu einer beachtenswerten Vermehrung der Priester sowohl, als der kirchlichen Anstalten, überhaupt zu einem nicht zu verkennenden Fortschritt der Katholiken auf socialem und intellektuellem, wie auch auf politischem Gebiete, trotz der Abnahme der Seelenzahl, worauf oben S. 264, 49 hingewiesen ist.

Seit der Wiederaufrichtung der Hierarchie (1853) bildet das Königreich der Niederlande nur eine Kirchenprovinz. Dieselbe besteht aus 5 Diöcesen, nämlich dem Erzbistum Utrecht mit den Suffraganbistümern Haarlem, Herzogenbusch, Breda und Roermond. In jeder dieser 5 Diöcesen wurde 1858 ein aus einem Propst und 8 Canonici bestehendes Kapitel errichtet, das den Rat des Bischofs bildet und gewöhnlich einmal monatlich sich versammelt. Beim Tode eines Bischofs ernennen diese Kapitel für die Verwaltung der Diöcese während der Vakanz einen Kapitular-Vikar und schlagen drei Kandidaten vor, aus welchen der Papst den Bischof ernennt. In einigen Fällen geschieht die Ernennung der Kapitulare durch den Bischof unter Mitwirkung des Kapitels, in anderen Fällen aber durch den Papst. Jede Diöcese besitzt ein Priesterseminar. Die Leitung desselben hat der Bischof, der auch die Professoren und Lehrer an demselben ernennt. Im Erzbistum Utrecht befindet sich die Oberabteilung des Seminars in Rysenburg, die Unterabteilung in Kuilenburg; im Bistum Haarlem, in Warmond und Voorhout (Hageveld); im Bistum Herzogenbusch in Haaren und St. Michielsgestel; im Bistum Breda in Hoeven und Ypelaar (Ginneken); im Bistum Roermond in Roermond und Rolduc.

Jede Diöcese ist in Dekanate eingeteilt, die von Dekanten geleitet werden. Das Erzbistum Utrecht zählt 17, das Bistum Haarlem 19, Herzogenbusch 17, Breda 8 und Roermond 14 solcher Dekanate. Die Dekanten haben ein gewisses Aufsichtsrecht über die niedere Geistlichkeit, sowie auch nach manchen Seiten hin über die Laien. Außerdem bilden sie die Mittelinstanz zwischen dem Bischof und der niederen Geistlichkeit.

Die folgenden Zahlen geben einen Begriff von der energischen Thätigkeit der Katholischen Kirche seit der Wiederanrichtung der Hierarchie im Jahre 1853. Im Jahre 1784 finden wir, und zwar nach allgemein angenommener Berechnung, da die frühere absichtliche Geheimhaltung der wirklichen Zahl der Katholiken jede genaue Angabe unmöglich macht: 350 Parochien mit beinahe 400 Priestern; 1815 in 673 Parochien 975 säkulare Geistliche; 1860 in 918 Parochien und öffentlichen Rektoraten ungefähr 1800 Priester; 1877 in 985 Parochien 2093 säkulare Geistliche, wobei die in der Kirchenleitung und in den Seminarien sich befindenden Priester mitgerechnet sind, während es jetzt 1014 Parochien giebt mit 2310 säkularen Geistlichen. Nach 1853 sind ungefähr 500 neue katholische Kirchen erbaut, und 150 vergrößert oder restauriert worden, auf welche Bauwerke ein Kapital von stark 50000000 Gulden (ca. 84000000 Mark) verwendet worden ist.

Die Sorge für die materiellen Angelegenheiten jeder Parochie trägt seit 1854 ein vom Bischof ernannter Parochial-Vorstand. Dasselbe geschieht auch seit 1876 in den Diöcesen Breda und Roermond. Hier bestanden nämlich seit 1809 sogenannte „Kirchfabriken" (Kerkfabrieken), die unter Mitwirkung der öffentlichen Behörden das Amt der jetzigen Parochialvorstände verwalteten.

Der folgende Überblick veranschaulicht die kirchliche Thätigkeit in den verschiedenen Diöcesen.

	Erzbist. Utrecht	Bist. Haarlem	Bist. Herzogenbusch	Bist. Breda	Bist. Roermond	Total
Dekanate	17	19	17	8	14	75
Parochien	278	220	252	93	171	1014
Säkul. Geistl.	536	588	511	253	422	2310
Groß Semin. Prof.	6	8	7	6	6	33
Seminaristen	78	107	160	48	70	463
Klein Semin. Prof.	11	14	15	10	43	93
Seminaristen	204	191	180	85	375	1035
Elementarschulen	140	216	240	51	56	703
Schüler	28700	39400	32700	9500	11500	121800
Männerklöster	15	19	51	13	31	129
Frauenklöster	90	121	165	59	69	504
Krankenhäuser	15	17	89	16	15	152

[Über den Zustand der Katholiken zur Zeit der Republik — und namentlich über die Geschichte der Jansenistenkirche —, siehe unten meinen Artikel „Jansenistenkirche"].

b) Altbischöfliche Klerefei oder Altkatholische Kirche. Die Selbstständigkeit dieser Kirche beruht auf der Überzeugung, daß das kanonische Recht die Annahme einer Aufhebung der Hierarchie in Niederland durch die Reformation verbietet, und daß darum ferner die geistlichen Oberen, die seit dem Jahre 1580 als apostolische Vikare mit der Leitung der römisch-katholischen Kirchenangelegenheiten betraut waren (Sasbold, Rovenius, de la Torre, Catz, Neercassel und Codde), als legitime Erzbischöfe von Utrecht zu betrachten seien, obwohl sie aus Ungunst der Zeiten diesen Titel nicht führten. Nicht auf die päpstliche Ernennung, sondern auf die Erwählung durch das Kapitel gründet sich nach der Meinung der Altkatholiken die Amtsgewalt dieser Kirchenfürsten in Bezug auf die Kirchenprovinz Utrecht.

Es ist bekannt, wie der Jansenismus, der das Dogma wieder auf die Lehre des Augustinus gründen wollte, und wie der Gallikanismus, der der zunehmenden Centralisierung aller kirchlichen und geistlichen Macht in der Person des Papstes gegenüber die Selbstständigkeit der verschiedenen Nationalkirchen zu verteidigen suchte, im 17. Jahrhundert den Katholicismus in große Gährung versetzten. Nachdem sich diese Bewegung auch der niederländischen Katholiken bemächtigt hatte, wurde, um ihr entgegenzuwirken, sowie in dem Verdachte, daß die apostolischen Vikare schon seit Langem mit dem Jansenismus behaftet seien, an die Stelle des 1702 nach Rom citierten Vikars Petrus Codde vom Papste ganz eigenmächtig Theodor de Kock ernannt. Ein großer Teil der katholischen Geistlichen Niederlands erklärte sich für Codde; schon als 1701 die Opposition gegen denselben einen bedrohlichen Charakter annahm, hatten sich 300 Pfarrer und Priester für ihn beim Kardinalskollegium verwandt. Nachdem aber de Kock einmal ernannt war, und die Zahl der vom Auslande nach Niederland gesandten regulären Geistlichen immer mehr wuchs, nahm Coddes Anhang schnell ab. Um den gänzlichen Untergang der alten Klerefei zu verhüten, wählte das Utrechter Kapitel im Jahre 1723 Cornelius Steenoven zum Erzbischof von

Utrecht, der von Varlet, dem Bischof von Babylon i. part. inf., die Weihe empfing. Weder das Kapitel, noch der neuerwählte Bischof ließen sich durch die bald darauf erfolgende päpstliche Exkommunikation abschrecken, und bei eintretender Vakanz wurden bis auf den heutigen Tag stets neue Erzbischöfe gewählt. Im Jahre 1742 wurde ebenfalls ein Bischof für Haarlem und 1757 auch einer für Deventer ernannt. Und da die Bischöfe stets Nachfolger erhielten, so dauert die sog. apostolische Succession in der Altkatholischen Kirche Niederlands, die vom Volksmunde gewöhnlich Jansenistenkirche genannt wird, bis auf den heutigen Tag ununterbrochen fort.

Die Altkatholische Kirche erkennt die Autorität sowohl der allgemeinen Konzilien, als auch des Tridentinums an, während sie das vatikanische Konzil (1870), sowie die Dogmen von der unbefleckten Empfängnis und der päpstlichen Unfehlbarkeit verwirft.

Das in Utrecht bestehende Kapitel der Altkatholischen Kirche zählt einen Dekanten und 7 Kapitulare, die vom Erzbischof ernannt werden. Der Haarlemer Bischof wird von sämtlichen Geistlichen der Diöcese Haarlem gewählt; während der Erzbischof den Bischof von Deventer ernennt. Die Priester erhalten ihre Bildung seit dem Jahre 1725 in dem in der Stadt Amersfoort gegründeten Seminar, das jetzt 4 Studenten der Theologie und 13 Aspirant-Studenten zählt. Das Erzbistum Utrecht ist in 3 Erzpriestertümer eingeteilt.

Die Altkatholische Kirche, die im Jahre 1784 in 50 Gemeinden noch 74 Priester und 1815 in 25 Gemeinden 30 Geistliche zählte, hat jetzt 27 Geistliche in ihren 26 Gemeinden. Zur Jurisdiktion des Erzbischofs gehört auch die Gemeinde auf der Insel Nordstrand an der schleswigschen Küste.

Der Altkatholischen Kirche Niederlands fällt ein bedeutender Anteil an der kirchlichen Konstituierung des im Prinzip mit ihr übereinstimmenden Altkatholicismus in Deutschland und in der Schweiz zu, da der deutsche, altkatholische Bischof Reinkens am 11. Aug. 1873 von dem Bischof von Deventer H. Heykamp (der erzbischöfliche Stuhl in Utrecht war nämlich gerade vakant) in Rotterdam die Weihe erhielt.

III. Juden. Über den Zustand der Juden in Niederland vor dem 16. Jahrhundert läßt sich nur weniges mit Gewißheit sagen. Sporadisch fand man an einzelnen Orten sowohl getaufte Juden, das sind solche, die um der Verfolgung in Südeuropa zu entgehen, zum Schein Christen geworden waren, als auch ungetaufte, die aus Mitteleuropa herstammten. Es sind noch jetzt Verordnungen vorhanden, die ihnen den Aufenthalt in einigen niederländischen Städten und Gegenden ausdrücklich verboten, u. a. vom 14. Aug. 1532, vom 20. Januar 1545, vom 17. Juli 1549, sowie vom 17 Mai 1570.

Als der 80jährige Krieg die Niederlande zur Freistatt aller der um des Glaubens willen Verfolgten machte, wurde auch die Zahl der hier Schutz suchenden Juden sehr bedeutend. Sie erhielten den Namen a) deutsche und b) portugiesische Juden. Das Verhältnis beider Teile zu einander war anfänglich nicht sehr freundlich. Die portugiesischen Juden, obwohl weniger zahlreich, waren die gebildeteren und reicheren, die deutschen Israeliten dagegen meistens unwissend und arm. Den Portugiesen war in der ersten Zeit jeder intime Umgang mit den Deutschen, und namentlich die Ehe mit denselben streng verboten. Dieses Verhältnis wandte sich bald zum Bessern, da die Deutschen Besitz und Bildung errangen, während bei den Portugiesen häufig Stillstand, wenn nicht gar Rückgang sich bemerklich machte. Einige Unterschiede in den religiösen Ceremonien, namentlich aber die Verschiedenheit in der Aussprache des Hebräischen, stehen der Verschmelzung der beiden Elemente des niederländischen Judentums noch immer im Wege, obwohl sie von 1814 bis 1870 durch eine gemeinsame Organisation verbunden waren, und wiewohl die rabbinischen Funktionen bei etwaigen Vakanzen auch von Rabbinern der anderen Abteilung verrichtet wurden. Die Vermehrung der Juden, deren Zahl im Jahre 1780 auf 32000 und 1815 auf 45000 geschätzt wurde, geht deutlich aus der obigen Zusammenstellung (S. 264, 52) hervor.

a) Deutsche Juden. Die deutschen Juden haben sich im Laufe der Zeit mit den schon in Niederland ansässigen, sowie mit den Flüchtlingen aus Polen und Lithauen vermischt und bilden jetzt die Niederländisch-Israelitische Kirchengesellschaft.

Namentlich seit 1615 zogen wiederholt deutsche Juden nach Niederland, die jedoch anfangs weder so geachtet waren, nach so vieler Freiheiten sich erfreuten als die Portugiesen. Die Gemeinde in Maarssen (Provinz Utrecht) wird für die älteste niederländisch-israelitische Gemeinde gehalten, wiewohl das Jahr ihrer Gründung unbekannt ist. Die 1636 organisierte Gemeinde in Amsterdam wurde bald der Centralpunkt aller in den verschiedenen Teilen des Landes sich niederlassenden Juden. Durch obrigkeitliches Verbot

wurde es 1618 der Amsterdamer Gemeinde untersagt, statt der bis dahin benutzten Betsäle eine öffentliche Synagoge zu errichten. Nachdem jedoch 1651 die Gemeinde durch polnische Flüchtlinge einen Zuwachs erhalten hatte, und nachdem 1656 aus Lithauen 3000 Emigranten eingewandert waren, die ihre eigene Synagoge errichteten, kam es 1671 zum Bau der noch bestehenden „Großen Synagoge" in Amsterdam; seitdem vereinigten die verschiedenen Gruppen sich allmählich zu einer Kongregation. Politische Gleichberechtigung mit allen Niederländern erhielten die Juden erst im Jahre 1796.

Das erste allgemeinere Reglement für die Leitung der israelitisch-kirchlichen Angelegenheiten erschien in dem Dekret König Ludwigs von Holland vom 12. September 1808, das ein „Oberkonsistorium für die Holländisch-Deutsche Israelitische Gemeinde" innerhalb des Königreichs einsetzte. Als Holland eine französische Provinz wurde, kamen die niederländischen Juden 1813 unter die Leitung des Central-Konsistoriums in Paris. Aber schon 1814 folgte ein neues Reglement, nach welchem König Wilhelm I. eine „Beratende General-Kommission" für die Angelegenheiten sämtlicher Juden, sowohl der deutschen als der portugiesischen ernannte. Seit dem Jahre 1862 erstrebte eine durch die kirchlichen Organe ernannte „Konstituierende Versammlung" eine definitive Organisation, die aber erst 1870 wirklich zu stande kam. Seit diesem Jahre ist die Leitung der niederländisch-israelitischen Kirchengenossenschaft, die nun nicht mehr mit der portugiesischen Gemeinde vereinigt ist, in Händen eines Central-Ausschusses, der in der Regel jährlich einmal zusammentritt, während ein aus drei Gliedern (jeder mit einem Stellvertreter) bestehender permanenter Ausschuß in Amsterdam mit den laufenden Geschäften und der Ausführung der Beschlüsse beauftragt ist.

Die ganze Kirchengenossenschaft umfaßt ungefähr 200 Gemeinden, die in 12 Hauptsynagogen, 72 Kreissynagogen und weiter Filiale eingeteilt sind. Jede Landesprovinz bildet einen Wahlkreis; die Provinz Süd-Holland jedoch zwei. Jede Lokalgemeinde ist autonom und ordnet ihre inneren Angelegenheiten ganz unabhängig von der Centralleitung nach eigenem Gutdünken. In den Lokalgemeinden haben Rabbiner, Kirchenlehrer (Kerkleeraars) und (in kleineren Orten) Religionslehrer die Leitung der geistlichen Angelegenheiten, während augenblicklich 6 Ober-Rabbiner fungieren, denen ein ganzes Ressort unterstellt ist, und die anderen 6 Hauptsynagogen interimistisch beaufsichtigt werden. Die Geistlichen gehen aus dem 1741 in Amsterdam für Heranbildung von Talmudisten gegründeten Seminar hervor — das 1827 und zuletzt im Jahre 1862 eine neue Organisation erhielt — wiewohl es auch erlaubt ist Oberrabbiner aus dem Auslande zu ernennen. Das Seminar bezweckt die Heranbildung sowohl von Religionslehrern wie von Rabbinern. Das Lehrerpersonal besteht aus dem Rektor, dem Konrektor und 10 Docenten. Es zählt jetzt 70 Schüler, von denen vielleicht 35 das Radikal eines Religionslehrers und 3 oder 4 das eines Rabbiners bekommen werden. Die Rabbiner-Kandidaten haben litterarische Studien an der städtischen Universität in Amsterdam zu machen, und müssen, um zum Rabbiner ernannt zu werden, sich den Grad eines Kandidaten in der klassischen oder orientalischen Philologie erwerben.

b) Portugiesische Juden. Im Jahre 1482 wurden die Juden aus Spanien vertrieben, nachdem sie hier in Bezug auf Bildung und Reichtum eine hohe Entwickelungsstufe erreicht hatten. Viele flohen nach Portugal, wo sie jedoch auch bald der Verfolgung, namentlich seit der Einführung der Inquisition (1532), ausgesetzt waren.

Schon 1567 kam einer der reichsten portugiesischen Juden als Flüchtling nach Amsterdam. Namentlich aber als 1572 die Stadt Brielle in die Hände des Prinzen Wilhelm I. von Oranien gefallen war, richteten sich die Augen der aus Portugal Geflohenen auf Nord-Niederland, wo sie auch bald wegen ihrer Tüchtigkeit auf dem Gebiet des Handels und wegen ihres Reichtums sehr geschätzt wurden, so daß sie auch in Betreff ihres religiösen Lebens nur kleinere und bald vorübergehende Schwierigkeiten zu überwinden hatten. Vom Jahre 1590 an ließen sich fortwährend portugiesische Juden in Amsterdam nieder, wo sie auch 1597 ihre erste geschlossene Synagoge gründeten. Bald aber entstanden infolge der verschiedenen Parteien unter ihnen noch mehrere andere Synagogen, bis 1639 sämtliche portugiesische Gemeinden zu einer Kongregation zusammentraten, die von da an auch eine zu diesem Zwecke umgebaute Synagoge gemeinschaftlich benutzten, bis endlich 1675 ihre neue große Synagoge fertig wurde. — Auch im Haag bildete sich eine portugiesische Gemeinde, die viele reiche und angesehene Mitglieder zählte, und die, nachdem sie seit 1697 nacheinander mehrere religiöse Versammlungslokale benutzt hatte, im Jahre 1726 ihre jetzige Synagoge erbaute. — Die portugiesische Gemeinde in Maarssen bestand nur kurze Zeit.

Im Jahre 1639 wurde in Amsterdam von den Portugiesen eine in 7 Klassen eingeteilte Schule gegründet, aus der auch das noch heute bestehende Rabbiner-Seminar hervorging. Dieses Seminar zählt jetzt 7 Docenten und 6 Schüler, die sowohl zum Religionslehrer wie zum Rabbiner herangebildet werden. Die künftigen Rabbiner sind gehalten das Gymnasial-Schlußexamen zu bestehen, bevor sie zu einem der Examina zur Erwerbung eines theologischen Grades zugelassen werden.

Seit 1870 leitet ein aus 3 Gliedern bestehender Centralausschuß die allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten der portugiesischen Israeliten. Die Gemeinde Haag wird jetzt interimistisch beaufsichtigt, während ein Kollegium von 3 rabbinischen Assessoren mit der Leitung der Gemeinde Amsterdam beauftragt ist. Dr. **J. A. Gerth van Wijk.**

Hollatz (Hollatius), David, lutherischer Dogmatiker, gest. 1713. — A. K. Vanselow, Gelehrtes Pommern, Stargard 1728, S. 143 f. (zu berichtigen nach dem Kirchenbuche von Pützerlin); J. A. Hiltebrandt, Verzeichniß der Hirten . in der Stadt Neu-Stargardt, Stargardt 1724, S. 45. 53 f. 65. 72; Unschuld. Nachr. 1729, S. 761; J. Sagebaum, Lorbeer und Cypressenbaum des Jacobshagenschen Synodi, Stargard 1786, S. 26; G. Falbe, Geschichte des Gymnasiums u. d. Schulanst. zu Stargard, Stargard 1831, S. 31 f.; H. Riemann, Gesch. d. Stadt Colberg, Colberg 1873, S. 489; H. Petrich, Stargarder Skizzenbuch, Stargard 1877, S. 50. — Ueber seine Dogmatik: J. G. Walch, Bibl. theol. sel., Jena 1757 I, S. 62; F. W. Kraft, Neue theol. Bibl., Leipzig 1750, V, 685; (J. A. Ernesti, Neue theol. Bibl., Leipzig 1763 IV, 185; D. G. Niemeyer, Prediger Bibl, Halle 1782 II, 83) Unsch. Nachr. VII, 466. XVIII, 921. XXII, 1124. XXVI, 1046; Theolog. Annales V, 763; G. Heinrich, Versuch einer Gesch. d. verschied. Lehrarten d. christl. Glaubenswahrheiten, Leipzig 1790, S. 423; W. Gaß, Gesch. d. protest. Dogmatik, Berlin 1854 II, 495 f. (schreibt ihm irrig auch die Schriften des Enkels zu); G. Frank, Gesch. d. protest. Theol., Leipzig 1862 II, 214; J. A. Dorner, Gesch. d. protest. Theol., München 1867, S. 536 ff., 543 ff., 567 ff., 581 ff. u. ö.; doch vgl. dazu ThStK 1869 S. 360).

David Hollatz wurde 1648 zu Wulkow bei Stargard in Pommern als der Sohn eines Arrendators (Pächters) geboren. Trotz ärmlicher Verhältnisse — er verlor seinen Vater schon im vierten Lebensjahre — gelang es dem strebsamen und begabten Knaben die höheren Schulen zu besuchen. In Stargard und in Landsberg a. W. tüchtig vorgebildet, studierte er zu Erfurt die klassischen Sprachen und Hebräisch; hier unterstützte er den Philologen Chr. Neubauer († 1696) in der Herausgabe seines lateinisch-deutschen Lexikons. Dann bezog er die Universität Wittenberg, wo er Calov, J. Meißner, Quenstedt hörte und sich besonders an Kirchmeyer anschloß, auf dessen Zureden er auch den Magistergrad erwarb. 1670 wurde er Prediger zu Pützerlin bei Stargard, seit dem 7. Nov. 1681 zugleich Eins-Prediger in Stargard, 1683 nach Aufgabe seines Pfarramts in Pützerlin, zugleich Konrektor in Stargard, 1684 Rektor des Lyceums zu Colberg und Vesperprediger an St. Marien. Am 1./2. Mai 1692 ward er als Pastor und Präpositus in Jakobshagen eingeführt; hier starb er am 2. Ostertage 1713.

Von seinen Schriften: Scrutinium veritatis in mysticorum dogmata, Wittenberg 1711 (Unsch. Nachr. XI, 738) in welchem er in 15 Hauptpunkten die Abweichungen der „mystischen Neulinge" von der Kirchenlehre nachwies, Ein gottgeheiligt dreifaches Kleeblatt (Leidender Jesus), Wittenberg 1713, enthaltend 9 Passions-, 4 Buß- und 3 Krönungspredigten (Unsch. Nachr. XII, 1074, XIV, 717), Evangelischer Himmelsweg, eine Erklärung der Sonntags-Evangelien, von verschiedenen Programmen ist am bekanntesten sein zunächst für seine Schüler in Colberg geschriebenes Examen theologicum acroamaticum, Rostochii (später Holmiae) et Lipsiae 1707, 4°. Es erlebte verschiedene Auflagen, 1718, 22, 25, 35, 41; die 7 und 8. (1750 und 63) gab Romanus Teller mit Anmerkungen heraus. Die 2. Auflage, zu welcher der Rostocker Professor der Theologie A. J. von Krakewitz, welcher in Colberg Hollatz' Schüler gewesen war, die Vorrede schrieb, besorgte sein Sohn Joh. Heinrich; in diese Auflage wurden die Quaestiones des Scrutiniums hineingearbeitet und die zu diesem Werke gehörige Vorrede des Wittenberger Theologen Gottl. Wernsdorf wieder abgedruckt.

Dieses Werk, die Mitte haltend zwischen einem Kompendium und einem vielbändigen System, gilt als die letzte orthodoxe Dogmatik, wie sich denn Hollatz selbst in der Vorrede als τῆς ὀρθοδοξίας studiosissimus bezeichnet. Er kennt, wie sein, wenn auch etwas später erschienenes, Scrutinium zeigt, den Pietismus, erwähnt ihn jedoch nicht; dagegen weist er den Mystizismus namentlich ab. Seine Vorgänger geschickt benutzend, vertritt er die lutherische Lehre mild, in abgerundeter Darstellung. Die einzelnen Abschnitte zerfallen in quaestiones, welche durch probationes erläutert werden; auf diese folgen

antitheses, gegen welche die verschiedenen instantia geltend gemacht werden; an etlichen Stellen treten dazu noch ἔκθεσις, βεβαίωσις und διάλυσις. In stetem Zurückgehen auf die Schrift und mit sorgfältiger Auswahl der dicta probantia vergißt Hollatz nicht die praktische Bedeutung der Lehrstücke hervorzuheben, schaltet Nutzanwendungen ein und fügt größeren Abschnitten ein suspirium bei. Nachdrücklich wird von dem wahren, dem wiedergeborenen Theologen Übereinstimmung des Lebens und der Lehre gefordert. (Verus theologus toto pectore colat pietatem sine fuco sinceram p. 15). Nach den Prolegomena, in welchen die Lehre von der Schrift eine besonders sorgfältige, die von den Vorgängern überkommene Inspirationstheorie scharf zuspitzende Darstellung erfährt, handelt Hollatz von Gott als dem Objekte, darauf von dem Menschen nach dem Falle als dem Subjekte der Theologie, dann von den Prinzipien des Heils, und zwar von dem Heilswillen Gottes, der Erlösung durch Christum und der aneignenden Gnade des heiligen Geistes. Hieran schließt sich die Lehre von den Gnadenmitteln; in diesem Abschnitt geht Hollatz auch auf den Glauben ein, den er als medium ληπτικόν von Wort und Sakrament als den media δοτικά unterscheidet. Den Schlußteil bildet die Lehre von der Kirche und den drei Ständen. Am deutlichsten tritt der Fortschritt gegenüber den Vorgängern in der Darstellung der Heilsordnung hervor; sie wird zum Abschluß gebracht, indem der psychologische Stufengang des Heilsprozesses genauer fixiert wird. Hollatz ist der erste, welcher einen besonderen, ausführlichen locus de illuminatione bietet; Calov reiht die illuminatio in kurzer Darstellung an die vocatio unter dem Titel ejusque cognata zusammen mit regeneratio und conversio an (syst. loc. theol. X, art. I c. II), während sie Quenstedt nur nebenbei erwähnt (Theologia didactico pol., Leipzig 1715, I, 910, 913).

Von seinen 13 Kindern, von denen ihn 5 überlebten, wurde der älteste, ebenfalls mit Vornamen David (II.), nachdem er von 1703—13 Pastor in Güntersberg gewesen, sein Nachfolger in Jakobshagen; er starb 1738 (Sagebaum S. 27). Ein zweiter Sohn, Johann Heinrich, gest. 1722, erst Feldprediger, dann Pastor an der heil. Geistkirche zu Stargard, gab seines Vaters Examen in 2. Auflage heraus (Vanselow S. 47). Ein dritter Sohn, Franz Christian, Rektor in Gollnow, dann Pastor zu Lobbesens in Westpreußen, darauf zu Rehwinkel bei Jakobshagen, gab als Student zu Halle im Colleg dem bekannten J. Lange, als dieser über seines Vaters Dogmatik mit den Worten spöttelte: qualis locus, talis libri auctoritas die treffende Antwort: qualis locus, talis auctoritas; Christus ex vili loco, ergo , worauf ihn Lange mit den Worten unterbrach: er sei hier zu proponieren, aber nicht zum disputieren (Sagebaum S. 10).

(Wagenmann †) P. Wolff.

Hollatz, David (III.), Erbauungsschriftsteller, gest. 1771. — Sämtliche erbauliche Schriften, 2 Teile, Görlitz (Breslau) 1772. 1773, Frankfurt 1782. Theologische Annales zu 1741—50, S. 395, 484, 577, 674. Nachrichten von den neuest. theol. Büchern, Jena 1742 f. II, 512. IV, 754; F. W. Kraft, Neue theol. Bibl. I, 827. II, 457, 717. III, 239, 346. IV, 628; Unschuld. Nachrichten 1745, S. 273; J. G. Walch, Bibl. theol. sel., Jena 1757, I, 115.

David Hollatz (III.), seit 1730 Pastor zu Güntersberg bei Zachan in Pommern, der Sohn von David Hollatz II. (also weder identisch mit dem Dogmatiker, wie Baur in Ersch u. Gruber Allg. Encykl. II s. 10. T. S. 53, noch ein Sohn des Dogmatikers wie bisher angenommen), gest. 14. Juni 1771, ist der Verfasser verschiedener viel gelesener wiederholt aufgelegter, bald in fremde Sprachen übersetzter (französisch, wendisch, böhmisch, polnisch), erbaulicher Schriften. Etliche, wie die Evangelische Gnadenordnung, Basel 1891, Gebahnte Pilgerstraße nach dem Berge Zion, Basel 1866, Verherrlichung Christi in seinem theueren und unschätzbaren Blute (Kraft des Blutes Christi), Basel 1894 werden noch jetzt, besonders von Jäger und Kober in Basel (die letzten Auflagen o. J.) aufgelegt.

Obwohl schon seine ersten Schriften ohne rechtes Verständnis für das Bekenntnis und die Gnadenmittel der Kirche eine rein subjektive Frömmigkeit verkündigten, fanden sie wegen des guten Klanges des Namens auch in orthodoxen Kreisen Beifall, aber späterhin, zumal seit seiner Differenz mit dem Halleschen Professor S. J. Baumgarten, welcher in einem Anhange zu Hollatz' Schrift über die „Gnadenspuren“ 1746 vor Einführung einer neuen Lehrart und Mißachtung des Gesetzes gewarnt hatte, wogegen sich Hollatz in seiner „bescheidenen, kurtzen und doch hinlänglichen Antwort“ 1747 verteidigte, wandten sich die Vertreter der Orthodoxie gegen ihn, warnten vor seinen Schriften, welche zwar auf dem Titel „erbauliche“ hießen, aber in Wahrheit „verführerische“ Schriften wären und riefen

den Gläubigen ein Cavete vobis! zu. Hollatz wich immer weiter von der Kirchenlehre ab, bekämpfte sie an verschiedenen Punkten, verirrte sich sogar zu den Irrtümern der Brüdergemeinde, betonte einseitig die Blut- und Wundentheologie, ja betrieb einen förmlichen Kultus mit der Seitenwunde Jesu. So pries er Lieder an, in welchen das Seiten-Fächelein" oder das „Pförtgen der Pleura" nach der „kindischen und albernen Art" der Herrnhuter besungen wurde. (Z. B. Anhang zu „Einiges, in welchem alles"). Aus der Seitenwunde Jesu leitete er fast die ganze Theologie ab und verfiel dabei in allegorische und apokalyptische Spielereien. So z. B. behauptete er, daß Eva am ersten Freitage nachmittags 4 Uhr erschaffen und damit die Schöpfung vollendet sei, da ungefähr um 4 Uhr der Lanzenstich in Jesu Seite erfolgt sei. Um dieselbe Stunde werde auch am großen Welt-Freitage, im 6. Tausend des Weltalters, „dem andern Adam sein Weib oder das Kirchlein Christi durch das Verdienst seiner offenen Seiten" vollendet werden. (Vom Zustande der Kirche Christi Vorbericht S. 11). Daher fanden seine Schriften, um deren Verbreitung sich besonders J. G. Kramsch, Diakonus zu Görlitz, dann Prediger zu Rudelsdorf in Niederschlesien bemühte, vor allen in den Kreisen der Brüdergemeinde großen Anklang. **(Wagenmann †) P. Wolff.**

Holofernes s. Bd I S. 645, 26 ff.

Holsten, Karl Christian Johann, gest. 1897 — Vgl. A. Hausrath, Karl Holsten, Worte der Erinnerung, gesprochen bei der Gedächtnisfeier am 29. Januar 1897 in der Aula der Universität zu Heidelberg, Petters, 1897; derselbe in Bettelheims Biogr. Jahrbuch II (1898); P. Mehlhorn, Zum Gedächtnis Karl Holstens, in Holsten, Das Evangelium des Paulus, Teil II, S. XI ff.

I. Leben. Karl Christian Johann Holsten ist am 31. März 1825 zu Güstrow in Mecklenburg geboren. Sein Vater, der Aktuar H., hatte als freiwilliger Jäger mit gegen Napoleon gekämpft, die Mutter bezeichnete er selbst als eine herrliche Frau von lauterer Frömmigkeit, die auf sein Gemüt großen Einfluß übte und frühe seinen Sinn auf die Theologie lenkte. Auf der Domschule seiner Heimatstadt weckte die Empörung über die höhnische und harte Behandlung, die er von einem sonst ausgezeichneten Lehrer (Dr. Raspe) erfuhr, seine geistige Begabung und Strebsamkeit, und mit eisernem Fleiß erwarb er sich hier einen vortrefflichen „Schulsack", besonders eine gründliche Kenntnis des Griechischen. Mit einem vorzüglichen Reifezeugnis verließ er Ostern 1843 das Gymnasium und studierte Theologie und Philologie, zunächst je ein Jahr in Leipzig und Berlin, dann seit 1845 auf seiner Landesuniversität Rostock. Hier herrschte schon damals eine wesentlich andere theologische Richtung als die, welcher Holsten unter dem Einfluß der Werke Hegels, Schleiermachers, F. Chr. Baurs u. a. sich zugewendet hatte. Trotzdem fand seine Tüchtigkeit und sein Fleiß bei seinen Lehrern Anerkennung. Unter ihnen verdankte er Delitzsch nicht bloß eine Förderung seiner alttestamentlichen Kenntnisse, sondern auch den Gewinn der wissenschaftlichen Methode, „jedes Problem auf Grund der Sammlung und Verarbeitung des gesamten thatsächlichen Materials zu lösen." Dieser hatte ihm nämlich fürs Examen aufgegeben, über das Verhältnis der Propheten und Psalmsänger zum mosaischen Opferkultus zu schreiben und zu diesem Zwecke das AT mit der Feder in der Hand durchzulesen. Schob sich schon dadurch das Examen um ein Jahr hinaus, so noch weiter durch die politische Bewegung des Jahres 1848/49, während dessen Holsten eine Zeit lang einen Freund in der Redaktion einer freisinnigen politischen Zeitung vertrat. Michaelis 1849 bestand er das erste, vor Ostern 1852 das zweite theologische Examen mit glänzendem Erfolg, 1853 erwarb er sich den Grad eines Dr. phil.

Nach dem zweiten Examen hätte er nun seinem ursprünglichen Lebensideal gemäß sich um eine Pfarrstelle bewerben können, zog aber angesichts der mit Kliefoth in Mecklenburg zur Herrschaft gekommenen strengen Orthodoxie den höheren Schuldienst vor. Von Ostern 1852 bis dahin 1870 wirkte er als Lehrer der Religion, des Deutschen und Griechischen an der „Großen Stadtschule" (d. h. am Gymnasium) zu Rostock und erntete die Verehrung der Schüler und den Dank der Eltern. Auch die Gelegenheit, an die Rostocker Marienkirche gewählt zu werden, in der er wiederholt aushilfsweise gepredigt hatte, wies er von der Hand, um nicht die Mariengemeinde in Konflikt mit dem Oberkirchenrat zu bringen.

1853 hatte er sich mit Ottilie Kippe, der Tochter eines angesehenen Rostocker Rechtsanwalts, ein glückliches Heim gegründet. Seine Einnahme ergänzte er durch eine Unzahl von Stunden an verschiedenen Mädchenschulen, seine Ferien verwandte er auf neutesta-

mentliche Studien, deren erste Frucht die Programmarbeit über „die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus“ (1855) war, hervorgewachsen aus einer Preisarbeit des Studenten. Noch tiefer in die Anschauung des Apostels suchte er in der Abhandlung von 1859 „Inhalt und Gedankengang des Briefes an die Galater“ einzudringen. 1861 ließ er dieser in Hilgenfelds ZwTh die aufsehenerregende über „die Christusvision des Paulus“ folgen, veranlaßt durch eine Äußerung, die Landerer am Grabe F. Chr. Baurs gethan hatte: Baurs ganze Lebensarbeit sei auf die Beseitigung des Wunders im NT gerichtet gewesen. Nun habe er aber erklärt, daß die Bekehrung des Paulus weder durch eine historische, noch logische, noch psychologische Analyse zu begreifen sei. Und da er also Ein Wunder habe stehen lassen müssen, so habe er damit alle Wunder stehen lassen. Seine Lebensarbeit sei also vergeblich gewesen. Dem gegenüber beschloß Holsten, „selbst gegen Baur den Nachweis zu führen, daß durch eine historisch-psychologische Analyse die Bekehrung des Paulus wohl zu begreifen sei.“ 1868 erschienen die genannten Arbeiten, die letzte noch durch eine Entgegnung auf Beyschlags Einwendungen (ThStK 1864, H. 2, S. 197 ff.) vergrößert, nebst einem neuen Aufsatz über „die Messiasvision des Petrus“ in Buchform unter dem Titel „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus“ (Rostock, Rittersche Hofbuchhandlung).

In dem Verfasser dieses Buches erkannten die Führer der theologischen Reformbewegung in der Schweiz, Hirzel, H. Lang, Bitzius und die Brüder Langhans, den geeigneten Mann für einen theologischen Lehrstuhl. Auf ihre Anregung berief ihn der Erziehungsdirektor Kummer nach Bern. Als a. o. Professor für NT siedelte er Ostern 1870 dorthin über, wo der feine, ritterliche, liebenswürdige und geistvoll anregende Mann mit dem schönen, vielsagenden Antlitz bald sehr beliebt und selbst sehr heimisch wurde, zugleich aber als guter deutscher Patriot die Ereignisse des deutsch-französischen Krieges, dessen Wellen bis in den Kanton Bern hereinschlugen, mit dem lebhaftesten Interesse verfolgte.

1871 wurde für ihn eine neue ordentliche Professur gegründet. Neben der Erfüllung seiner akademischen Pflichten stellte der langjährige Schulmann auch dem Berner Schulwesen seine Erfahrungen und Dienste zur Verfügung und beteiligte sich auf dem kirchlichen Gebiete an den Bestrebungen des Berner Reformvereins. Während der letzten Berner Jahre gab er den Glückwünschen, welche die theologische Fakultät den beiden Kollegen Immer und Studer zu ihrem 25jährigen Professorenjubiläum darbrachte, eine exegetische Untersuchung über Hbr 10, 20 bei (Bern, Jent u. Reinert 1875).

1876 folgte er einem Rufe nach Heidelberg, wo er bis zu seinem Tode (26. Januar 1897) den Lehrstuhl für NT innehatte. Seine Schüler schätzten und liebten den scharfsinnigen Gelehrten vor allem als ausgezeichneten Lehrer sowie als den väterlichen Freund, der namentlich in dem Akad.-theol. Verein, dessen Ehrenmitglied er war, mit der Jugend jung, frisch und froh war und nicht nur den wissenschaftlichen Verhandlungen reiche Förderung brachte, sondern auch den geselligen Verkehr und die festlichen Stunden beleben, weihen und verklären half. An ihm hatten die Studenten das Vorbild einer schönen Vereinigung von Geist und Gemüt, von fachmännischer Tüchtigkeit und edler Liebenswürdigkeit und allgemein menschlicher Bildung, von peinlicher philologischer Kleinarbeit und einem aufs Große und Ganze gerichteten religionsphilosophischen Tiefblick. Dabei nahm der wissenschaftliche Theologe, dessen Rede auch im badischen wissenschaftlichen Predigerverein dankbare Zuhörer fand, am kirchlichen Leben thätigen Anteil, unter anderem als Mitglied des Heidelberger Kirchengemeinderats und der badischen Generalsynode; die Arbeiten der Kommission zur Revision der Lutherbibel verfolgte er mit lebhaftestem Interesse (vgl. Prot. KZ 1884, S. 873 f. u. 969 f.: „Die Probebibel und die Fälschung des Wortes Gottes“ und „Antwort an Prof. Riehm“); und dem deutschen Protestantenverein, dem er auf dem Berliner Protestantentag von 1881 einen Vortrag über „die Ächtung der protestantischen Theologie in den Glaubensgerichten der protestantischen Kirche“ (Thesen dazu in Prot. KZ 1884 Nr. 21) hielt, ist er treu geblieben, als viele andere das scheinbar sinkende Schiff verließen.

II. Seine litterarische und akademische Thätigkeit bewegte sich hauptsächlich auf dem Gebiete der paulinischen Theologie, der synoptischen Evangelien und der Religionsphilosophie.

1. Anerkannter Meister ist Holsten bekanntlich auf dem Gebiete des Paulinismus. In Bezug auf die Frage nach der Echtheit der Briefe, die den Namen des Paulus tragen, war er strenger Anhänger Baurs, der nur die 4 Briefe an die Galater, Korinther und Römer dem Apostel selbst zuschrieb. „Zur Unechtheit des 1. Briefes an die Thess. und zur Abfassungszeit der Apokalypse“ hat H. nur eine kurze Bemerkung in den JprTh III

(1877), H. 4, S. 731 f. veröffentlicht, ausführlicher dagegen seine Ansicht über den Philipperbrief dargelegt. Vgl. Der Brief an die Philipper JprTh I (1875), 3. H., S. 425—495; II (1876), 1. H., S. 58—165; 2. H., S. 282—372. Die weitergehende, von verschiedenen Holländern, z. B. Loman, und von Steck vertretene Kritik jedoch, welche die paulinischen Briefe ins 2. Jahrhundert verwies, wehrte Holsten mit aller Entschiedenheit ab (Prot. KZ 1889, Nr. 15—17. 20. 22. 26).

Immer von neuem durchforschte er die vier Hauptbriefe, suchte ihren Sinn und Gedankengang und aus ihnen die innere Entwicklung zu ermitteln, welche Paulus durchgemacht hat, bis er zum Apostel Jesu Christi ward, und das christliche Lehrgebäude darzustellen das er errichtet und uns hinterlassen hat.

Schon 1859 hatte er, wie erwähnt, Inhalt und Gedankengang des Briefes an die Galater dargelegt; dieselbe Aufgabe übernahm er wiederum für die „Protestantenbibel" (2. Aufl. 1874, Leipzig, J. A. Barth); endlich behandelte er das Thema nochmals im 1. Teil des „Evangeliums des Paulus" (Berlin, G. Reimer, 1880).

„Das Evangelium des Paulus", Holstens eigentliches wissenschaftliches Lebenswerk, war groß angelegt. Der 1. Teil sollte „die äußere Entwicklungsgeschichte des paulinischen Evangeliums", der zweite die innere, oder eine genetische Darstellung der paulinischen Theologie an Stelle der früher üblichen, bloß „verständig ordnenden", enthalten. Vom 1. Teile hat aber H. nur die erste Abteilung erscheinen lassen, d. h. eine ausführliche Erklärung des Briefes an die Galater und des ersten an die Korinther, eingeleitet durch eine Vorgeschichte der vier Hauptbriefe. Die 2. Abteilung des ersten Teils sollte die Erklärung des 2 Korinther- und des Römerbriefes bringen. Leider haben andere Arbeiten die vollständige Ausführung des Planes hinausgeschoben und der Tod hat sie überhaupt vereitelt. Vom 2. Korintherbrief war nur das 1. Kapitel und ein Teil des zweiten so behandelt, wie es der Absicht des Verewigten entsprach. Eine weit frühere Probe davon, wie gründlich dieser sich mit schwierigen Stellen beschäftigte, liegt in der Abhandlung „Zur Erklärung von 2 Ko XI, 4—6 mit Rücksicht auf die Deutungen Beyschlags, Hilgenfelds, Klöppers" vor (in Hilgenfelds ZwTh XVII, 1874, 1. H., S. 1—57). Den „Gedankengang des Römerbriefs Kap. I—XI" hatte er „mit Bezug auf des Paulus Römerbrief von Volkmar" in den JprTh V (1879; 1. H., S. 95—136; 2. H., S. 314—364; 4. H., S. 680—719) eingehend behandelt. Im übrigen gab H. seinen Zuhörern mit peinlichster Sorgfalt ausgearbeitete Übersichten über den Inhalt und Gang der Briefe, die er ihnen erklärte, gedruckt in die Hand. Alle diese, auch die Gedankengänge der von H. als unecht betrachteten Paulinen, hat der Unterzeichnete als Anhang dem Kollegheft über die paulinische Theologie beigefügt, das er als Freund und litterarischer Testamentsvollstrecker 1898 als — freilich im Verhältnis zum ersten sehr kurzen — 2. Teil des Evangeliums des Paulus bei Reimer hat erscheinen lassen.

Die Eigenart seiner exegetischen Arbeit hat H. selbst im Vorwort des Ev. des Paulus, S. XIV, gekennzeichnet. Seine Exegese zieht den Leser von einem Teile der erläuterten Schrift zum andern mit sich fort, bis er das Ende des Fadens erreicht und das Ganze in der Hand hat, während die Zerstückelung des Textes in einzelne Lemmata und die Besprechung der verschiedensten jemals aufgestellten Erklärungen der einzelnen Stelle umgekehrt dazu verleiten, sich mit dem Stück zu begnügen, das gerade als Belegstelle oder als Text einer kirchlichen Rede in Betracht kommt.

„Die genetische Darstellung der christlichen Weltanschauung des Paulus" zeichnet zuerst „den geschichtlichen Hintergrund des religiösen Bewußtseins des Paulus", in dem H. nicht bloß jüdische, sondern auch hellenistische Elemente aufweist, und das dann mit dem Evangelium Jesu, wie es Petrus verkündete, in Berührung kam.

Diese Berührung war freilich zunächst eine feindliche; sie brachte aber in dem lauteren Gemüte des pharisäischen Eiferers eine Gährung hervor, die mit der Christusvision, die er auf dem Wege nach Damaskus erlebte, zum entscheidenden Abschluß kam. Damit trat eine neue religiöse Idee in das jüdisch-hellenistische Bewußtsein des Paulus ein: sein Unglaube „gegenüber dem Gekreuzigten als einem Lügenmessias formte sich zum Glauben an ihn als den Messias Gottes um." Diese neue Überzeugung schloß aber für Paulus eine Fülle von Rätseln in sich, die gelöst sein wollten und mußten. Ihre Lösung suchte er nicht bei den Uraposteln, sondern in einsamer Sammlung am Sinai, der uralten Offenbarungsstätte Gottes, und die, welche er fand, führte er auf göttliche Offenbarung zurück.

„Die Umformung des jüdischen Bewußtseins des Paulus durch das neue Heilsprinzip", den Kreuzestod Christi als That des göttlichen Heilswillens, ist der Gegenstand des dritten und umfangreichsten Teils der paulinischen Theologie. Dem Querschnitt durch

das vorchristliche Bewußtsein des Paulus und dem Längsschnitt durch die Periode des inneren Kampfes mit dem Christentum folgt so ein zweiter Querdurchschnitt durch sein christliches Bewußtsein.

Eine kleine Anzahl eingehenderer Rezensionen Holstens, die gleichfalls auf paulinischem Gebiete sich bewegen und teils in Hilgenfelds Zeitschrift, teils in Jahrgang 1874 und 75 des LCB, teils in der Prot. KZ zu finden sind, zählen wir nicht einzeln auf.

2. Die Brücke zwischen seiner paulinischen und seiner Evangelienforschung schlägt die geistvolle Schrift: „Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien. Zur synoptischen Frage." (Karlsruhe und Leipzig, H. Reuther, 1883). „Die Untersuchung über die drei Formen des noch mündlichen Evangeliums, von denen die Briefe des Paulus an die Galater und Korinther Kunde geben, ist aus einem Vortrage erwachsen, den der Verfasser in dem wissenschaftlichen Predigervereine für Baden gehalten hat." Durch Rückschlüsse aus jenen ältesten Schriften unseres NT gewinnt H. die Umrisse nicht nur des gesetzesfreien Evangeliums des Paulus, sondern auch des schon vor ihm vorhandenen judenchristlichen Evangeliums des Petrus, das neben dem Vertrauen auf den stellvertretenden Kreuzestod doch auch die Notwendigkeit der Erfüllung des Gesetzes zum Ausdruck brachte, freilich unter der Nachwirkung der Geistesfreiheit Jesu selbst die Äußerlichkeiten im Gesetze zurückstellte und es seinem Verkündiger ermöglichte, sich gelegentlich auch von ihnen zu entbinden (z. B. in der paulinischen Gemeinde von Antiochia, Ga 2, 12), und des davon wohl zu unterscheidenden judaistischen Evangeliums des Jakobus, des Bruders Jesu. Erst etwa 20 Jahre, nachdem Petrus seine Predigt begonnen hat, erst in der Zeit nach dem sog. Apostelkonvent in Jerusalem, finden wir an der Hand des Galaterbriefes die deutliche Spur dieses *ἕτερον εὐαγγέλιον* (Ga 1, 6), das auch den Heidenchristen die Unterwerfung unter das ganze mosaische Gesetz als Heilsbedingung auferlegt und sich damit in bewußten und schroffen Gegensatz zu dem Evangelium vom Kreuz und zum Apostolat des Paulus stellt (vgl. 2 Ko 11, 13. 23; Ga 2, 18. Eine zusammenfassende vergleichende Charakteristik der drei ungeschriebenen Evangelien hinsichtlich des Gerechtigkeits-, Reichs- und Messiasideals a. a. O., S. 50 ff.).

Von den „ungeschriebenen" Evangelien fällt schon im Verlaufe der eben erwähnten Schrift Holstens Blick auf die drei ersten von unseren geschriebenen Evangelien. In einem besonderen, der Hochschule Heidelbergs am Vorabend ihres 500jährigen Jubiläums gewidmeten Buche hat H. sodann „Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes" (Heidelberg, K. Groos, 1885) untersucht. Er kommt nach einer genau durchgeführten Vergleichung zu dem Ergebnis, daß der kanonische Markus den kanonischen Matthäus, Lukas beide benutzt und nach verständigen sowie dogmatischen Erwägungen umgeformt habe. „Das Matthäusevangelium" bezeichnet „die Erhebung des ursprünglichen petrinischen Bewußtseins durch Wiederaussonderung des judaistischen Partikularismus zum nun bewußten Universalismus, dem von jetzt gemeinsamen Boden der judenchristlichen und paulinischen Verkündigung; das Markusevangelium die Verschmelzung des Paulinismus mit dem Leben Jesu und die Begründung desselben in Wort und Werk des geschichtlichen Jesus, dem von jetzt gemeinsamen Grunde des judenchristlichen und paulinischen Evangeliums; das Lukasevangelium die erste Frucht jener Judenchristentum und Paulinismus einigenden Entwickelung, erwachsen aus einer durch allmähliche Abstumpfung der entgegengesetzten Prinzipien entstandenen und dadurch zur Mischung vorbereiteten Vermittlung des judenchristlichen und paulinischen Evangeliums, der jetzt gemeinsamen Gesamtbewußtseinsform gemischter christlicher Gemeinden" (a. a. O., S. 170 f.).

Mit dieser Auffassung der Zeitfolge und des Abhängigkeitsverhältnisses der beiden ersten Evangelien steht Holsten ziemlich einsam in der heutigen wissenschaftlichen Theologie da. Er hat sich darum auch veranlaßt gefunden, sich mit verschiedenen Gegnern nochmals auseinanderzusetzen. (Vgl. „Meinen Kritikern", Prot. KZ 1888, Nr. 22. 24–27; „Zur Abwehr gegen A. Jacobsen", ebendas. 1889, Nr. 51 und 52).

„Biblisch-theologische Studien" aus dem Gebiete der Synoptiker, Untersuchungen über wichtige Anschauungen Jesu selbst, auf den er immer wieder zurückgriff, an dessen Stelle er keineswegs Paulus zum Stifter des Christentums werden lassen wollte, veröffentlichte er im 33. und 34. Jahrgang (1890 und 91) von Hilgenfelds ZwTh, und zwar I. II. „Die Bedeutung des Ausdrucks *ὁ πατὴρ ὑμῶν* (und *ὁ πατήρ μου*) *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (*ὁ οὐράνιος*) im Bewußtsein Jesu" (33. Jahrg., 2. H., S. 129–180); III. „Die Bedeutung der Ausdrucksform *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* im Bewußtsein Jesu" (34. Jahrg., 1. H., S. 1—79) und IV „Zur Entstehung und Entwicklung des Messiasbewußtseins Jesu" (34. Jahrg., 4. H., S. 385—419).

In der zuletzt genannten Abhandlung geht Holsten von dem Inhalt des Messiasbewußtseins Jesu aus. Als den Messias, den von Gott mit der Kraft seines Geistes ausgerüsteten Sohn, durch welchen Gott das durch die Propheten verheißene Heil verwirklichen will, konnte Jesus als Jude sich nur dann mit innerer Gewißheit betrachten, wenn sich in seiner Wirksamkeit Kraftwirkungen des Gottesgeistes für seine und seiner Umgebung Erfahrung äußerten (a. a. O., S. 390 f.). Das war also in den Tagen der Wirksamkeit des Johannes noch nicht möglich. Von ihm war Jesus am Jordan mit dem festen Glauben geschieden, „daß Johannes ein Prophet Gottes und das Himmelreich und der Messias nahe sei", und mit dem Entschluß, „auf dem Wege des Gottespropheten für den Eintritt des Himmelreiches zu wirken" (438). Diesen Entschluß führte er nach der Gefangensetzung des Johannes aus. Die siegende Gewalt seiner Worte über das Volksgemüt und die Heilungen, die er namentlich an Dämonischen vollbrachte, wurden ihm zum Zeugnis dafür, daß er mit einem höheren Geiste, mit dem Gottes, ausgerüstet sei. Nach seinem teleologisch-religiösen Bewußtsein mußte er diese Ausrüstung als eine bewußte That Gottes ansehen, nach dessen Zweck zu fragen war. Die Antwort war aus einer Deutung der Zeichen der Zeit zu schöpfen. Sie führten ihn, verbündet mit dem Zeugnis in der eigenen Brust und seinem tiefen Erbarmen mit dem verschmachtenden Volke, zu der Antwort, daß er zum Messias bestimmt sei. „Aber innerhalb der allmählich sich vollziehenden Wirksamkeit Jesu mit ihren allmählich eintretenden Ergebnissen und Erfolgen kam auch diese Glaubensgewißheit allmählich. Aus Ahnung und Vergewisserung stieg die Gewißheit auf" (445). Mochte das überlieferte Messiasbild des Davidssohnes die Erlangung dieser Gewißheit erschweren, so konnte das Davidische Reichsideal durch die bisherige Geschichte, insbesondere durch den Ausgang des letzten gewaltsamen Versuches seiner Verwirklichung, ihm widerlegt und durch das Danielische verdrängt und ersetzt werden. „So ward der Sohn des Menschen die Messiasanschauung, in welcher die Messiasahnung Jesu zur Messiasgewißheit sich vollendete" (447). „Damit verknüpfte sich unmittelbar die Anschauung einer doppelten Daseinsform des Messias"; er hat zunächst auf Erden als der zum Messias berufene das kommende Himmelreich vorzubereiten, sodann, nachdem Jahve zu der von ihm festgesetzten Zeit es aufgerichtet hat, „in der Herrlichkeit seines Vaters als Herr" darin zu walten. In das erste dieser beiden Bilder fügen sich all die geschichtlichen Züge ein, „von denen Daniel nichts geahnt hat" (419).

3. Endlich sind noch zwei Arbeiten religionsphilosophischen Inhalts zu erwähnen. Über „Ursprung und Wesen der Religion" hat H. im Jahre 1886 Thesen und einen Vortrag veröffentlicht, die zunächst in Nr. 31 und 32 der Prot. KZ, sodann in Sonderabdruck (Berlin, G. Reimer) erschienen. „Das Wesen der Religion begreifen heißt, in der Entwicklung des Geisteslebens der Menschheit den Punkt bestimmen, wo noch nicht religiöse Lebenskräfte im menschlichen Geiste zu dem Lebenskeim der Religion sich verbinden" (These 1). „Das gemeinsame Wesen aller geschichtlichen Religionen ist, daß der Mensch, was seinem Bewußtsein als seine schlechthinige Lebensmacht, als lebenschaffende und lebenzerstörende offenbar geworden, handelnd verehrt, um durch die lebenschaffende Macht Lebensvollendung im Gemüte zu genießen" (These 2b). Die Religion entwickelt sich aus einer sinnlichen in eine geistige Form und schließt ursprünglich Sittlichkeit und Philosophie mit ein, die sich allmählich aus ihr zu relativer Selbstständigkeit loslösen.

Das Einzelleben wird „in seiner Berührung mit dem All Seele — Lebensempfindung, Lebensgefühl, Lebenstrieb — mit dem Lebensgefühl als dem Lebensmittelpunkte der Einzelseele" (These 6). Diese wird ihrer Abhängigkeit von lebenfördernden oder lebenhemmenden Kräften des All inne. Aber erst allmählich wird sie dieser als eines von ihr gesonderten Objektes bewußt und lernt selbstthätig ihren „Empfindungsinhalt mit den daraus hervorgegangenen Gefühlen und Trieben in sich wiederhervorzurufen": sie wird Ich und Geist. „Wie das Gefühl Lebensmittelpunkt der Einzelseele, so ist das Gemüt Lebensmittelpunkt des Einzelgeistes. Jeder Bewußtseinsinhalt, der das Lebensinteresse des Ich erregt, bewegt das Gemüt; jede Willensregung, welche das Lebensinteresse des Ich befriedigen soll, wird vom Gemüte erregt." Dieses erzeugt das Lebensideal (These 7), zunächst ein sinnliches, dessen Verwirklichung von den Lebenswirkungen der Natur abhängt. Das Ich sondert nun die Natur von sich selbst und macht sie zum Objekt, an dem es die Formen, „über deren Lebenswirkungen es Macht ist, von denjenigen, gegen deren Lebenswirkungen es Ohnmacht ist", unterscheidet. „Unerreichbar aber für die Kraft des uranfänglichen Menschen sind die Formen des Himmels über ihm , unbestimmbar für seinen Willen sind die Formen der Erde um ihn Und so erhebt der Mensch die Ursache dieser Lebens-

wirkungen als seine schlechthinnigen Lebensmächte ins Bewußtsein." Damit wird ihm „zuerst sein Gott offenbar" (These 9).

Durch die bewußte Erfahrung dessen, was Gott wirkend für den Menschen ist, wird aber die weitere Frage angeregt, was er an sich ist. So entspringt aus dem religiösen Bewußtsein notwendig eine religiöse Metaphysik, die Mythologie der Natur- und Kulturreligionen, die Theologie der Geistesreligion (These 11). Die als Lebensmacht empfundene Gottheit wird nun als Machtwesen angeschaut, sinnlicher oder geistiger. Es erwacht allmählich auch das ethische und intellektuelle Gewissen, welches die Abhängigkeit unseres Lebensgefühls von unserer Stellung zu Sittlichkeit und Wahrheit erfährt und zu einer Vergeistigung und Versittlichung des Gottesbegriffes führt. Je tiefer der denkende Geist die Welt als eine Einheit vieler zweckmäßig zusammenwirkender Kräfte und je reiner er den Geist als die Macht über die Natur erkennt, desto mehr wird er zu einem geistigen Monotheismus hingedrängt. Auch der einzelne Naturgott des einzelnen Stammes kann sich im Verlaufe der Geschichte zur universellen geistigen Gottheit im Volksbewußtsein abklären.

„So hat die Offenbarung Gottes einen unendlichen Gehalt in endlicher Form. Und die Offenbarung Gottes im Menschengeiste hat eine geschichtliche Entwicklung. Was Gott ist, wird er für den Menschen" (These 15). „Die Gewißheit des Ich vom Dasein Gottes ist nicht Folge eines logischen Schlusses oder eines moralischen Postulates oder einer praktischen Nötigung", . . sondern „des unmittelbaren und notwendigen Rückganges von einer im Lebensgefühl thatsächlich erfahrenen Wirkung auf ihre außer dem Lebensgefühl thatsächlich seiende Ursache, ein Rückgang, der, auf die unmittelbare Gewißheit der inneren Selbsterfahrung gegründet, in der Naturreligion von der Wirklichkeitsgewißheit sinnlicher Anschauung, in der Kultur- und Geistesreligion von der Wahrheitsgewißheit denkender Erkenntnis nur unterstützt wird" (These 17). Damit wendet sich H. sowohl gegen die Scholastik und die alte „natürliche Theologie", als gegen Kant, Lipsius, Ritschl, Bender und Feuerbach und baut selbstständig auf Schleiermacherschem Grunde weiter. Sehr entschieden betont er (These 19 f.) die Objektivität des religiösen Verhältnisses, das freilich nicht bei allen ins Bewußtsein tritt, ja von einem irrenden Denken sogar bestritten werden kann. „Das Ich kann sich gottlos wissen"; es kann auch gottlos wollen und handeln. Doch ist das Gegenteil von beidem im Wesen des Menschen begründet.

„Der Wille des Ich, zu der im Bewußtsein offenbar gewordenen Lebensmacht sich in Beziehung zu setzen" . „ist die werdende Religion" (Thesen 20 u. 21). „Die beiden an sich noch nicht religiösen Kräfte im Ich, durch deren Verbindung der Lebenskeim der Religion erzeugt wird, sind die im Bewußtsein des Ich lebendig gewordene Erfahrung von seiner schlechthin über ihm waltenden Lebensmacht und der Lebenswille des Ich, der nach vollendetem Lebensgefühl das Ich drängt. Die Verbindung dieser beiden Kräfte vollzieht sich im Gemüt." . „Und zwar verlangt dieser Lebenswille nicht Enthebung vom Leben der Welt, sondern Erhebung zum Leben Gottes" (These 22). Die innere That, durch welche das Ich sich in Beziehung zu seinem Gott, „der ihm offenbar gewordenen Lebensmacht", setzt, ist Religiosität, Glaube. Hiernach stimmt Holsten mit Biedermanns Begriff vom Glauben im Unterschied vom „Glauben" (dem religiösen Fürwahrhalten) überein. Jene Religiosität entfaltet sich zu einem ununterbrochenen Innenleben des Gemütes mit und in Gott, an dem alle Funktionen des Geisteslebens, die ja im Gemüt ihren Einigungspunkt haben, sich beteiligen.

Die Religion, die sich von der Stufe der Natur- zu der der Geistesreligion erhebt, „ist Mittel zum Zweck. Wenn aber in den Natur- und Kulturreligionen die Glücklichkeit Lohn ist der Religion, so ist in der Geistesreligion die Religiosität selber schon Seligkeit" (These 27).

Gewiß läßt sich die Erreichbarkeit eines Wissens vom Ansichsein Gottes — falls es von dem berechtigten Glauben an die Objektivität des auf uns wirkenden, für uns offenbaren Gottes noch unterschieden werden soll — mit Recht bestreiten. Sonst aber ist die historisch-psychologische Untersuchung Holstens über die Religion von größter Feinheit und Tiefe, und die kleine Probe religionsphilosophischer Arbeit macht uns nach weiteren Mitteilungen aus seinem in Prof. Weckessers (Karlsruhe) Händen befindlichen Heft über Religionsphilosophie, dessen einfache Herausgabe allerdings vielleicht nicht möglich ist, sehr begierig.

Aehnliche Ausführungen wie die eben skizzierte Schrift bietet Holstens Prorektoratsrede: „Ist die Theologie Wissenschaft?" (Akad. Rede, am Geburtsfest des höchstsel. Großherzogs Karl Friedrich am 22. Nov. 1887 gehalten; Heidelberg, Univ.-Buchdruckerei von J. Hörning; wieder abgedruckt in Prot. KZ 1888, Nr. 7).

Dr. **Mehlhorn**, Pastor in Leipzig.

Holstenius, Luc., gest. 1661. — [Nik. Wilckens], Leben des gelehrten Luc. Holst. Protonotarii Apostolici etc. Hamburg 1723; Die Nachrichten über ihn am sorgfältigsten in Mollers Cimbria literata, Tl. 3, S. 321—342, schon benutzt von J. F. Boissonade (Biogr. univ. Tl. 20. s. v.), welcher um dieselbe Zeit Lucae Holstenii epistolas ad diversos ex editis et ineditis codicibus, Paris 1817, 8°, mit Anm. herausgab. Sein Denkmal mit seinem Bilde in seines Neffen Peter Lambecks commentariis de bibliotheca Vindobonensi, lib. VI, p. 235; Bursian in AdB XII S. 776; A. Räß, Die Convertiten seit d. Ref. Bd V Freib. 1867 S. 186 ff.

Lukas Holste oder Holstenius gehört zu den hervorragenden Apostaten, welche im 17. Jahrhundert von der evangelischen zur katholischen Kirche übertraten, und auf welche die letztere wegen ihrer ausgezeichneten Bildung und Gelehrsamkeit stolz ist, wobei sie aber zu vergessen pflegt, daß zu dieser nicht durch sie, sondern in den Schulen der Protestanten der Grund gelegt ward. Geboren 1596 zu Hamburg, erhielt Holstenius zuerst in seiner Vaterstadt und dann seit 1617 in Leyden unter Lehrern wie Daniel Heinsius, Joh. Meursius, Gerh. Joh. Vossius, Peter Scriver, sowie im Verkehr mit Männern wie Hugo Grotius eine eminente philologische Bildung, ohne dabei, wie sich später zeigte, zu klarer theologischer Erkenntnis und Überzeugung zu kommen. Mit jener philologischen Bildung verband sich bald ein besonderes Interesse für die alten Geographen und eine große Vorliebe für die platonische und neuplatonische Philosophie. Verstimmt durch eine fehlgeschlagene Bewerbung um eine Lehrerstelle an der Schule zu Hamburg ging er 1622 nach England und 1624 nach Paris, wo er Bibliothekar des Präsidenten de Mesmes wurde, und mit Jesuiten wie Sirmond, mit Nik. Claude, Fabri de Peiresc zu Aix u. a. näher bekannt und schon damals katholisch wurde. Sein Übertritt ist von andern bald auf diesen jesuitischen Umgang, bald auf das gelehrte Verlangen, freieren Zutritt zu den Bibliotheken Frankreichs und Italiens zu erhalten, bald auch, wie von Salmasius auf Armut und Eigennutz zurückgeführt; er selbst äußert sich im Jahre 1631 in einem Briefe an Peiresc so darüber: „Ex quo tempore Maximi Tyrii, Chalcidii et Hieroclis lectione admodum adolescens Platonicae philosophiae gustum aliquem haurire coepi, sensi ingens desiderium in animo meo enasci primum cognoscendi uberius, mox etiam promovendi et illustrandi pro viribus tam divinam philosophandi rationem; dieselbe habe er dann auch durch die Schriften der Kirchenväter bestätigt gefunden, quibus illi contemplativam et mysticam quoque theologiam pertractant qua in Deum animus excitatur; atque ita factum est, ut sanctorum patrum divinam ac solidam philosophandi rationem toto animo admirarer, et mox inscius me ferme in catholicae ecclesiae gremio constitutum cernerem, quod sibi quoque usu venisse D. Augustinus in confessionibus testatur. Meum sane animum divinae illae contemplationes adeo ad veritatis cognitionem erexerunt et confirmarunt, ut nequaquam circa tricas et quaestiunculas, quales de fidei negotio novatores movere solent, postmodum langueret“. (Epistt. ed. Boissonade p. 224.) Seit 1627 in Rom, erhielt er hier seinen vornehmsten Beschützer und Freund an dem ihm gleichalterigen Neffen des Papstes Urban VIII., dem Kardinal Franz Barberini, geb. 1597, gest. 1679, und empfing von Urban VIII. außer deutschen Präbenden, welche freilich während des Krieges nicht immer flüssig zu machen waren, ein Kanonikat des Vatikan; Innocenz X. machte ihn zum Bibliothekar der Vatikana und Alexander VII., welcher ihn schon als Kardinal Chigi besungen hatte, zu seinem commensalis und zum Konsultore bei der Kongregation des Index. Öfter wurde er auch bei der Bekehrung ausgezeichneter Konvertiten mit in Thätigkeit gesetzt; so 1637 bei dem Übertritt des Landgrafen Friedrich von Hessen-Darmstadt; so schrieb er 1651 für den Grafen Christof Rantzau nach dessen Abfall an Georg Calixtus; so ward er 1655 der Königin Christine nach Innsbruck vom Papste Alexander entgegengeschickt und assistierte bei ihrer Abschwörung. Aber bei dem allen erhielt er sich in Rom eine ziemlich unabhängige Stellung. Im Jahre 1639 wurde er in Rom mit dem Griechen Leo Allatius der Kongregation zur Untersuchung des Abstandes von der griechischen Kirche und zur Vergleichung des griechischen Euchologion mit dem römischen Ritual beigegeben, und hier war er es, der mit Freimütigkeit für Annäherung und gegen das Wichtignehmen unbedeutender Differenzpunkte sprach. Ebenso in der Kongregation des Index war er so wenig für Strenge gegen wertvolle Werke protestantischer Gelehrten, daß er, als er damit nicht mehr durchdringen konnte, an den Sitzungen der Kongregation nicht mehr teil nahm. Gegen protestantische Reisende, wie gegen den jüngeren Calixtus, gab er bestehende Mißbräuche bei Bilder- und Reliquienverehrung willig zu. Im jansenistischen Streite riet er Alexander VII. lieber

keine Entscheidung für die Jesuiten abzugeben. Seine großen litterarischen Unternehmungen legte er so umfangreich an und sammelte mit so viel Gründlichkeit dafür, daß er das meiste bei seinen Lebzeiten nicht zum Abschluß brachte. Unter den kirchliche Dinge betreffenden gehören zu den bedeutendsten die Arbeiten für den liber pontificalis, den liber diurnus pontificum Romanorum, die älteren Martyrologien und Mönchsregeln (codex regularum etc. zuerst Rom 1661, nachher zu Paris, und sehr erweitert Augsburg 1759, 6 Bde Fol.), Briefe der Päpste und Konzilienakten in der collectio Romana veterum aliquot hist. eccl. monumentorum, u. a. Er starb am 2. Febr. 1661.

Henke †.

Holzhauser, B. s. Bartholomiten Bd II S. 421, 28 ff.

Homberger, J. s. Inneröſterreich.

Homberger Synode und Kirchenordnung 1526. — Quellen: Epistola Francisci Lamberti Avenionensis ad Colonienses d. d. Marburg 15. Februar 1527, Erfurt 1527, 12°, mit Anmerkungen herausgegeben von G. Cl. Draud, Gießen 1730, 4°, 48 S. Die acta synodi, deren plena editio von Lambert in diesem Schreiben als nahe bevorstehend bezeichnet wird (S. 44), sind niemals veröffentlicht worden; Wigand Lauze, Leben und Thaten Philippi Magnanimi Landgraffen zu Hessen: Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde, 2. Supplement 1. Bd, Cassel 1841, S. 123—139. — Die im Original nicht erhaltene Kirchenordnung: Reformatio Ecclesiarum Hassiae iuxta certissimam sermonum Dei regulam ordinata in venerabili synodo per clementissimum Hessorum principem Philippum anno 1526 d. 20. Oct. Hombergi celebrata, cui ipsemet princeps illustrissimus interfuit, wurde zuerst durch Fr. Chr. Schmincke, Monimenta Hassiaca, 2. Teil, Cassel 1748, S. 588—656 „aus einer alten glaubwürdigen Handschrift" veröffentlicht und hat in dieser Gestalt bei A. L. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Weimar 1846, 1. Bd S. 56—69 Aufnahme gefunden. Eine zweite, im Geheimen Staatsarchiv zu Darmstadt entdeckte, Abschrift hat dann K. A. Credner unter dem T.: Philipp des Großmüthigen Hessische Kirchenreformationsordnung (Gießen 1852), mit Uebersetzung und umfangreicher Einleitung herausgegeben; Köhler, Actenstücke zur hessischen Reformationsgeschichte, ZhTh 37. Bd, Gotha 1867, S. 217 ff. — Litteratur: J. Chr. Martin, Nachrichten von der Synode zu Homberg mit Bezug auf die Reformation in Hessen, Cassel 1804; Chr. v. Rommel, Gesch. von Hessen, 3. Tl., Cassel 1827; ders., Philipp d. Großmütige, Landgraf v. Hessen, 3 Bde, Gießen 1830; Bickell, Die Presbyterial- und Synodal-Verfassung der evang. Kirche in ihrem Ursprunge und ihrem Einflusse auf Hessen, Zeitschr. f. hess. Gesch., 1. Bd, Kassel 1837, S. 43 ff.; M. Goebel, Die Disciplin in d. reformierten Kirche bis Calvin 1540, Kirchliche Vierteljahrs-Schrift, II, 1 Berlin 1845, S. 1 ff.; B. Denhard, Geschichte d. Entwicklung des Christenthums in den hessischen Ländern bis zu deren Theilung 1567, Frankfurt a. M. 1847; L. Richter, Geschichte d. evang. Kirchenverfassung in Deutschland, Lpz. 1851, S. 36 ff.; F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter d. Reformation 2 Bde, Marburg 1852 ff. (1847 ff., 2. Ausg. Frankfurt a. M. 1864); A. F. C. Vilmar, Geschichte des Konfessionsstandes der evang. Kirche in Hessen, besond. in Hessen-Cassel, Marburg 1860 (2. Ausg. Frankfurt a. M. 1868); W. Ebert, Geschichte d. evang. Kirche in Kurhessen, Cassel 1860; G. L. Büff, Kurhessisches Kirchenrecht, Cassel 1861, S. 9 ff.; E. L. Th. Henkes Neuere Kirchengeschichte, herausg. v. W. Gaß, 1. Bd, Halle 1874, S. 98 ff.; H. Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen, 1. Bd, Marburg 1876; A. Ritschl, Prolegomena zu einer Geschichte des Pietismus, ZKG II 1878, S. 49 ff.; ders., Gesch. d. Pietismus I, Bonn 1880; C. W. H. Hochhuth, Die Bedeutung der Marburger Kirchenordnung von 1527, Kassel 1879; Mejer, Art. „Homberger Synode", RE VI, 2. Aufl., 1880 S. 268 ff.; Th. Brieger, Die angebl. Marburger K.-Ordnung, ZKG IV. 1881 S. 549 ff.; J. Köstlin, Martin Luther, 2. Bd, Elberf. 1883, S. 49 f.; L. v. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 2. Bd, 6. Aufl., Leipz. 1881, S. 317; Th. Kolde, Martin Luther, 2. Bd, Gotha 1889, S. 239 f.; K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evang. Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, Leipz. 1893, S. 75 ff. (S. 41 Anm. 1 Verzeichnis der Litteratur über die Anschauungen der Reformatoren, betreffend das Verhältnis von Staat und Kirche); A. Laval, Le Synode de Homberg (Hesse). Lambert d'Avignon (Thèse), Paris 1894; J. Friedrich, Luther und d. Kirchenverfassung der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526, Darmstadt 1894 (S. 35 ff. Verbesserungen zu Credners Edition der Reformatio); W. Köhler, Hessische Kirchenverfassung im Zeitalter der Reformation (Dissertation), Gießen 1894; B. Beß, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment (Vortr.), Marburg 1894; G. Conrad, Die Reformationsordnung für die Gemeinden Hessens von 1526 (Diss.), Halle a. S. 1897; E. Chr. Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie, 2. Aufl., 1. Bd, Leipz. 1898 S. 56 f. Ueber Lambert von Avignon vgl. d. A.

Für die Beurteilung der Versuche der evangelischen Fürsten Deutschlands, die kirchlichen Verhältnisse ihrer Länder zu regeln, ist die Thatsache von großer Bedeutung, daß

sie durch die Inanspruchnahme eines landesherrlichen Kirchenregiments durchaus nicht revolutionäre Neuerungen vollzogen, da schon vor dem Auftreten Luthers die Landesherrn wie in Frankreich und England so auch in Deutschland ihre landesherrlichen Befugnisse auf die kirchlichen Angelegenheiten ausgedehnt hatten. Der Speierer Reichstagsabschied vom 27. August 1526, der jedem Stand es überließ, in der Glaubenssache bis auf ein Konzil für sich und seine Lande also es zu halten wie er es vor Gott und dem Kaiser zu verantworten sich getraue, leistete dann den großen Dienst, der Ausnützung des Territorialismus zu Gunsten der Reformation eine, allerdings limitierte, Rechtsgrundlage zu geben. Landgraf Philipp von Hessen (über seine Stellung zu der reformatorischen Bewegung bis Herbst 1526 vgl. Heppe S. 125 ff.) hat diese Verhältnisse zu benutzen verstanden, aber nichts überstürzt. Seine Briefe liefern den Beweis, daß den entscheidenden Schritten nach verschiedenen Richtungen hin geführte Verhandlungen vorangegangen sind (Rommel, Philipp III. 1 ff.; J. Ph. Kuchenbecker, Analecta Hassiaca, coll. X, Marburg 1736, S. 393 ff.). Mit Luther und Melanchthon hatte er schon vor dem Reichstage zu Speier über die Einführung der Reformation verhandelt (Schreiben Mel.s: CR I, Halle 1834, S. 818 ff., vgl. Brief Philipps an Luther und Mel.: E. L. Enders, Luthers Briefwechsel 5. Bd, Calw und Stuttgart 1893, S. 395 ff.), aber auch aus Oberdeutschland hat er sich Rat geholt (Gutachten, Köhler S. 223 ff.).

1. Die Homberger Synode. — Durch Schreiben vom 6. Oktober 1526 wurden „die Rentmeister, Bürgermeister und Räte" angewiesen, „alle Pfarrherrn und Altaristen in ihrem Amt" auf Samstag nach Galli (d. i. 20. Oktober) nach Homberg einzuladen. Als Zweck der Versammlung war angegeben: „Wir haben vor, mit allen unseren Unterthanen geistlichen und weltlichen Stands, in den christlichen Sachen und Zwyspalten durch Gnade des Allmächtigen zu handeln" (J. J. Winkelmann, Gründliche und wahrhafte Beschreibung der Fürstentümer Hessen und Hersfeld, Bremen 1697, 4. Tl. 3 Kap. S. 413; vgl. das von Rommel, Philipp 2. Bd S. 103 mitgeteilte, an die Augustiner in Eschwege gerichtete Einladungsschreiben zu einem „freundlich und christlich Gesprech" das die Abordnung der beiden gelehrtesten Mitglieder des Konvents verlangte; Credner S. LXXV.) Die Versammlung war demnach aus geistlichen und weltlichen Ständen zusammengesetzt und hatte nicht den Charakter einer Synode sondern eines kirchlichen Landtags (Heppe S. 149). Dem entsprechend heißt es später in der Instruktion des Landgrafen an seine Abgeordneten für den Reichstag zu Augsburg, daß er alle hessischen Geistlichen, die hessische Ritterschaft und gemeine Landschaft zu einer christlichen Provinzialsynode und Unterredung einberufen habe (Credner S. 115, vgl. LVIII).

Sonntag den 21. Oktober wurde in Gegenwart des Landgrafen und einer großen, aus ganz Hessen zusammengeströmten Menge in der Kirche zu Homberg die Verhandlung eröffnet. Der Kanzler Johann Feige (Ficinus, geb. 1482, gest. 20. März 1543, vgl. AdB Bd 6, 1877, S. 600 ff.) begann mit einer Rede, die die Einberufung der Versammlung durch das Vorbild der alten Christenheit und den Beschluß des Reichstags zu Speier rechtfertigte, sowie volle Redefreiheit zusagte. Um eine Disputation über den alten und den neuen Glauben herbeizuführen, hatte der frühere Franziskaner, Franz Lambert von Avignon (vgl. d. A.), der auf dem Reichstag zu Speier anwesend gewesen (vgl. Conrad S. 29 ff.) 158 Streitsätze (Quae Fr. Lambertus Avenionensis apud sanctam Hessorum Synodum Hombergi congregatam pro ecclesiarum reformatione Dei verbo disputanda et deservenda proposuit, Erfordiae 1527; abgedr. z. B. H. v. d. Hardt, Historia litteraria Reformationis, Frankfurt und Leipzig 1717, V p. 98. Der gewöhnlich gebrauchte Ausdruck Paradoxa [d. h. der herkömmlichen Lehre widerstreitende Sätze], findet sich nicht in dem Haupttitel sondern ist die wiederkehrende Überschrift für die nach 23 tituli geordneten Thesengruppen; vgl. auch Ep. ad Colonienses p. 20. Die Streitsätze hat Lambert seinen im Vorjahr veröffentlichten Schriften Farrago omnium fere rerum theologicarum und De fidelium vocatione in regnum Christi entnommen) aufgestellt, die schon vorher zur allgemeinen Kenntnisnahme an den Kirchtüren angeschlagen worden waren. Nach dem Kanzler erhob sich nun Lambert, verlas seine Thesen, begründete sie in mehrstündiger Rede aus der heil. Schrift und stellte die Mißbräuche der Kirche ans Licht. Am Nachmittag trat Adam Krafft (vgl. den A.) von Fulda auf, verdeutschte die Lambertschen Sätze und forderte jeden, der sie verfänglich und dem Worte Gottes zuwider fände auf, dies aus Gottes Wort zu erweisen. Aber nur der Franziskanerguardian Nikolaus Ferber aus Marburg meldete sich und bat „mit gebogenem Haupte, niedergeschlagenen Augen, und großer demütigen Reverenz" den Landgrafen, am nächsten Tage gehört zu werden; dies ward ihm bewilligt. — Als am

folgenden Morgen die Synode um 7 Uhr wiederum zusammenkam, wiederholte zuerst Lambert seine Thesen nochmals, dann ergriff Ferber das Wort. Es war geschickt, daß er sich nicht auf die Fragestellung des Gegners einließ, auch Lambert und Krafft beiseite zu schieben suchte und direkt an den Landgrafen sich wandte. Diesem bestritt er rundweg die Befugnis, eine Synode zu halten, Kirchenordnungen vorzunehmen und etwas in Sachen des christlichen Glaubens zu beschließen, da dies alles Privileg des Papstes, der Bischöfe und der Kirche wäre. Für die Lambertschen Sätze, die der heil. Schrift und den päpstlichen Dekreten widersprächen, stellte er eine demnächstige Widerlegung durch Gegenthesen in Aussicht, die neue Lutherische Lehre aber sei bereits als Ketzerei verdammt! Die zweistündige Rede gipfelte in der Ermahnung an den Landgrafen, in den Fußstapfen seiner Vorfahren zu wandeln und in dem alten christlichen Glauben und in den löblichen Ceremonien keine Neuerung vorzunehmen. — Als dagegen der Kanzler die Verpflichtung der Obrigkeit zur Abstellung von Mißbräuchen und Abgötterei betonte, bestritt Ferber noch schärfer die Kompetenz der Versammlung, in der Schismatiker und entlaufene Mönche sich befänden, über die Kirchenfrage zu verhandeln, und griff schließlich die Person des Fürsten „mit spitzigen und ganz hitzigen Worten" an, weil er an die geistlichen Güter die Hand lege. Aber es gelang ihm nicht, den Verhandlungen dadurch eine andere Richtung zu geben. Der Landgraf begnügte sich, mit wenigen ruhigen Worten diesen gegen ihn erhobenen Vorwurf zurückzuweisen, und forderte dann den Guardian aufs neue auf, zu den aufgestellten Sätzen sich zu äußern. Doch auch eine scharfe ausfällige Rede Lamberts brachte ihn nicht zum Reden, ebensowenig eine letzte Aufforderung, die der Landgraf in der Nachmittagssitzung durch den Kanzler an ihn richten ließ. Da rief Lambert: expellatur bestia de provincia! Der Guardian aber verstand: occidatur bestia, erschrack und bat den Landgrafen um sicheres Geleit. Dieser klärte das Mißverständnis auf und ließ ihn unangefochten ziehen. Von Köln aus veröffentlichte Nikolaus Ferber: Assertiones trecentae ac viginti sex Fr. Nicolai Herbornensis, Guardiani Marburgensis, verae orthodoxae adversus Fr. Lamberti paradoxa impia ac erroris plena in Hombergiana Hessorum congregatione proposita ac plus quam haereticissime deducta et exposita und ließ, nachdem Lambert ihm in der Ep. ad Colonienses geantwortet hatte, noch folgen: Assertiones aliae, quibus excusatur Guardianus Marpurgensis, quod in Hombergiana Hessorum congregatione post protestationem eo loco publice factam et iam laudem coram notario legitime repetitam in Werlensi oppido (F. war von Homberg aus nach der Stadt Werl in Westfalen gegangen) disputare noluerit neque respondere Fr. Lamberto haeretico. Über die weitere antireformatorische Thätigkeit Ferbers vgl. Nebe, Nikolaus Herborn, Denkschrift des Predigerseminars zu Herborn 1868. — Am folgenden Tage, also Dienstag, 23. Oktober, als bereits die Synode geschlossen werden sollte, trat unerwarteterweise noch M. Joh. Sperber, Pfarrer in Waldau bei Cassel, auf, um die Anrufung der Maria, der Mutter Jesu Christi, durch die Rede des Engels Lc 1 „Gegrüßet seist du, die Gebenedeite unter den Weibern", zu rechtfertigen. Aber er wurde, schreibt W. Lauze, dermaßen widerlegt, daß jedermann mit dem guten alten Mann ein Mitleiden hatte. Ganz verwirrt, hörte er bald zu reden auf.

2. Die Homberger Kirchenordnung. — Conclusa fuit venerabilis Synodus, electis prius nonnullis, qui ex verbo Domini definirent, quae in universis Hessorum ecclesiis reformanda erant, schreibt Lambert (cf. Lauze S. 138); das Ergebnis dieser Beratungen war die Reformatio Hassiae. Die Homberger Synode ist es, die diese Kirchenordnung erläßt. Sie bezeichnet als ihre Absicht, das zusammenzufassen, was sie für alle Gemeinden Hessens als nützlich erkannt hat und was sie entsprechend dem Speyerer Reichstagsabschied vor Gott und dem Kaiser zu verantworten bereit sei (Credner S. 2), macht aber dann doch eine wichtige Unterscheidung. Denn nur von einem Teil der Bestimmungen wird gesagt, daß sie als Aussprüche Gottes für alle Gläubigen notwendig seien, während die übrigen nur der Ordnung wegen erlassen, durch eine Synode abgeändert werden können. Freilich wird die erstere Gruppe so ausgedehnt (Eiusmodi sunt, quae posuimus de cultu Dei vero, de ecclesiarum regimine, de eucharistia sub pane et vino sumenda, de excommunicandis notorie criminosis, de absolutione resipiscentium et ut omnia coram ecclesia lingua vulgi dicantur, nisi interpres adsit, visitandas ecclesias a piis et in verbo Deis eruditis, earum synodos niti oportere verbo Dei, Episcopos [d. h. die Pfarrer] et Diaconos ex piis et spiritu Dei plenis eligendos, coniugium universis honorabile, etiam Episcopis et Diaconis, sectas in ecclesia nullatenus ferendas, et

id genus alia), daß alles wichtigere als Gesetz von dauernder Geltung erscheint. — Nach diesen Eröffnungen wird in 31 Kapiteln über das gesammte kirchliche Leben Anweisung gegeben. An der Spitze steht die Erklärung, daß das Wort Gottes (heilige Schrift) die alleinige Norm sein soll (cap. I, II). In dem Abschnitt über das Abendmahl (III, IV) wird erklärt: in hac coena Christum deum et hominem praesentem esse; die Austeilung unter beiderlei Gestalt (pani et poculo) und die Beobachtung des ritus, quem Martinus Lutherus ultimo germanice conscripsit (d. i. die deutsche Messe 1526) angeordnet und die Anlegung eines Meßgewandes, das Anzünden von Lichtern, die Verwendung eines angemessenen Kelches empfohlen, dagegen das Sprechen des Meßkanons und aller Gebete, in denen das Wort Opfer oder Hostie sich findet, die Anrufung der Heiligen u. s. w. untersagt. Auch wird „im Namen des Herrn“ geboten, die Orgeln gar nicht oder nur sehr selten zu spielen, weil sie dem Ohr allein dienen, und auch das prunkende Geläut aller Glocken zu vermeiden. In täglichen Morgen- und Abendgottesdiensten, die in der allen geläufigen Sprache abgehalten werden, sollen die Schriften des AT und NT fortlaufend verlesen werden (V). Die Beichte als Zwangseinrichtung und Bekenntnis einzelner Sünden (VI) wird wie das Fasten aufgehoben, doch kann die Anordnung von Fasttagen durch den Landesfürsten erfolgen, auch durch die Gemeinde, in letzterem Fall aber nicht als Zwang (VII). Das VIII. Kapitel, De Festis et Commemorationibus, reduziert diese stark und erklärt, daß an sich für die Gläubigen alle Tage gleich sind, aber der Sonntag und die anderen Festtage zugelassen werden, damit Gottes Wort von der ganzen Gemeinde frei gehört werden kann. Dabei wird der social wichtige Grundsatz ausgesprochen, daß man an diesen Tagen außerhalb der gottesdienstlichen Zeiten ohne Bedenken seiner Berufsarbeit nachgehen darf, da dies besser ist als Müßiggang, daß man dagegen nicht das Recht hat, Dienstleute zur Arbeit zu zwingen. Den Bildern in den Kirchen und den Altären wird keine Duldung gewährt — nur der Altar, von dem aus das Abendmahl verwaltet wird, soll bleiben, aber dieser soll nicht Altar, sondern Tisch heißen — aber sie sollen, wird maßvoll hinzugefügt, erst dann durch die Obrigkeit entfernt werden, wenn die Gemeinde nicht selbst es gethan hat, nachdem ihr längere Zeit das Evangelium gepredigt worden (IX). Die superstitiosae benedictiones von Brot, Wein, Wasser, Salz u. s. w. untersagt die Kirchenordnung und empfiehlt statt dessen das Tischgebet, aber nicht als Zwang (X). Auf die Abschnitte über die Taufe (XI) den Besuch der Kranken (XII), die Form des Begräbnisses (XIII), die Ehe (XIV) folgten dann die Festsetzungen über die Gemeinde- und Kirchenorganisation, die wesentlich den Ruf dieser Kirchenordnung begründet haben (cap. XV ff.).

Die Hauptgedanken dieses Verfassungsentwurfes sind folgende. Grundlage der ganzen Kirche sind die Gemeinden der Gläubigen (cap. XV), die durch eine separatio verorum fratrum a falsis fratribus zu stande kommen. Der Konstituierung dieser Gemeinden soll eine längere Verkündigung des Evangeliums und dann noch eine eigentliche Vorbereitungszeit von einem Monat vorangehen, innerhalb deren an den Sonn- und Festtagen auf die bevorstehende Zusammenkunft hingewiesen werden soll. Dabei wurde die Hoffnung gehegt, daß schon durch diese Predigt eine ecclesia fidelium sich bilden würde vor ihrer äußeren Konstituierung (Credner S. 22). Diese sollte dann dadurch erfolgen, daß an dem festgesetzten Tage diejenigen, welche zur Zahl der Heiligen gerechnet werden wollten, dies öffentlich erklärten und gleichzeitig ihre Unterwerfung unter die heilige Schrift und die Kirchenzucht versprachen. Aber diese Beitrittserklärung war nicht in jedem Fall ausreichend. Denn wer durch seinen Lebenswandel oder seine Lehre Anstoß erregte, wurde in die Zahl der Gläubigen erst dann aufgenommen, wenn es ihm gelang, innerhalb einer Zeit von 14 Tagen durch Reue die gegen ihn bestehenden Bedenken zu heben (Credner S. 21). Erst durch die separatio dieser criminosi (Credner S. 24) ist die Auswahl der fideles abgeschlossen d. h. die eigentliche Gründung der Gemeinde erfolgt. — Ihre Thätigkeit übt sie aus in Versammlungen und durch ihre Beamten. Die conventus fidelium — auch Frauen durften anwesend sein, aber nicht reden, Credner S. 21 — sollen jeden Sonntag nach dem Abendmahl oder nach dem Essen an einem geeigneten Ort (in congruo loco) stattfinden, ut cum episcopo de universis, quae in ecclesia tractanda occurrerunt, definiant ex verbo Domini (Credner S. 20). Speziell wird ihnen zugewiesen die Wahl der Bischöfe und Diakonen und die Handhabung der Kirchenzucht (Credner S. 23). Freilich wird in Bezug auf die Bischöfe (= Pfarrer) die Einschränkung gemacht (cap. XXIII, Credner S. 36), daß sie „für dieses Jahr und bis die Gemeinden durch Gottes Wort unterwiesen sind“ von dem Landesfürsten und den Visitatoren berufen, ein- und abgesetzt werden sollen. — Die Aufgabe der Bischöfe ist Verwaltung von Wort und Sakrament, Seelsorge, Vorsitz im Konvent. Zu Bischöfen können gewählt werden: cives pii

et docti ac irreprehensibiles, cuiuscumque artis sunt (Credner S. 38), dagegen, da die Bischöfe ministri sind, nicht Fürsten, Herren und obrigkeitliche Personen. Neben dem Episkopat erscheint als zweites Gemeindeamt der Diakonat und zwar in zweifacher Gliederung. Die Funktionen des Diaconus episcopi (cap. XXIV, Credner S. 38) werden dadurch deutlich, daß er als adiutor seu minister episcopi bezeichnet wird. Die diaconi ecclesiarum dagegen (cap. XXV, Credner S. 39), von denen wenigstens drei da sein sollen, sind Armenpfleger und Verwalter des Kirchenvermögens. Zeigt die Kirchenordnung warmes Interesse für die Armen, so tritt sie auf der anderen Seite den Herumtreibern wie dem planlosen Almosengeben entgegen und verlangt, daß der Empfänger der Unterstützung Arbeit leistet oder wenigstens dazu willig ist (XXVII). Auch auf die um ihres Glaubens willen aus ihrer Heimat Vertriebenen erstreckt sich die Fürsorge (XXVIII). Neben den episcopi und diaconi erscheinen noch seniores (XII, XV, XX, XXI, Credner S. 18. 24. 33. 34) aber nur in der Stellung von Vertrauensmännern der Gemeinde, nicht als Beamte. — Der dauernden Reinerhaltung der Gemeinde diente die Kirchenzucht, welche bis zur Exkommunikation fortschreiten konnte und unter Nennung des Namens über den Schuldigen verhängt wurde. Die Exkommunikation, die in dem Ausschluß von den Wochenversammlungen und von dem Verkehr mit den Gläubigen bestand, wurde so streng aufgefaßt, daß ein ihr Verfallener, der ohne Reue vom Tod ereilt wurde, nicht in fidelium sepulchris bestattet werden sollte (XVI). Die absolutio resipiscentium (die Ausdrücke paenitere und paenitentia werden durchweg in der Reformatio vermieden, Credner S. 84) erfolgt vor der ganzen Gemeinde nach öffentlichem Sündenbekenntnis und bei offenkundiger Reue (XVII). Für dieses ganze Verfahren ist der Grundsatz maßgebend: non solius est episcopi sed totius ecclesiae excommunicare et absolvere quenquam (XV, Credner S. 23). — Zur hessischen Landeskirche werden diese Gemeinden durch die alljährlich in Marburg und zwar in der Regel am dritten Sonntag nach Ostern einzuberufende Synode zusammengefaßt, für die eine Dauer von höchstens 3 Tagen vorgeschrieben wird (XVIII, Credner S. 28). Die Synode setzt sich aus den Bischöfen, den Abgeordneten der Gemeinden — jede wählt einen aus ihrer Mitte — den Fürsten, den Grafen, und den Herren (Nobiles) zusammen. Nur die Anwesenden üben das Stimmrecht aus (Credner S. 29). Aufgabe der Synode ist, alle Angelegenheiten der Verwaltung und Ordnung der Kirche nach dem Worte Gottes zu entscheiden (S. 28). Dieses gilt als das einzige Gesetz, alle Entscheidungen der Synode sind nur Auslegungen (S. 30). — Für die Zeit zwischen den einzelnen Synoden wird von der Synode aus ihrer Mitte ein aus 13 Personen bestehender, geschäftsführender Ausschuß gewählt, der die Synoden vorzubereiten, dann zu leiten und vorläufige Verfügungen zu treffen hat, die dann der Synode selbst vorgelegt werden müssen. Außerdem werden von der Synode drei Visitatoren (XXII) gewählt, deren Aufgabe ist, einmal im Jahr alle hessischen Gemeinden zu visitieren; die zu Bischöfen Gewählten auf ihre Tauglichkeit hin zu prüfen, die würdigen zu bestätigen und die unwürdigen abzusetzen; die Gemeinden und Bischöfe nach Maßgabe des Wortes Gottes zu unterstützen und auf die Beachtung des Wortes Gottes und der Beschlüsse der Synode hinzuarbeiten (Credner S. 35). — In dringenden Angelegenheiten tritt der Ausschuß mit den Visitatoren zu gemeinsamer Beratung zusammen (Credner S. 29). Sehr bezeichnend für den Geist der Kirchenordnung ist die Erklärung (XXVI), daß keiner der kirchlichen Beamten, weder die Dreizehner oder Visitatoren, noch die Bischöfe oder Diakonen einen Vorrang (primatus) besitzt und das Streben danach mit Verlust des Amtes bestraft werden soll; nur um der Ordnung willen wird über die in den Synoden zu beobachtende Reihenfolge Verfügung getroffen.

Der Kirchenverfassung folgt in der Kirchenordnung das Unterrichtswesen. Für die geplante Gründung der Universität (universale studium) Marburg (cap. XXIX) wird der Gesichtspunkt aufgestellt, daß dort nichts gelehrt werden darf, quod negotiis regni Dei obesse possit. Unter den Anweisungen für die Fakultäten ist neben dem Verbot der Behandlung des sogenannten kanonischen Rechts die Bestimmung von Interesse: praelegantur artes liberales et politiores literae, adhibito in omnibus, praesertim in Mathematicis, censore tutissimo, nempe sermone Dei. In allen Städten und Dörfern sollen Knabenschulen errichtet werden (XXX); ebenso Mädchenschulen (XXXI), wenn möglich auch auf dem Lande, die tüchtige Hausfrauen heranbilden sollen. — Den Schluß der Reformatio bilden Bestimmungen de claustris et monachis (XXXIV): für alle Austretenden soll gesorgt werden, den Zurückbleibenden wird zunächst Duldung zu teil, freilich unter starken Beschränkungen ihrer Freiheit; in frei werdenden Klöstern sollen Schulen an-

gelegt werden oder sie sollen, wie die Gemeinde entscheidet, für kirchliche oder öffentliche Zwecke verwendet werden (Credner S. 47).

Da die Reformatio nicht durch die Homberger Synode genehmigt worden war, sondern nur den Entwurf einer von ihr gewählten Kommission darstellte, bedurfte es eines besonderen rechtlichen Aktes, um dieser Privatarbeit in Hessen öffentliche Geltung zu verschaffen. Ob dies durch eine landesherrliche Verfügung oder durch das Zusammenwirken des Landgrafen mit einer neuen Synode geschah, wäre in der damaligen Übergangszeit, in der das alte Recht faktisch bei Seite geschoben worden war, neue Rechtsnormen aber sich erst herausbilden mußten, mehr eine Frage der Politik als des Rechts gewesen, in jedem Fall war eine solenne Veröffentlichung der Kirchenordnung unerläßlich, um sie in Kraft zu setzen. Die Art, wie Lambert von Avignon am 15. Februar 1527 über die bevorstehende Publikation der Protokolle sich äußerte (Ep. ad Colonienses), drängt die Vermutung auf, daß er für die Reformatio noch damals das gleiche erwartete. Aber diese Anerkennung ist ihr versagt geblieben. Der Landgraf Philipp hatte es für angezeigt erachtet, aus staatsmännischen Erwägungen oder aus persönlicher Schätzung des Reformators oder weil ihm selbst Bedenken über die Brauchbarkeit der Kirchenordnung aufgestiegen waren, dieselbe Luther zur Begutachtung vorzulegen. Dieser antwortete in einem Schreiben vom 7. Januar 1527 (zuerst veröffentlicht: Röhrs Predigerbibliothek 1832 S. 362, dann u. a. De Wette, Briefe VI, 80; Hassencamp II, 306, vgl. E. L. Enders, Luthers Werke, Briefwechsel, 6. Bd, Calw u. Stuttgart 1895, Nr. 1131, S. 9), in dem er zwar erklärte, ungern sich zu äußern, weil man ihm schuld gebe, als wollte er niemand anders etwas gelten lassen, dann aber doch bestimmte Ratschläge erteilte: die Kirchenordnung nicht durch den Druck zu verbreiten; zuerst die Pfarren und Schulen mit tüchtigen Leuten zu versorgen und mit ganz kurzen Anweisungen zu versehen, nicht mit dem Erlaß fertiger Gesetze zu beginnen, die die Leute dann doch nicht ausführen könnten, sondern die Gesetze aus der praktischen Erfahrung und Sitte hervorgehen zu lassen! Dieser Brief hat über das Schicksal der Kirchenordnung entschieden. Sie ist nicht nur nicht im Druck erschienen, sondern wie die nur zwei, bis jetzt aufgefundenen, Handschriften beweisen, offenbar geflissentlich zurückgehalten worden. Die früher viel verhandelte Frage, ob sie wenigstens eine Zeit lang in gesetzlicher Geltung gestanden hat, wird in verneinendem Sinn durch die Instruktion der Visitatoren (d. Nidda, feriis Pentecostes 1527, Köhler a. a. O. S. 244—246) entschieden, in der unter ausdrücklicher Beziehung auf die Homberger Ordnung erklärt wird, daß keine andere Ordnung als das Wort Gottes gelten soll und daß keine andere Ordnung zu erwarten sei.

Das Urteil Luthers über die Kirchenordnung war sachlich berechtigt und der Landgraf hat klug gehandelt, ihm zu folgen. Allerdings enthält sie manche vortrefflichen Gedanken, hat auch durchaus nicht den Vorwurf des Radikalismus im allgemeinen verdient, sie zeigt sich in der Beschränkung der Kirchenzucht auf notorische öffentliche Sünden, ohne Ausdehnung auf den Glaubensstand, von großer Mäßigung im Vergleich mit späteren reformierten Kirchenordnungen und hat in der Übertragung der Kirchengewalt an eine Synode für die Organisation der Evangelischen einen neuen, durch die Folgezeit legitimierten Weg gewiesen. Aber es hafteten ihr doch auf der anderen Seite schwere Mängel an. Der erheblichste Einwand, zu dem die Kirchenordnung herausfordert, ist der bereits von Luther geltend gemachte, daß sie nicht den thatsächlichen Verhältnissen des Hessenlandes angepaßt war und ganz doktrinär für eine erst zu gründende Kirche eine fertige Verfassung entwarf. Neben diesem methodischen Fehlgriff war auch der Grundgedanke der Reformatio, auf Elitegemeinden die ganze Kirche zu basieren, verfehlt, da er dem Verzicht auf eine Volkskirche gleich kam und auf die Bildung von Konventikeln hindrängte. Durch die dem Landesherrn und dem Adel eingeräumte privilegierte Stellung, auch ohne die für andere festgestellten Verpflichtungen als volle Glieder der Gemeinde zu fungieren, vollzog freilich die Kirchenordnung sofort eine Korrektur an ihren eigenen Prinzipien, aber bewies damit zugleich deren Undurchführbarkeit.

Weil die Homberger Kirchenordnung weder in Hessen noch in anderen Ländern, an die bei ihrer Abfassung auch schon gedacht worden war, zur Anerkennung gelangt ist und infolge der ihr beschiedenen Verborgenheit auch der späteren Synodalverfassung der reformierten Kirche nicht als Vorbild dienen konnte, so ist sie ein interessantes Dokument ohne geschichtliche Wirkung geblieben; m. W. ist überhaupt kein Versuch, sie praktisch durchzuführen, bekannt geworden. Die Homberger Synode dagegen war in ihrem Verlauf eine so starke Kundgebung der evangelischen Bewegung in Hessen, daß sie für die Geschichte der Reformation dieses Landes grundlegende Bedeutung erhalten hat (über die weiteren Maßnahmen Philipps des Großmütigen vgl. d. A.).

Da die Kirchenordnung nicht eine originale Leistung ist, so erhebt sich die Frage, wo

wir ihre Vorbilder und Quellen zu suchen haben. Der Annahme einer Abhängigkeit von Luther (Richter, Ranke, Köstlin, Friedberg, Köhler u. s. w.) steht die Behauptung eines oberländischen Ursprungs (Rommel, Hassencamp, Hacke u. s. w.) gegenüber, daneben ist der Spiritualismus des Franziskanerordens (Richter, Ritschl, Mejer) herangezogen worden, auch das Waldensertum (Bickell, Göbel, Richter, Hassencamp), man hat wyclifitische (W. Köhler) und böhmische (Conrad S. 50 ff.) Einflüsse angenommen, eine Einwirkung des französischen, für kirchliche Disziplin interessierten Christentums behauptet (Ritschl), auf das allgemeine reformatorische Bewußtsein (Heppe) hingewiesen und auf die Schrift Eberlins von Günzburg „die fünfzehn Bundesgenossen" (W. Köhler). In der Vielheit dieser Hypothesen, die zum Teil kombiniert vertreten werden, kommt die Thatsache zum Ausdruck, daß die Reformatio ihre Gedanken nicht nur von einer Seite her entlehnt hat. Die entscheidende Anregung ist von Luther ausgegangen, der in der von der Reformatio selbst citierten Schrift „Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts" (W. W. W. A. 19 S. 75, Werke L.s Bd. 22 S. 230 f.) geschrieben hatte: „Aber die dritte Weise (neben der lateinischen Formula missae und dem deutschen Gottesdienst), die eine rechte Art der evangelischen Ordnungen haben sollte, müßte nicht so öffentlich auf dem Platz geschehen unter allerlei Volk, sondern diejenigen, so mit Ernst Christen wollen sein und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen, müßten mit Namen sich einzeichnen und etwa in einem Hause allein sich versammeln zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sakrament zu empfangen und andere christliche Werke zu üben. In dieser Ordnung könnte man die, so sich nicht christlich hielten, kennen, strafen, bessern, ausstoßen oder in den Bann thun, nach der Regel Christi Mt 18. Hier könnte man auch ein gemein Almosen den Christen auflegen, das man williglich gäbe und austeilete nach dem Exempel St. Pauli 2 Ko 9. Hier bedürfts nicht viel und groß Gesänges. Hier könnte man auch eine kurze feine Weise mit der Taufe und Sakrament halten und alles aufs Wort und Gebet und die Liebe richten. Hier müßte man einen guten kurzen Catechismum haben über den Glauben, zehn Gebot und Vaterunser. Kürzlich, wenn man die Leute und Personen hätte, die mit Ernst Christen zu sein begehrten, die Ordnungen und Weisen wären bald gemacht. Aber ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeinde oder Versammlung ordnen oder anrichten. Denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht viele, die dazu dringen. Kommts aber, daß ichs thun muß und dazu gedrungen werde, daß ichs aus gutem Gewissen nicht lassen kann, so will ich das Meine gern dazu thun, und das Beste, so ich vermag, helfen. Indeß will ichs bei den gesagten zwei Weisen lassen bleiben und öffentlich unter dem Volk solchen Gottesdienst, die Jugend zu üben und die anderen zum Glauben zu rufen und zu reizen, neben der Predigt helfen fördern, bis daß die Christen, so mit Ernst das Wort meinen, sich selbst finden und anhalten, auf daß nicht eine Rotterei daraus werde, so ichs aus meinem Kopf treiben wollte. Denn wir Deutschen sind ein wild, roh, tobend Volk, mit dem nicht leichtlich ist etwas anzufahen, es treibe denn die höchste Not." Liegen der Reformatio diese Gedanken Luthers (vgl. De instituendis ministris a. 1523, Opp. lat. VI, p. 497, 511, 523, 532 über die Wahl der Prediger durch die Gemeinde) zu Grunde, so ist andererseits klar, daß die hier vollzogene Behandlung eines von Luther als möglich gesetzten Ausnahmefalles als Regel und ihre Erhebung zu einer grundlegenden Institution der Kirche nicht eine organische Weiterführung Lutherscher Gedanken war, sondern eine Art von Verwertung, die unter dem konkurrierenden Einfluß anderer Faktoren sich vollzog. Daß in der That neben Luther noch andere Einwirkungen auf die Reformatio stattgefunden haben, ist aber auch im Blick auf manche Details der Kirchenordnung (z. B. Dreizehnerausschuß, der von Conrad S. 45 ff. und S. 51 mit städtischen Einrichtungen in Metz, Straßburg und den böhmischen Brüdern in Verbindung gebracht wird), zu vermuten. Welcher Art dieselben gewesen sind, ist ein um so schwierigeres Problem, als selbst in Bezug auf jene Aussagen Luthers in der „deutschen Messe" die Frage sich erhebt, inwieweit hier der Einschlag fremdartiger (Achelis, Rieker: wiedertäuferischer) Elemente zu konstatieren ist. Eine methodische Analyse der Quellen der Reformatio wird mit der Thatsache zu rechnen haben, daß sie weder als Werk des Landgrafen (Credner) gelten kann noch als die ausschließliche Arbeit Lamberts, da ihm Mitarbeiter zur Seite standen; daß der Nachweis eines Abhängigkeitsverhältnisses durch die Herausstellung einiger Berührungspunkte noch nicht erbracht ist, daß in jener Zeit großer Gährung viele biblischen Gedanken mit mittelalterlichen Elementen und Anschauungen sich vermischten und noch wirkten, ohne daß es möglich wäre, reinliche Scheidungen vorzunehmen. **Carl Mirbt.**

Homeriten s. Arabien Bd I S. 768, 7 ff.

Homiletik. Zur Litteratur: I. Alte Zeit und Mittelalter: Augustinus, De doctr. Christ. L. IV; Rabanus Maurus, De institutione clericorum, L. III; Guibertus de Novig., Quo ordine sermo fieri debet, MSL Bd 156; Honorius, Speculum ecclesiae MSL Bd 172; Alanus ab Insulis, De arte praedicatoria, MSL Bd 210; Humbertus de Romanis, Eruditio religiosorum praedicatorum, BM Bd 25; Bonaventura, De arte concionandi, Opp. Supplem. T. III, Trid. 1775; Surgant, Manuale curatorum.

II. Seit der Reformation: Erasmus, Ecclesiastes 1535; Hyperius, De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturae populari 1553; Pancratius, Methodus concionandi 1574; J. J. Andreae, Methodus concionandi 1595; Aeg. Hunnius, Methodus concionandi 1596; L. Osiander, De ratione concionandi 1597; B. Keckermannus, Rhetor. eccles. 1600; Ch. Chemnitius, Methodus concionandi 1666; S. Goebelius, Methodologia homiletica 1672; M. Zeidlerus, Rhetor. eccles. 1672; J. Guilel. Bajerus. Compend. theol. homileticae 1677; J. B. Carpzovius, Hodogeticon 1695; Ch. Scriverius, Methodus conc. 1699; S. Glassius, Rhetoricae sacrae nucleus 1714; Rambach, Erläuterungen über die praecepta homil. 1736; Walch, Sammlung kleiner Schriften von der gottgefälligen Art zu predigen 1747; J. L. Mosheim, Anweisung erbaulich zu predigen 1763; K. Marheinecke, Grundlegung der Homiletik 1811; H. A. Schott, Theorie der Beredsamkeit 1815–28; G. A. F. Sickel, Grundriß der Halieutik 1829; R. Stier, Grundriß einer Keryktik 1830; Al. Schweizer, Homiletik 1848; Ch. Palmer, Evang. Homiletik 1850 u. s. f.; Vinet, Homiletik, deutsch von J. Schmid 1857; Alfr. Krauß, Lehrbuch der Homiletik 1883; H. Bassermann, Handb. der geistl. Beredsamkeit 1885; Alb. Stolz, Homiletik 1885; Th. Christlieb, Homiletik 1893; Stockmeyer, Homiletik 1895. Nicht genannt sind hier diejenigen Homiletiken, welche sich in Gesamtdarstellungen der praktischen Theologie befinden.

Die Theorie der christlichen Predigt hat erst sehr spät den Namen Homiletik bekommen. Aber die Theologen haben auch ihrerseits sehr spät angefangen, die Theorie der Predigt in selbstständigen Werken darzustellen. Schriften aus der altkirchlichen Zeit, darin man Ausführliches über die Predigt erwartet, wie De fuga von Gregor Naz., De sacerdotio von Chrysostomus, De officiis ministrorum von Ambrosius, Regula pastoralis von Gregor dem Großen enthalten über die Predigt nichts oder nur Vereinzeltes und Gelegentliches. Erst Augustin handelt im vierten Buch seiner Schrift De doctrina christiana ausführlicher davon. Ihm schließt sich und zwar zum teil wörtlich Rabanus Maurus an, der im 3. Buch De institutione clericorum die artes liberales in ihrer Bedeutung für den geistlichen Stand behandelt und die Rhetorica auf die Predigt bezieht. Was dem Verfasser dieses Aufsatzes noch sonst von der einschlägigen mittelalterlichen Litteratur vorgelegen hat, ist durchschnittlich als sehr dürftig nach Seite der Theorie zu bezeichnen. Die Schrift des Guibert von Nogent: Quo ordine sermo fieri debet (MSL Bd 156) ist nur das Proömium zu den Moralia Geneseos. Die Summa de arte praedicatoria von Alanus (MSL Bd 210) ist ebenfalls ganz geringen Umfangs. Die Schrift des Guilelmus Paris. De rhetorica divina handelt vom Gebet. Ausführlicheres findet sich in dem Werke des Humbertus de Romanis: Eruditio religiosorum praedicatorum (BM Bd 25). Endlich sei noch aus der Ausgangszeit des Mittelalters das vielgebrauchte Manuale curatorum von Ulrich Surgant erwähnt, das in der ersten Hälfte der considerationes die Predigt namentlich hinsichtlich der Technik, des Aufbaues, des Vortrages eingehend behandelt (vgl. zur mittelalterlichen Litteratur: A. Linsenmayer, Gesch. d. Predigt in Deutschland bis zum Ausgange des 14. Jahrh., 1886).

Den Übergang zu den Homiletiken der Kirchen der Reformation bildet der Ecclesiastes des Erasmus 1535, doch wohl schon infolge der Thatsache entstanden, daß das Predigen jetzt ein ander Ding geworden war. Von den Schriften protestantischer Theologen über Homiletik aus dem 16. Jahrhundert seien genannt: De formandis concionibus sacris 1553 von Gerh. Hyperius, De ratione concionandi 1597 von Luc. Osiander, Methodus concionandi von Jak. Andreä, herausg. von Polycarpus Lyser 1594, Methodus concionandi 1596 von Aeg. Hunnius. Mit diesen und ähnlichen Werken wurde eine reiche Litteratur über Homiletik eröffnet; einzelne Verfasser werden noch erwähnt werden; in der Angabe der Namen und Werke eine auch nur relative Vollständigkeit zu erzielen, ist dem Verfasser dieses Aufsatzes unmöglich. Unter diesen Werken begegnet auch eine Methodologia h o m i l e t i c a e 1672 von Sebast. Göbel, Abt von Bergen, und ein Compendium theologiae h o m i l e t i c a e 1677 von J. W. Bajer, Prof. in Jena. Um diese Zeit ist also der Name „Homiletik" oder etwas Ähnliches für diese Disziplin in Gebrauch gekommen. Göbel giebt in dem ersten Abschnitt eine ausführliche Besprechung des Wortes *ὁμιλία*; man hat den Eindruck, als handele es sich um etwas Ungewöhnliches. Allein der Name kam nicht zur Alleinherrschaft. Bajer bemerkt zu Namen wie Rhetorica: quae fere usitatiora sunt, quam ipsum nomen Theo-

logiae homileticae. Andere Namen behaupteten sich. Neue Namen wurden gewählt, z. B. geistliche Beredsamkeit; so von Mosheim in seiner Anweisung erbaulich zu predigen 1771. bis zu H. Bassermanns Handbuch der geistlichen Beredsamkeit 1885. Hier ist noch zu erwähnen: Halieutik, auf Grund von Mc 1, 17 von Sickel angewendet, der aber in der Ausführung die medizinischen Termini: Pathologie und Therapie gebraucht; Keryktik, von Stier gebraucht; Martyretik, von Christlieb vorgeschlagen (in der 2. Auflage der Realencyklopädie).

Für das Verständnis der mit dem Namen Homiletik bezeichneten theologischen Disziplin ist es ganz gleichgiltig, was sich Plutarch unter ἡ ὁμιλητική scil. τέχνη gedacht hat. Es ist auch ganz gleichgiltig, ob ὁμιλεῖν ursprünglich vom kriegerischen Zusammentreffen gebraucht wurde und nachher vom geselligen Verkehr, eine Beobachtung, die übrigens mit dem homerischen Sprachgebrauch nicht stimmt. Der Name Homiletik erklärt und rechtfertigt sich zur Genüge daraus, daß ὁμιλεῖν und ὁμιλία von der christlichen Predigt gebraucht wurden; so vielleicht schon AG 20, 11; sicher Ign. ad Polyc. 5, 1; Acta Jo. ed. Zahn p. 219, 14; Euſ. KG VI c. 19: es sei unerhört, τὸ παρόντων ἐπισκόπων λαϊκοὺς ὁμιλεῖν. Möglich, daß einzelne mit dem Namen Homilie schon eine besondere Gattung von Predigt bezeichnet haben, wie z. B. Photius in einer Bemerkung über λόγος des Chrysostomus (s. Suicer. Thes. unter ὁμιλ.) erkennen läßt, oder wie Augustin Ep. 224 homilia mit tractatus popularis wiedergiebt. Großes Gewicht darf man auf derartige vereinzelte Notizen nicht legen. Das Wort homilia ging auch in den Sprachgebrauch der Abendländer über. Gregor der Gr. nennt Ep. X Nr. 52 von ihm gehaltene Predigten homilias; die dem Germanus von Paris zugeschriebene Expositio hat (MSL Bd 72) einen Abschnitt De omelias, das Homiliarium Karls des Gr. wird mit den Worten eingeleitet: — incipiunt omeliae sive tractatus beatorum. Für die Neuzeit sei hingewiesen auf Art. 35 der Conf. Angl.: De Homiliis, auf das Decret. de reform. c. 18: Sacrum scriptorum, libros ecclesiasticos, homilias sanctorum ediscent. Hiermit ist erklärt, daß diejenigen Schriftsteller, welche sich des Namens Homiletik bedienten, nicht willkürlich und ohne geschichtliches Recht so verfuhren. Andererseits muß der Vollständigkeit halber hinzugefügt werden, daß von jeher neben dem Ausdruck Homilie noch andere gebraucht wurden: in der alten Zeit bei den Griechen λόγος, bei den Lateinern tractatus, disputatio, allocutio (Belege bei Bingham, Antiq. Bd XIV Sekt. IV c. 2). Im Mittelalter bediente man sich häufig des Ausdruckes sermo. Im Mittelalter kamen auch die Bezeichnungen praedicare und dessen Ableitungen auf. Schon Gregor der Gr. redet von praedicationis officium, Reg. past. I c. 7. Die Franziskaner benannten ihre Lehrthätigkeit mit praedicare, die Dominikaner nannten sich fratres praedicatores, Surgant verwendet in seinem manuale das Wort fortwährend. Für die Kirchen der Reformation war das Wort Predigt durch die Kirchenordnungen gesichert. Vgl. aus Luthers deutscher Messe 1526: darnach gehet die Predigt vom Evangelio des Sonntags oder Festes, und aus dem kleinen Katechismus: daß wir die Predigt und sein Wort nicht verachten; aus der Züricher Prädikantenordnung 1532: Dieweil das Pfarr- oder Predigtamt das höchste und notwendigste in der Kirchen ist; aus den Genfer Ordonnanzen 1541: Du nombre, lieu et temps des prédications. Zur Zeit ist bei uns Predigt der umfassende Gesamtname geworden, Homilie zur Bezeichnung einer besonderen Gattung der Predigt herabgesunken.

Mit diesem, wir wollen uns ganz allgemein ausdrücken, innerhalb des Gottesdienstes der christlichen Gemeinde stattfindenden Vortrage, der die verschiedensten Namen hat, beschäftigt sich die Homiletik. Es wird nötig sein, daß sie vor allem das Eigentümliche, das Wesentliche dieses Vortrages feststellt. Zu diesem Zwecke darf sie aber nicht die einzelnen Namen mit Hilfe des Lexikons durchmustern; non est de etymologiis magnopere laborandum, sagt schon Hyperius in seiner Topik. Sie darf auch nicht davon ausgehen, daß die Predigt oder Homilie oder wie sie sonst heißen mag, eine Rede ist. So noch Theod. Harnack, in dessen Homiletik der erste grundlegende Teil heißt: Von der Beredsamkeit überhaupt und der geistlichen insbesondere. Dieses Verfahren, die Homiletik in die Theorie der Beredsamkeit einzuordnen, ist allerdings so alt, wie die Bemühung, über die Predigt im allgemeinen etwas zu sagen, überhaupt. Es erklärt sich aus den Zeitverhältnissen, aus dem Bildungsgang der hieher gehörigen Schriftsteller und aus dem Zwecke, den sie mit derartigen Schriften verfolgten. Der ehemalige Rhetorenschüler von Madaura und Karthago, Augustin, kündigt zwar De doctr. chr. IV, 1 an, daß er keine rhetorica praecepta geben werde, quae in scholis saecularibus didici et docui, aber der weitere Verlauf seiner Ausführung zeigt, wie sehr er von der antiken Rhetorik

beherrscht ist. Die mittelalterliche Gepflogenheit, die artes liberales für das theologische Studium herzurichten, verkettete natürlich die Homiletik mit der Beredsamkeit erst recht fest. Melanchthon gründete der Predigt zu lieb ein neues rhetorisches genus, das genus didascalicum (Elem. rhet. CR XIII p. 421: Ego addendum censeo διδασκαλικὸν genus praesertim cum hoc tempore vel maximum usum in ecclesia habeat). Aber die damit eröffnete Gelegenheit, die Homiletik selbstständig zu machen, wurde nicht benützt. Ebenso fand Hyperius bei seinem Versuche, die Theorie der Predigt auf die Schrift zu gründen, keine Nachfolger und Fortbildner. Man kann dies historisch verstehen und rechtfertigen: die Gemeinden bedurften tüchtige Prediger, und um diese möglichst rasch zu liefern, gab man den Predigern für die Herstellung ihrer Predigten Regeln und Anweisungen, wie man den Gymnasiasten heutzutage solche Regeln und Anweisungen für ihre Aufsätze giebt. In der That muß man den alten Homiletikern der protestantischen Kirchen, vor allem denen des 16. Jahrhunderts, wie L. Osiander und Aug. Hunnius, das Zeugnis geben, daß die von ihnen gegebenen Anweisungen, vorausgesetzt, daß sie gewissenhaft befolgt wurden, den Prediger instandsetzten, eine erträgliche Predigt zu liefern. Aber man mag mit den Regeln der antiken Rhetoren arbeiten oder eine neue Rhetorik aufstellen, man kommt nicht zu einer des Namens werten theologischen Disziplin, so lange man nicht den Ausgangspunkt der Homiletik innerhalb der systematischen Theologie aufsucht. Dort ist er aber nicht schwer zu finden. Er ist mit der kirchlichen Gemeinschaft gegeben; von diesem Punkte aus zweigt die Homiletik als besondere Disziplin ab. Diese kirchliche Gemeinschaft oder christliche Gemeinde mag nun für die juristische Anschauungsweise nichts weiter sein, als eine Religionsgesellschaft neben anderen Religionsgesellschaften; für den Theologen ist sie die durch den Glauben an Jesus Christus gebildete und fortbestehende wirkliche Gottesgemeinde. Daß diese Anschauung mit dem NT stimmt, bedarf keines eingehenden Beweises, der überdies der Dogmatik zufällt. Diese Gemeinde ist eine gewordene und werdende zugleich (vgl. Thomasius, Christi Person und Werk § 81). Damit aber daß sie, die bereits von Gott hergestellte wirkliche Gottesgemeinde, zugleich doch noch eine werdende ist, ist die Thatsache gegeben, daß sie zur Zeit eine unvollkommene ist. Diese Unvollkommenheit ist darin begründet, daß die Gemeinde noch in der sichtbaren Welt lebt, und darum vermöge der ihr anhaftenden Sinnlichkeit der in der Welt herrschenden Sünde und dem Übel ausgesetzt ist; und zwar hat sie unter diesen gottfeindlichen Mächten nicht bloß zu leiden, sondern sie wird an ihrem eigenen Gemeinschaftsleben durch diese beiden fortwährend geschädigt und gefährdet. Demnach hat die christliche Gemeinde einerseits vermöge ihrer Gemeinschaft mit Gott einen reichen Besitz an geistlichen Gütern; andererseits ist sie vermöge ihrer Gebundenheit an die Welt den Einwirkungen der Sünde und des Übels unterworfen. Jener Besitz an geistlichen Gütern muß fort und fort in der Gemeinde lebendig erhalten werden, und gegen diese Einwirkung der Sünde und des Übels muß eine Gegenwirkung ausgeübt werden. Das Mittel für die eine wie für die andere Thätigkeit ist das Wort und zwar das Wort, wie es dem jeweiligen Gemeindebedürfnis entspricht. Dazu reicht aber der Besitz der heil. Schrift an und für sich nicht aus. Die heil. Schrift muß richtig benützt werden; ihre Benützung verlangt immer eine subjektive, dem vorliegenden Falle angepaßte Thätigkeit. Dazu kommt, daß ihre thatsächliche Beschaffenheit eine Behandlung und Anwendung notwendig macht, welche aus der Mitte der gegenwärtig lebenden Gemeinde hervorgehen müssen, um den Bedürfnissen der gegenwärtig lebenden Gemeinde zu genügen. In dieser Weise ist die Notwendigkeit der Gemeindepredigt zu begründen. Auch den unmöglichen Fall gesetzt, daß die Gemeinde jemals über die ihr anhaftende Unvollkommenheit hinaus käme und einer Gegenwirkung gegen Sünde und Übel nicht mehr bedürfte, so würde doch ihr gegenwärtiger Besitz, der Besitz der christlichen Wahrheit, für sich allein eine fort und fort sich vollziehende Darreichung nötig machen (vgl. Schleiermacher, GlsL § 134, 3). Diese Darreichung des Wortes entspringt also nicht lediglich pädagogischen Bedürfnissen und praktischen Rücksichten auf die empirische Gemeinde, sondern ist in dem Wesen der christlichen Gemeinde begründet.

Auf diesen Punkt hat die Homiletik vor allem ihr Augenmerk zu richten. Aber nicht bloß die prinzipielle Notwendigkeit der Gemeindepredigt muß von ihr dargelegt werden, auch die geschichtliche Entwickelung der Gemeindepredigt führt ihr eine Reihe von Erscheinungen vor, über die sie sich aussprechen muß. Nehmen wir nur einfach die Predigt, wie sie sich gegenwärtig ausgestaltet hat. Sie ist ein geradezu unentbehrlicher Teil des Gemeindegottesdienstes geworden. Der Grund hierfür liegt in dem oben Bemerkten. Aber die gegenwärtige Predigt hat allerlei Eigentümlichkeiten: dazu gehört der Text, dann eine besondere Art von Struktur. Endlich haben sich auch Vorstellungen gebildet, daß die

Ausdrucksweise der Predigt und der Vortrag bestimmten Grundsätzen unterworfen sein müsse: man spricht von kanzelgemäßem Ausdruck und umgekehrt von verwerflichem Kanzelton. Auch mit diesen Einzelheiten und Äußerlichkeiten wird sich die Homiletik abzugeben haben, wäre es auch nur, um zu dem Ergebnis zu kommen, daß diese Dinge außerhalb ihres Bereiches liegen.

Fragt man nun, wie diese Stoffe und Fragen sachgemäß geordnet werden sollen, so zeigt sich eine Übereinstimmung der Homiletiker darin, daß die zuletzt angedeuteten Abschnitte, die Besprechung des Ausdruckes und des Vortrages, an den Schluß der Homiletik gehören. Schon Surgant bespricht die memoria naturalis und artificialis und die vitia praedicantis am Schlusse derjenigen considerationes, die von der Predigt handeln. Ebenso herrscht heutzutage darüber Übereinstimmung, daß die allgemeinen Fragen: was predigen heißt? und was gepredigt werden soll? vorangestellt werden müssen. Wüßte man das nicht aus der Natur der Sache selbst, so müßte man davon überzeugt werden, wenn man die Willkür und das Hin- und Hertasten wahrnimmt, das sich häufig gegenüber der Frage zeigt: Wie soll gepredigt werden? Alex. Schweizer hat nun für die Homiletik das Schema aufgestellt: Prinzipielle, materielle, formelle Homiletik. Es kann hier nicht auf die Modifikationen eingegangen werden, welche die späteren Homiletiker mit dieser Einteilung vorgenommen haben. Sie bezeichnet den Gang richtig, den die Homiletik zu nehmen hat, und die Homiletiker halten diesen Gang auch ein, selbst wenn sie ein anscheinend ganz anderes Schema aufstellen. Man vgl. z. B. Harnack, der den konstruktiven Teil seiner Homiletik in die zwei Hälften zerlegt: die Predigt als Kultusakt der Rede und die Predigt als Redeakt im Kultus, aber wie die andern Homiletiker mit Begriff und Inhalt der Predigt beginnt und schließlich bei der homiletischen Diktion und dem Vortrag der Predigt ankommt. Doch wenn auch der durch das Schweizer'sche Schema vorgezeichnete Gang der Homiletik im wesentlichen immer der gleiche sein wird, so wäre vielleicht zu erwägen, ob nicht die sogenannte formelle Homiletik zu streichen sei, und das, was wirklich von diesem dritten Teil als zur Sache gehörig noch übrig bleibt, mit dem zusammenzuarbeiten sei, was in der sogenannten materiellen Homiletik behandelt wird. Wie nämlich ein Blick in die Homiletik lehrt, ist die Gefahr sehr groß, die formelle Homiletik, wenn sie einen gleichartigen Teil ausmachen soll, mit Stoffen zu überladen, die mit der Theologie gar nichts zu schaffen haben. Man vgl. z. B. bei A. Krauß, Prakt. Th. I S. 318—342 den ganzen Abschnitt von der sprachlichen Ausführung, wo auch die leiseste Erinnerung daran, daß die Homiletik doch eigentlich eine theologische Disziplin ist, bis auf die letzte Spur vertilgt ist. Natürlich müßte man bei dieser Vereinfachung des Schweizer'schen Schemas auch die Benennungen ändern, etwa so, daß man im ersten Teil vom Begriff und Zweck der Predigt überhaupt und im zweiten Teil von der zweckentsprechenden Beschaffenheit der Einzelpredigt (welche ja nicht als schriftlich ausgearbeitete Abhandlung, sondern als mündlicher Vortrag Gegenstand der Homiletik ist) handelt.

Wenn wir uns jetzt zu den einzelnen Aufgaben der Homiletik wenden, so muß im voraus bemerkt werden, daß ein Artikel, wie der vorliegende, weder ein ausgeführtes System, noch ein Nachschlagebuch über allerlei homiletische Einzelheiten, noch ein Kompendium der Homiletik sein kann. Ihm kommt nur zu, die Hauptfragen anzugeben und auf die Wege hinzuweisen, auf denen man zur Beantwortung gelangen kann. So viel hat sich vielleicht bereits herausgestellt, daß vor allem die Frage: Was es überhaupt um die Predigt ist? also die sogenannte prinzipielle Homiletik in Angriff genommen werden muß, soll die Homiletik eine theologische und einheitlich durchzuführende Disziplin sein. Allein mit der sich von selbst bietenden Antwort, daß die Predigt eine im Gemeindegottesdienst gehaltene Ansprache christlichen Inhalts ist, kommt man nicht weit. Es muß die Frage: was der Zweck der Predigt ist? damit verbunden werden. Die Kirchenlehrer der altkirchlichen Zeit scheinen sich wenig um derartige prinzipielle Fragen gekümmert zu haben. Man ist auf ihre Predigten angewiesen, um herauszubringen, was sie sich unter Begriff und Zweck der Predigt gedacht haben. Das Verfahren des Chrysostomus besteht in der Regel darin, daß er einen Schriftabschnitt und zwar bis ins einzelne hinein erklärt und daran eine Betrachtung oder Ermahnung aus dem Gebiet der christlichen Ethik anschließt. Augustin verfährt ähnlich, den Zweck der Predigt erkennt er im docere; der Prediger ist ihm ein doctor. Im Mittelalter hat man das Wesen und die Aufgabe der Predigt auch nicht schärfer gefaßt. Die erste (wenigstens mir als erste bekannte) Definition der Predigt bei Alanus ab Ins. (De arte praed.) lautet: Praedicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens. Melanchthons Gründung eines

besonderen genus didascalicum und zwar mit besonderer Berücksichtigung der Kirche, ubi non tantum suasoriae conciones habendae sunt, sed multo saepius homines, dialecticorum more, de dogmatibus docendi sunt, stimmt zu dieser Auffassung der Aufgabe der Predigt. Ihr schließen sich auch die späteren Homiletiker an, die einstimmig der Predigt als Hauptaufgabe das docere zuweisen. Diese Auffassung ist sehr begreiflich: bis zur Zeit der Reformation und noch lange über sie hinaus gab es nur ganz sporadische und höchst unvollkommene Einrichtungen zum Zweck des Religionsunterrichtes. Die Predigt mußte unter diesen Umständen vor allen Dingen Mitteilung von Religionslehren an die Hörer sein. Gewiß haben die Protestanten auch die höhere Auffassung von der Gemeinde Christi gehabt. Man denke nur an Luthers Äußerungen im großen Katechismus zum dritten Gebot und zum dritten Artikel (Ich glaube, daß da sei ein heiliges Häuflein und Gemeinde auf Erden, eiteler Heiligen, unter einem Haupt Christo, durch den heil. Geist zusammen berufen, in einem Glauben, Sinn und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe ohne Rotten und Spaltung), und denke an Conf. Helv. 1566 c. 17: qui tales sunt in ecclesia, hi unam habent fidem, unum spiritum. Aber für die Aufgabe der Predigt ist diese Einsicht nicht maßgebend gewesen. Es ist ein Verdienst der Neueren, aus dieser höheren Würdigung der Gemeinde den richtigen Schluß gezogen zu haben, daß es durchaus nicht die ausschließliche oder erste Aufgabe der Predigt sein kann, die Unwissenden zu belehren und die Sünder zu strafen. Wenn die Gemeinde, wie oben dargestellt worden ist, eine gewordene und eine werdende, eine vollkommene und eine unvollkommene zugleich ist, so muß die Homiletik vor allem von der Predigt verlangen, daß zuerst das von Gott hergestellte Verhältnis der Gemeinschaft mit ihm in der Predigt dargestellt werde, und dann erst das dadurch bedingte Verhalten der Gemeinde gegen ihn. Nur darf sich der Prediger die Gemeinde nicht als aus zwei Hälften bestehend denken, aus einem Häuflein eitel Heiliger und Wissender und aus einem Haufen Unheiliger und Unwissender. Sondern er muß für seine Gemeinde den Satz Luthers gelten lassen, mit dem Luther an der obigen Stelle fortfährt: derselbigen bin auch ich ein Stück und Glied, aller Güter, die sie hat, teilhaftig und Mitgenosse, durch den heil. Geist dahingebracht und eingeleibet, dadurch daß ich Gottes Wort gehört habe und noch höre, welches ist der Anfang hineinzukommen.

In diesem Sinne kann man es sich gefallen lassen, wenn die Gemeindepredigt, wie der christliche Kultus überhaupt, als darstellendes Handeln bezeichnet wird. Aber im Interesse der Predigt kann nicht genug davor gewarnt werden, darstellendes und wirksames Handeln dergestalt zu einander in Gegensatz zu bringen, als sei bei dem darstellenden Handeln jede Absicht auf eine Wirkung ausgeschlossen. Ein solches Handeln wäre überhaupt ein Unsinn, und Schleiermacher, der Urheber dieser Unterscheidung zwischen darstellendem und wirksamem Handeln, hat es auch nicht so gemeint. Er sagt, Christl. Sitte S. 515: Das darstellende Handeln als solches ist für die einen im vollkommneren Grade als für die anderen; für die einen ist es notwendig eine Erweckung und Erweiterung ihres Selbstbewußtseins, für die anderen ist es nichts, als eine ihnen dargebotene Anschauung, eine so wahre, daß die Möglichkeit in ihr liegt, die Empfänglichkeit für den göttlichen Geist aufzuregen, indem derselbe in der Erscheinung des christlichen Selbstbewußtseins dargeboten wird. Demnach hat auch Schleiermacher das darstellende Handeln nicht ohne Wirksamkeit gedacht. Aber wir haben uns nicht dabei aufzuhalten, was Schleiermacher in Wirklichkeit oder möglicherweise sich gedacht hat, und müssen zu dem Satze fortschreiten, daß eine Homiletik, die die Gnadenmittel als reale Heilskräfte gelten läßt, die Predigt unbedingt dem wirksamen Handeln einreihen muß. Selbst in dem Fall, daß eine gesegnete Wirkung durch den Hörer unmöglich gemacht wird, vollzieht sich eine Wirkung, freilich eine im schlimmen Sinne. Aber auch den andern Fall gesetzt, daß eine Predigt infolge ihrer Beschaffenheit nicht wirken kann, so ist das eben eine Abnormität, mit der die Homiletik nicht zu rechnen braucht. Der Schein, daß die Predigt nur ein darstellendes Handeln sei, könnte dadurch entstehen, daß eben die Darstellung das Mittel ist, durch welches die Predigt wirksam wird. So stellt z. B. die Karfreitagspredigt den Tod Christi dar und zugleich den Glauben der Christenheit an die dadurch vollbrachte Versöhnung, und sagt weder mit dem einen noch mit dem anderen den Versammelten etwas Neues; aber wirksam ist dies Wort vom Kreuze doch immer; um von jener oben angedeuteten Wirkung hier zu schweigen, hat die Karfreitagspredigt doch immer die Wirkung und soll sie haben, zur Stärkung des Glaubens oder zu seiner Erweckung zu dienen, und so vollzieht sich eben in der Stunde, wo die Karfreitagspredigt gehalten wird, in, mit und unter dieser Predigt ein wirksames Handeln an den Hörern.

Wir kommen damit zu der Frage, worin denn die Wirkung der Predigt zu bestehen habe. Wir haben es schon als den Fehler der Alten hervorgehoben, daß sie über das docere nicht hinausgekommen sind. Zum Zeichen, wohin man kommt, wenn die Theorie der Predigt möglichst nach der Rhetorik gemodelt wird, sei im Vorbeigehen erwähnt, daß frühere Homiletiker, selbst davor nicht zurückschreckten, die persuasio als finis intermedius anzugeben, was nun freilich sofort dahin ermäßigt werden mußte, daß der Glaube mittelst der Predigt durch die Gnade des heil. Geistes erweckt und gestärkt werden solle (Bajer). Es war also nur ein harmloses Spiel mit Worten getrieben worden. Dagegen war ihr Dringen auf Belehrung, wie wir bereits hervorgehoben haben, sehr ernst gemeint. Wir haben bereits gesehen, daß es sich mit der Beschaffenheit der Gemeinde, als einer wirklichen Gottesgemeinde nicht verträgt, den Zweck der Predigt in der Belehrung aufgehen zu lassen. Aber andererseits ist doch auch gewiß, daß diejenige Seite der Gemeinde, die unsere Alten einseitig im Auge hatten, als sie die Aufgabe der Predigt einseitig als Belehrung faßten, nämlich ihr Werden und ihre damit gegebene Unvollkommenheit der Wirklichkeit entsprach und bis heute noch nicht aus der Gemeinde hinweggeschafft ist. Mangel an Erkenntnis ist ein hervorragender und weit verbreiteter Schaden des persönlichen Christentums, und Belehrung ist das einzige Mittel ihm abzuhelfen. Dann ist aber auch die Predigt vor allen andern in Frage kommenden Mitteln dazu berufen. Dazu kommt, daß die Gemeinde Jesu die Verheißung hat, daß der Geist der Wahrheit sie in alle Wahrheit leiten werde Jo 16, 13. Diese Fortschritte in der Erkenntnis der Wahrheit müssen den Gemeinden mitgeteilt werden, und diese Mitteilung ist eben Belehrung, und zu dieser Belehrung ist wieder in erster Linie die Gemeindepredigt berufen. Weiter muß in Betracht gezogen werden, daß thatsächlich kein Prediger ohne Belehrung auskommt und auskommen kann. Man lese, was selbst Schleiermacher über diesen Punkt sagt, Prakt. Theol. S. 216: Daß nun in der religiösen Rede die Belehrung allerdings auch ein Moment bildet, ist natürlich nicht zu leugnen, aber nur ein untergeordnetes. (Ähnlich Bassermann, Geistl. Beredſ. S. 226 ff.). Anm. 3 zur 4. Rede über Religion schreibt er: Die Vorträge in der kirchlichen Gesellschaft, wie sie unter uns besteht, haben immer, ihr Inhalt sei, welcher er wolle, zugleich einen didaktischen Charakter, weil der Redner doch seinen Zuhörern zum Bewußtsein bringen soll, was er zwar in ihnen voraussetzt, zugleich aber auch, daß es sich nicht von selbst so in ihnen würde entwickelt haben.

Die Homiletik wird sich also für den Zweck der Predigt nach einer Benennung umsehen müssen, die auch die Belehrung nicht ausschließt. Eine solche umfassende Benennung bietet sich ihr in dem Worte „erbauen", welches auch für die Belehrung Raum hat 1 Ko 14, 4. Diese Zweckbezeichnung war schon den Alten nicht unbekannt; vgl. Bajer § 22: Alias ad indicandum finem intermedium theologiae homileticae frequens occurrit nomen aedificationis, und ist im wesentlichen bereits richtig in Mosheims Anweisung, erbaulich zu predigen, Vorb. § 2, erklärt: Es sollen die Zuhörer 1. in ihrer bereits erlangten Erkenntnis der Religion befestiget und dieselbe erweitert werden. 2. Sollen sie zum Fleiße und Wachstum in der Gottseligkeit erwecket und ermuntert werden. Wir müssen nur diesen Sätzen Mosheims hinzufügen, daß dieser „Befestigung" vor allem die Darstellung der christlichen Wahrheit dient, welche Darstellung durch das sie begleitende testimonium spiritus sancti erbauende Kraft hat. Es versteht sich von selbst, daß dieser Geist das schöpferische Prinzip der Erbauung ist, aber für die Homiletik fragt es sich: Worauf hat sie ihrerseits den Prediger hinzuweisen, damit er, soweit es in seinen Kräften steht, das erbauliche Element zur wirksamen Entfaltung bringe? Bei dieser Frage liegt es sehr nahe, an den Stoff der Predigt zu denken und zu erklären, daß vor allem der Stoff, das was gepredigt wird, erbaulich sein müsse, aber das läßt sich nicht von vornherein bestimmen. Schon Hyperius hat sich mit diesem Problem beschäftigt und sich an das alte Schema der materia utilis, facilis, necessaria gehalten. Er verlangt, daß das gepredigt werde, was Glauben, Liebe und Hoffnung betrifft. Zum Glauben gehören plurima illa religionis capita, quae in symbolo, quod apostolorum nominant, comprehenduntur. Zur Liebe gehören die Sittenlehre, der Dekalog, namentlich die zweite Tafel, die Lehre von der Kirche, von den Sakramenten, vom Unterricht. Zur Hoffnung gehören die letzten Dinge. Hyperius kommt also auf den Katechismus hinaus, ebenso die anderen homiletischen Schriftsteller, geleitet von dem richtigen Gedanken, daß das gepredigt werden muß, was dem wahren religiösen Bedürfnis der Gemeinde entspricht. Aber man darf nicht übersehen, daß damit noch recht wenig über das Kriterium des Erbaulichen gesagt ist. Der richtig gewählte Stoff sichert nicht im geringsten die Erbaulichkeit der Predigt. Die Predigt muß erbaulich sein, der Stoff wird erbaulich oder un-

erbaulich, je nachdem der Prediger ihn behandelt. Die rationalistische Periode verharrte erst recht in dem Fehler, vor allem den Stoff für die Erbaulichkeit der Predigt verantwortlich zu machen, und da sie mit dem alten Katechismus nichts mehr anfangen konnte, so schloß sie gerade diejenigen Stoffe von der Predigt aus, auf welche die frühere Zeit das Hauptgewicht gelegt hatte. Vgl. Marheinecke, Grundlage der Hom. S. 64: „Spalding, der unter die dogmatischen Ideen, die nicht auf die Kanzel gehören, weil sie nicht faßlich und populär gemacht werden können, die Lehre von der Gottheit Christi rechnete, von seinem Verhältnis zum Vater, und Aussprüche, daß er sein Blut vergossen zur Vergebung unserer Sünden, für uns gelitten, für unsere Sünden gestorben sei, daß er sich selbst für unsere Sünden zum Opfer hingegeben." Neuere Homiletiker wollen die Stoffe der rationalistischen Predigt hinausgethan haben. Oosterzee z. B. erläßt den Befehl (Pr. Th. I, S. 293 f.): Keine Philosophie, keine Politik, keine Naturwissenschaft, profane Geschichte und Litteratur nur mit großer Beschränkung, ebenso soziale, ökonomische und bloß philosophische Fragen, keine Sittenlehre von der Wurzel des Glaubens getrennt. Derartige Verbote sind sehr erklärlich, sofern die genannten und ähnliche Gegenstände nur als Gegenstände des Wissens und Erkennens behandelt werden, aber man wolle doch bedenken, daß sie alle auch in den Bereich des christlichen Verhaltens treten und Gegenstände der christlichen Weltanschauung sind. Man hätte doch schon von Schleiermacher Pr. Th. S. 203 ff. lernen können, daß alle diese Gegenstände eine religiöse Seite haben, von der aus sie in der Predigt behandelt werden können. Ja auch ohne Schleiermacher hätte man wissen sollen, daß selbst so berüchtigte Gegenstände der rationalistischen Predigt, wie das Steuerzahlen, vom christlichen Standpunkt aus betrachtet werden können, wie er Mt 22, 21; Rö 13, 7 angegeben ist. Die prinzipielle Homiletik wird sich also damit begnügen müssen, die Erbauung im weitesten Sinn als den Zweck der Predigt hinzustellen, nämlich diejenige Erbauung, die auf die allseitige Förderung des Christenstandes abzielt und darum auch für die von Hyperius aufgestellten genera der Predigt Raum hat, welche je nachdem die doctrina, die redargutio der Irrlehrer, die institutio zum heiligen Leben, die correctio der Sitten und die consolatio in den Leiden dieser Zeit in den Vordergrund stellt. Aber die Homiletik wird davon absehen müssen, einzelne Gruppen namhaft zu machen, über welche gepredigt werden darf, und andere auszuschließen. Sie muß vielmehr auch auf die Gefahr hin, daß sie durch sonderbare Beispiele lächerlich gemacht werden soll, darauf bestehen, daß es überhaupt nichts giebt, was von vornherein als unerbaulich von der Predigt ausgeschlossen werden muß. Das Erbauliche liegt nicht in der Beschaffenheit des Stoffes, sondern in der Beschaffenheit der Predigt, welche aber hier wie überall nie als schriftlich ausgearbeiteter Traktat, sondern als mündlich vorgetragener Teil des Gottesdienstes ins Auge gefaßt sein muß. Daraus folgt, daß die Lehre von der Erbaulichkeit der Predigt sich über die sogenannte materielle und formelle Homiletik verteilt, und auch da keinen besonderen Abschnitt bilden kann, sondern das Schlußergebnis der ganzen Ausführung ist.

Dagegen warten der prinzipiellen Homiletik noch ein paar andere Aufgaben. Die erste erwächst ihr aus der Thatsache, daß die Predigt eine Manifestation des Wortes ist, und zwar eines Wortes, dessen Wirksamkeit darauf beruht, daß der Geist Gottes in der Gemeinde waltet. Die Begründung dieses Satzes gehört in die Dogmatik. Ebenso muß in der Dogmatik der andere Satz begründet werden, daß die Gemeinde in der h. Schrift ein Wort besitzt, welches, weil vom Geiste Gottes gewirkt, für sie Autorität ist. Auf Grund dieser zwei Sätze sieht sich die Homiletik vor die Frage gestellt: Wie verhalten sich nun Predigt und Schrift zu einander? Diese Frage ist ganz unabhängig von der Sitte, über Schriftabschnitte zu predigen. Aber auch abgesehen von dieser Sitte steht unter den christlichen Theologen fest, daß die Autorität der Schrift höher steht, als die Predigt, daß also die Predigt schriftgemäß sein muß. Der Streit beginnt erst bei der dahinter liegenden Frage, worein die Autorität der Schrift zu setzen ist, und worüber sie sich erstreckt, und läßt sich natürlich nicht von der Homiletik entscheiden. Aber eine andere Frage ist die, ob denn nicht da, wo die sufficientia scripturae anerkannt ist, die Predigt überflüssig ist. Diese Frage läßt sich nicht mit der Thatsache abthun, daß erfahrungsgemäß die Teilnahme der Gemeinde in dem Maße sinkt, als die Predigt zurücktritt. Der Theoretiker muß vielmehr die Lösung des Problems darin suchen, daß die Schrift, unbeschadet ihrer Autorität, der Vergangenheit angehört, und für alle Zeiten bestimmt ist, während die Predigt ein Zeugnis aus dem gegenwärtigen Gemeinschaftsleben ist und in ihrer unmittelbaren Bestimmung sich nur an die gegenwärtige Gemeinde wendet. Dieses Zeugnis muß mit der Schrift stimmen, ist also, wenn man will, von der Schrift ab-

hängig, muß aber eine selbstständige, der Gegenwart entsprechende Gestalt haben. Darum ist die Predigt neben der Schrift notwendig.

Weiter muß die Homiletik die Thatsache ins Auge fassen, daß die in der Idee Eine Kirche sich in verschiedene Gemeinschaften zertrennt hat, die in wesentlichen Punkten, namentlich in der Heilslehre, einander widersprechen. Alle diese Kirchengemeinschaften erkennen die Autorität der Schrift an und sind darum genötigt, die ihnen eigentümliche Lehre in einem bestimmten Bekenntnis auszusprechen. So entsteht das Sonderbekenntnis der einzelnen Kirche. Es ist klar, daß der Prediger, dessen Gemeinde einer dieser Sonderkirchen angehört, diesem Bekenntnis nicht widersprechen darf. Denn dieses Bekenntnis, gleichviel wie die einzelnen Hörer der Predigt für ihre Person dazu stehen, ist das Mittel, welches die Kirchengemeinschaft zusammenhält. Aber ähnlich, wie bei der oben berührten Frage, inwiefern die Predigt an die Autorität der Schrift gebunden ist, beginnt hier der Streit nicht schon bei der prinzipiellen Seite der Sache, sondern erst bei der Ausführung. In wieweit ist der Prediger an das Bekenntnis seiner Kirche gebunden? Wir wollen, um einen festen Boden zu gewinnen, die Frage, soweit sie die Homiletik berührt, historisch anfassen. Zunächst ist zu konstatieren, daß die protestantischen Kirchengemeinschaften ihre Prediger mit Lehrnormen versehen oder auf Lehrnormen hinweisen mußten. Die geschichtlichen Umstände, unter denen die Reformation in den einzelnen Territorien eingeführt wurde, namentlich die Beschaffenheit der Prediger und der Gemeinden machten die Aufrichtung solcher Lehrnormen notwendig, sollte nicht ein allgemeines Chaos entstehen. Solche Lehrnormen sind z. B. der Unterricht der Visitatoren 1528, die Anleitung im 1. Teil der Brandenb.-Nürnb. KO 1533. Hierher gehört der Heidelberger Katech. (vgl. die auf ihn schon Bezug nehmende Äußerung der Pfälz. KO 1563: Sollen (nämlich die Prediger) nach dem armen geringen Verstand des gemeinen Volks ihre Predigten wissen zu stellen, also daß der Artikel des Katechismus, darauf die Lehr so er fürhat, sich lehnet, mit eingeführet und dem Volke verständlich eingebildet werde). Den gleichen Zweck hatte der Catechismus Romanus (vgl. aus der Vorrede: ex quo parochi vel omnes alii, quibus docendi munus impositum est, certa praecepta petere atque depromere ad fidelium aedificationem possint). Vollständig gebunden war die Predigt durch Artikel 35 der anglikanischen Konfession, wonach die Geistlichen zur Verlesung ihnen gegebener Homilien verpflichtet waren. Ein zweiter Weg, die Predigt vor Inkorrektheiten in Bekenntnis und Lehre zu schützen, war die Namhaftmachung bestimmter Schriften, welche durch ihre Entstehung und durch ihre Vortrefflichkeit das Ansehen gewonnen hatten, daß sie das Bekenntnis der Kirche treu wiedergaben. So verlangte die Pommersche KO von 1535, daß die Prediger vom Glauben, Werken und Sakrament gemäß der Augsb. Konf. samt der Apologie lehren. Die Württemb. KO von 1556 verpflichtet die Pfarrer, sich in ihren Lehren und Kirchenhandlungen nach der Augustana und der Confessio Virtembergensis von 1552 zu richten. Am weitesten geht im 16. Jahrh. die Kursächs. KO von 1580, welche bereits die Konkordienformel unter den Büchern anführt, nach welchen die Pfarrer heimlich und öffentlich lehren sollen. In den Zeiten, wo solche Normen eigens aufgestellt wurden oder einzelne bereits vorhandene Schriften zu Normen des Predigers gemacht wurden, hat man schwerlich etwas weiteres beabsichtigt, als dem Prediger ein Mittel zu geben, sich und damit die Gemeinde gegen unevangelische Lehre zu schützen, und ihm außerdem ein Hilfsmittel zu seinem Schriftstudium und seiner wissenschaftlichen Fortbildung zu bieten. Solche Lehranweisungen und Lehrnormen waren für ihn zugleich Übersichten, an deren Hand er sich tiefer in die Erkenntnis der Schrift und der evangelischen Lehre hineinarbeiten sollte. Es ist damit der Hauptsache nach nicht anders gewesen, als wenn verlangt wurde, daß aus dem Kirchenvermögen Melanchthons Loci (Sächs. Generalart. 1557) oder, wenn die Geldmittel es gestatteten, die Tomi Lutheri (Pommersche KO 1563) angeschafft werden sollten. Schon die Brandenb.-Nürnb. KO 1533 spricht sich in der Vorbemerkung darüber sehr deutlich aus: Und damit sich die Prediger desto besser in die heilige Schrift schicken und ihre Lehrer desto ordentlicher führen mögen, wollen wir ihnen hiemit eine kurze Anleitung geben und die vornehmsten Stücke christlicher Lehre, die sie am allermeisten und fleißigsten treiben und dem gemeinen einfältigen Mann einbilden sollen, nach einander erzählen, nicht der Meinung, daß sie daran sollten hangen, sondern dadurch in die heilige Schrift gewiesen und geführt werden, daß sie daselbst reichlichen und genugsamen Unterricht erlangen. Durch solche Näherbestimmung ist die Meinung ausgeschlossen, als müsse der Lehrer und Prediger die Lehrnorm Satz für Satz als absolute Wahrheit gelten lassen. Andererseits ist aber doch der festen Überzeugung Ausdruck gegeben, daß in diesen Lehrnormen die Summe der christlichen Lehre wirklich ausgesprochen ist.

Diese Voraussetzung findet natürlich nicht bloß bei den lutherischen Kirchenordnungen statt, sondern überall, wo der Prediger auf solche Schriften verpflichtet wird (vgl. die oben angeführte Stelle aus dem römischen Katechismus und der Pfälz. KO). Die Bedeutung der symbolischen Bücher liegt nicht bloß im Gegensatz gegen die Anderslehrenden. Erst eine Theologie die mit den positiven Aufstellungen der Symbole nicht mehr einverstanden war, konnte deren Bedeutung in dem, was sie negieren, finden. Schleiermacher sagt Prakt. Theol. S. 645: Die symbolischen Bücher sollten die einzelnen Gemeinen als zusammengehörig in der Richtung gegen die katholische Kirche darstellen und zugleich als solche, die mit dem Revolutionären nichts wollten zu thun haben. Aber ein kirchliches Gemeinwesen lebt nicht vom Widerspruch. Der Widerspruch hat seine Wurzel in der besseren Erkenntnis, und das Gemeinwesen hat vor allem das Interesse, die bessere Erkenntnis in Umlauf zu bringen. Darum konnten auch die protestantischen Kirchengemeinschaften sich nicht damit zufrieden geben, sich gegen die katholische Kirche zusammenzuschließen, und zu erklären, daß sie mit dem Revolutionären nichts zu thun haben wollten. Sie mußten gerade so gut erklären, warum sie widersprechen, sie mußten der besseren Erkenntnis einen bestimmten positiven Ausdruck geben, und das nicht bloß aus kirchenpolitischen Gründen, sondern aus seelsorgerlichem Interesse an ihren eigenen Gemeinden. Das ist der tiefere Grund, aus welchem die Prediger von jeher verpflichtet wurden, nach solchen Schriften zu lehren, und dieser Grund besteht natürlich so lange fort, als die Kirchengemeinschaften nicht an sich selbst, an der Wahrheit, die sie zu vertreten haben, und an dem Recht, zu existieren und zu wirken, irre geworden sind. Damit ist aber ausgesprochen, daß die Unterscheidung einer Verpflichtung auf symbolische Bücher: quia consentiunt cum sacra scriptura, und einer Verpflichtung: quatenus consentiunt, ganz unhaltbar ist. Diese Unterscheidung ist bei Matth. Pfaff, Jur. eccl. p. 121 erwähnt und besprochen. Pfaff sagt mit Recht, die formula quia sei mit der formula quatenus aequivoca. Denn die Formel quatenus enthält doch die Anerkennung, daß die Bekenntnisschriften und die h. Schriften im wesentlichen, worauf es im Heilsinteresse der Gemeinden ankommt, übereinstimmen. Sonst wäre diese Verpflichtung ein frivoler Witz und könnte auf jedes beliebige Buch ausgedehnt werden. Anders war aber auch die Formel quia nicht gemeint, und anders darf sie nicht verstanden werden. Die Homiletik darf ihrerseits diese Verpflichtung nicht aufgeben; denn sie hat es mit der Predigt zu thun, nicht mit irgend einer Rede religiösen Inhalts, die von dem Boden losgelöst ist, auf welchem die Gemeinde erwachsen ist, und aus dem sie ihre Lebenskräfte zieht. Aber sie wird auch zugeben müssen, daß nicht alles, was in den einzelnen Bekenntnisschriften steht, unterschiedslos als Bekenntnis anzusehen ist, daß vielmehr in diese Schriften manches unbesehen mit herübergenommen worden ist, was nicht als integrierender Bestandteil des Bekenntnisses gelten kann. Dies Zugeständnis ist aber kein verstecktes Eingeständnis der Möglichkeit, daß das evangelische Bekenntnis einmal ganz beseitigt werde. Denn die Homiletik ruht auf der Voraussetzung, daß es ein und derselbe Geist ist, der Geist Jesu Christi, der in der Schrift redet, und der die Jünger Jesu zur Erkenntnis der Wahrheit leitet. Sie kommt also auch in dieser Beziehung auf das Quia hinaus. Zur Vermeidung von Mißverständnissen empfiehlt es sich aber, von der Nennung bestimmter Bücher abzusehen. Dies Verfahren war in alten Zeiten unverfänglich, wo man von der Möglichkeit keine Ahnung hatte, daß dem quia ein quatenus mit bewußter Absichtlichkeit entgegengestellt werden könne. Heutzutage wird es besser sein, um nicht unnötige Gewissensbedenken hervorzurufen, den Prediger anstatt auf die Bekenntnisschriften auf das Bekenntnis zu verpflichten, z. B. nach der bayerischen Formel: Willst du die geoffenbarte Lehre des heil. Evangeliums nach dem Glaubensbekenntnisse unserer evangelisch-lutherischen Kirche rein und lauter predigen? In der Sache ist mit Formeln dieser Art nichts aufgegeben. Zur eigenen Belehrung brauchen aber den Predigern von heute bestimmte Schriften gar nicht mehr genannt zu werden, da sich die Vorbedingungen zum Eintritt ins Predigtamt vollständig geändert haben.

Auf Grund dieser Auffassung des Verhältnisses der Predigt zum Bekenntnis der Gemeinde erledigt sich der letzte Punkt der prinzipiellen Homiletik. Sie muß nämlich, was die Persönlichkeit des Predigers angeht, es als selbstverständliche Voraussetzung seines Predigens bezeichnen, daß er für seine Person dem Glauben und Bekenntnis seiner Kirche zugethan ist. Es wäre zu wenig, wenn er bloß die vom Bekenntnis gezogenen Linien einhalten wollte, ohne selbst das Bekenntnis zu teilen. Die Homiletik kann sich auch nicht dabei beruhigen, daß die Wirkung der Predigt von der persönlichen Stellung des Predigers zum Gepredigten nicht abhängt. Das ist gewiß richtig; aber da es sich bei der Predigt um ein Glaubenszeugnis aus der gegenwärtigen Gemeinde heraus handelt, so ist es das

Normale, wenn der Prediger für seine Person durch seinen Glauben dieser communio angehört. Andererseits muß aber auch in Betracht gezogen werden, daß der Prediger hinsichtlich seiner Erkenntnis gerade so gut wie hinsichtlich seines Wandels, an der der Gesamtgemeinde anhaftenden Unvollkommenheit teilnimmt, und daß es deshalb genug ist, wenn die Homiletik die Verantwortlichkeit des Predigers vor der Gemeinde und das Recht der Gemeinde, nötigenfalls gegen den Prediger durch ihre leitenden Organe vorzugehen, prinzipiell aufrecht erhält.

Von diesen grundlegenden Aufstellungen über Wesen und Aufgabe der Predigt schreitet die Homiletik zur Darlegung der richtigen Beschaffenheit der Einzelpredigt fort. Damit beschäftigt sich die materielle und die formelle Homiletik. Nur auf Grund dieser prinzipiellen Erörterung ist sie im Stande, in den nun folgenden Teilen die Subjektivität und die Willkür zu vermeiden. Aber auf Grund dieser prinzipiellen Erörterungen wird sie auch den Versuch machen müssen, die bereits erwähnten geschichtlich gegebenen Formen zu besprechen und zu beurteilen, welche die Predigt angenommen hat, wie die Zugrundelegung des Textes, die Struktur der Predigt, die Kanzelsprache. Da wir die Erbauung als den Zweck der Predigt bezeichnet haben, aber die Erbaulichkeit der Einzelpredigt von ihrer Beschaffenheit abhängig sein lassen, so ist die erste Frage die: Was kann die Homiletik darüber lehren, welcher Gegenstand von dem Prediger zu behandeln sei? Jedenfalls muß es ein Gegenstand sein, der dem Erbauungsbedürfnis der Gesamtgemeinde entspricht; je deutlicher dieses Bedürfnis hervortritt, um so deutlicher ist auch der Gegenstand gegeben. Nur darf nicht vergessen werden, daß auch in dieser Beziehung die versammelte Gemeinde immer zuerst als ein Teil der großen Gottesgemeinde in Betracht kommt und nicht als eine Versammlung neben einander lebender Familien und Menschen mit verschiedenen Erlebnissen und Stimmungen. Die Gottesgemeinde aber ist durch das Erlösungswerk Christi begründet worden. Dieses Erlösungswerk wird durch einige Feste gefeiert, welche sich binnen Jahresfrist wiederholen. Dieser Cyklus von Festfeiern bildet die Grundlage des sogenannten Kirchenjahres. Ob dieses Kirchenjahr in zwei oder drei Teile zerfällt, darüber mag die Liturgik entscheiden. Für die Homiletik genügt die Thatsache dieser regelmäßig wiederkehrenden Festfeiern vollständig, um zu verlangen, daß an diesen Festen, den festis Christi, die betreffende Festthatsache den Gegenstand der Predigt bilden muß. Von dem gleichen Gesichtspunkt aus muß auch das gewürdigt werden, was die Liturgik über die Vorfeiern und Nachfeiern dieser Feste, sowie über andere regelmäßig wiederkehrende allgemeine oder lokale kirchliche Feiern zu sagen weiß. Das ist das Richtige an der Lehre von der Stoffbestimmung durch das Kirchenjahr. Da nun die Festthatsachen und ihre Bedeutung durch alle Zeiten hindurch für die Gemeinde dieselben bleiben, so haben die betreffenden Festpredigten den gleichen Inhalt: es tritt nur die eine oder die andere Seite der Anwendung besonders hervor. Luther sagt in der 3. Predigt über das Osterevangelium in der Kirchenpostille, daß zweierlei von der Auferstehung des Herrn zu wissen und zu fassen ist. Erstlich die Historie mit allerlei Umständen, wie der Herr sich durch mancherlei Erzeigung lebendig offenbaret; das andere Stück, so das vornehmste und nötigste ist, und um welches Willen die Historie auch geschehen und gepredigt wird, ist von der Kraft und Nutz und Trost der fröhlichen Auferstehung des Herrn und wie man derselben durch den Glauben brauchen soll. Mit diesen Worten hat Luther für alle Zeiten den Inhalt angegeben, den die Osterpredigt und die Festpredigt überhaupt haben muß.

Unter Umständen kann aber auch an der besonderen Gemeinde unabhängig vom Laufe des Kirchenjahres ein besonderes Bedürfnis mit solcher Stärke hervortreten, daß die Predigt darauf eingehen muß. Dieses besondere Bedürfnis wird je nachdem durch das religiöse Leben der Gemeinde oder durch ihre irdischen Verhältnisse hervorgerufen. So machten z. B. die kirchlichen Zustände in Wittenberg Luthers acht Sermone 1523 und die bedenkliche Lage in Antiochien 387 die sogenannten Säulenhomilien des Chrysostomus notwendig.

Aber solche besondere, den Predigtgegenstand wie mit elementarer Gewalt bestimmende Ereignisse treten nur ausnahmsweise hervor. Es fragt sich nun, wodurch der Prediger in den festlosen Strecken des Kirchenjahres und in den ereignislosen Zeiten seinen Predigtgegenstand bekommt. Von einem besonders hervortretenden Bedürfnis kann man in diesem Falle nicht reden; denn die Situation ist eben dadurch geschaffen, daß ein solches sich nicht bemerkbar macht. Für diesen Fall ist die allgemein herrschende Sitte, einen biblischen Text zu Grunde zu legen, von besonderer Bedeutung. Über die prinzipielle Seite der Textfrage können wir kurz hinweggehen; von einer unbedingten Notwendigkeit des Textes kann keine Rede sein. Aber etwas anders stellt sich die Sache, wenn man die Erbaulichkeit der Einzelpredigt ins Auge faßt. Eine unbedingte Garantie giebt der Text

auch in dieser Richtung nicht; es kommt ja immer auf die Ausführung, auf die Behandlung des Textes an. Aber eine richtige Behandlung vorausgesetzt, giebt der Text dem Prediger eine bestimmte Anweisung, worüber er zu predigen hat, und daß diese Anweisung für die Gemeinde nutzbringend ist, folgt daraus, daß die Texte der h. Schrift entnommen sind und dem Bedürfnis der Gemeinde entsprechend behandelt werden müssen. Der Prediger wird, wenn nicht besondere Ereignisse ihm ein besonderes Bedürfnis der Gemeinde offenbaren, immer der guten Zuversicht sein dürfen, daß er nichts Unnützes oder Willkürliches predigt, wenn er einen Text zugrunde legt und diesen wirklich behandelt. Der Text empfiehlt sich auch für die Festpredigten; denn er giebt dem feststehenden Festthema eine bestimmte Richtung. Der Text ist endlich durch die Geschichte der Predigt gerechtfertigt; die Predigt hat sich von jeher des Textes bedient, und unsere Gemeinden sind daran vollständig gewöhnt. Das Verhältnis zwischen Text und Predigt ist allerdings nach dem oben Ausgeführten verschieden. Ist der Gegenstand der Predigt durch das Fest oder durch den speziellen Anlaß gegeben, dann muß ein Text genommen werden, der dazu paßt; umgekehrt aber: ist der Text da und kein bestimmter Grund vorhanden, etwas anderes zu predigen, als was er an die Hand giebt, dann ist der Gegenstand durch den Text bestimmt. Der Vorteil, der für die Gemeinde und für den Prediger aus dem Vorhandensein eines bestimmten Textes erwächst, wird sofort in Frage gestellt, wenn er die Texte von Fall zu Fall selber wählen muß. Darum ist es besser, wenn die Texte vorgeschrieben sind. Sie sind dann immer für eine größere Zahl von Gemeinden vorgeschrieben, und das ist für die kirchliche Erziehung von großem Vorteil. Dagegen können die Vorteile der reformierten Sitte, ganze biblische Bücher fortlaufend zu erklären, nicht aufkommen. Denn diese Vorteile laufen doch schließlich darauf hinaus, daß die Gemeinde mit einem bestimmten biblischen Buche vertraut gemacht wird, während die Predigt doch die biblische Wahrheit binnen eines übersehbaren Zeitraumes vorführen soll. Die Erreichung dieses Zieles wird durch ein gutgewähltes Perikopensystem am besten gefördert. Erst wenn diese Punkte erledigt und die Erfordernisse eines guten Perikopensystems klargestellt worden sind, kann die Homiletik das alte, sogenannte altkirchliche Perikopensystem unbefangen würdigen. Was an diesen altkirchlichen Perikopen durch Künsteleien zu ihren Gunsten und durch ungerechte Vorwürfe gesündigt worden ist, ist bekannt. Ein unbefangener Theoretiker wird sie geschichtlich würdigen müssen.

Aus der Bedeutung, welche die Schrift für die Gemeinde, und aus der Bedeutung, welche der Text für die Predigt hat, ergiebt sich, daß der Text der h. Schrift entnommen sein muß. Die Praxis unserer Alten, auch über den Katechismus oder über Lieder zu predigen, erklärt sich daraus, daß der Katechismus und die zu Texten erhobenen Lieder ihrer Anschauung nach nichts weiter als besonders formulierte Schriftstellen oder Schriftlehren waren. So erkennt Bajer Texte an, welche virtualiter in der Schrift enthalten sind. Exempla sind ihm solche: quae ex symbolis nostrarum ecclesiarum sive universalibus sive particularibus itemque ex cantionibus aut precationibus sacris peti aliquando solent et pro concione tractari. Dagegen muß es die Homiletik für unbedingt fehlerhaft erklären, Texte aus den apokryphischen Büchern oder aus der profanen Litteratur zu nehmen. Es folgt weiter aus der Würde des Textes als eines Bestandteiles der kanonischen Schrift, daß der Text für die Predigt in ergiebiger Weise benutzt werden muß. Es ist fehlerhaft, ihn bloß als Motto vorauszuschicken. Die alten Homiletiker haben das Verdienst, die Lehre von der Behandlung des Textes gründlich dargestellt zu haben. Die neuere Homiletik muß in manchem auf die Seite der Alten treten, trotzdem daß die Praxis vieler moderner Prediger sich nicht damit vertragen mag. Dazu gehört vor allem der Grundsatz, daß für die richtige Behandlung des Textes ein umfassendes Schriftstudium die unentbehrliche Grundlage ist: sacrarum literarum cognitio et facultas certa via ac methodo docendi et utiliter interpretandi scripturam sacram (J. Andreä, Method. conc. p. 17). Sodann die Forderung, den Text zuerst in der Grundsprache gründlich durchzuarbeiten. (Ad eruendam veram scripturae sententiam post invocationem Spiritus sancti plurimum Hebraicae et Graecae linguae cognitio; ut in veteri testamento ad fontes Hebraei textus, in novo vero ad Graecum exemplar accedant et vocabulorum ac phrasium genuinam significationem expendant (L. Osiander, De rat. conc. 1597 p. 18). Dann die wohlangebrachte Warnung, die kirchlich gebrauchte Gemeindebibel nicht vor der Gemeinde zu diskreditieren. Cavendum imprimis concionatori, ne ubi obscuritas Hebraei aut Graeci textus diversam interpretationem admittit, ipse pro concione Lutheri versionem reprehendat. Ut enim haec stolida jactantia et eruditionis

ostentatio digna est omni reprehensione, ita cum detrimento ecclesiae conjuncta est: quippe quae optimam Bibliorum translationem piae plebi sine causa suspectam reddit (ebend. S. 19).

Die weiteren Versuche unserer Alten, Anleitung zu geben, wie der Prediger den Text für die Predigt ergiebig machen soll, können hier nicht erörtert werden. In diesen Zusammenhang gehört der Rückblick auf die sogenannte Methodenlehre, welchen die Homiletiker anstellen zu müssen glauben, obgleich die Schilderungen der Methoden schon zu ihrer Zeit nicht ohne Widerspruch geblieben sind. Manches macht den Eindruck einer mutwilligen Erfindung oder Übertreibung. Hier sei nur bemerkt, daß die durch die Homiletiken sich hindurchziehende Notiz, daß Joh. Bened. Carpzov die Hundertzahl der Methoden voll gemacht habe, sich in dieser Gestalt schlimmer ausnimmt, als sie in Wirklichkeit verdient. Ich vermute nämlich, daß damit gemeint ist die in seinem Hodogetikum als Beispiel mitgeteilte Centuria dispositionum ad unum textum formandarum. Es wäre nicht allzuschwer, auch in der neueren homiletischen Litteratur Seitenstücke zu diesem Verfahren aufzufinden. Während nun die alte Methodenlehre in der modernen Homiletik nur noch als etwas der Vergangenheit angehöriges erwähnt wird, beschäftigt ein anderes Stück der alten Theorie noch die neueren Theoretiker: nämlich die Unterscheidung von analytischer und synthetischer Predigt. Es ist weder leicht noch lohnend, den Wirrwarr darzustellen, der mit diesen Schlagwörtern getrieben worden ist. Vielleicht trägt es aber zur Klärung und Vereinfachung der Sachlage bei, wenn wir, anstatt die Aristoteliker oder Kant um diese Begriffe zu befragen, einfach uns mit dem begnügen, was die alten Homiletiker darunter verstanden haben. Ob dann dazu die Namen: Analytisch und Synthetisch, gut gepaßt haben, kann uns ziemlich gleichgiltig sein. Nun finden sich die Ausdrücke *ἀνάλυσις* und *σύνθεσις* in Bezug auf die Predigt früher, als man vermutet. Nämlich schon bei Jak. Andreä. Er versteht unter Analysis die sich auf das Einzelne erstreckende Erörterung der sämtlichen Bestandteile des Textes und unter Synthesis die Verbindung der Einzelheiten zu einem Ganzen. Diese resolutio und compositio sind notwendig, weil in der Predigt zweierlei sich finden muß: erudita paraphrasis praesentis textus et omnium ejus partium, et locorum communium seu doctrinarum generalium tractatio, quae ex praesenti textu nascuntur. Demnach fällt die analytische und synthetische Thätigkeit des Predigers in seine Vorbereitung auf die Predigt, und die Hörer erhalten in der Predigt die Ergebnisse dieser zweifachen Thätigkeit; aber für Andreä entstehen daraus nicht zwei Gattungen von Predigten, sondern jede Predigt enthält Analytisches und Synthetisches. Erst die spätere Entwickelung führte zu zwei Gattungen von Predigten, die sich aber doch zu einer gemischten Gattung vereinigen ließen. Vgl. Mosheim S. 265: Wir haben drei Arten von Predigten: 1. Analytische Predigten, da man den Text von Wort zu Wort, von Satz zu Satz durchgeht und ihn erklärt; 2. synthetische Predigten, da man aus dem Text eine Glaubenslehre oder Lebenslehre zieht und diese allein ausführt; 3. vermischte Predigten, in welchen man erstlich den Text erklärt und hiernächst Wahrheiten aus dem Texte ausführt. Da wir in diesen Erklärungen Mosheims auch schon die analytisch-synthetische, sowie die synthetisch-analytische Predigtweise und die einfache Homilie, sowie die Kunsthomilie angedeutet finden, so wollen wir nur noch hinzufügen, daß der Name Homilie für die besondere Gattung der dem Text Schritt für Schritt folgenden und ihn anwendenden und erklärenden Predigt in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts aufgekommen zu sein scheint. (Ob in Frankreich? Der Jesuit Bl. Gisbert 1639—1731 giebt in c. 11 seiner christlichen Beredsamkeit schon eine Beschreibung von der Beschaffenheit einer Homilie, welche die Neueren Kunsthomilie nennen, indem er richtig hervorhebt, daß es zweierlei ist, die Schrift erklären und die Schrift predigen). Es versteht sich von selbst, daß die Homilie gerade so berechtigt ist, wie die synthetische oder wie man sie auch genannt hat, thematische Predigt. Der Angriff, den Cl. Harms in seiner Pastoralth. Bd I Rede 7 auf die Homilie unternommen hat, besteht in ein paar Einfällen, von deren Richtigkeit man sich sofort überzeugen kann, wenn man an die Stelle der von ihm angegriffenen Homilie die synthetische oder thematische Predigt einsetzt: es paßt dann alles, was er vorbringt, gerade so gut und gerade so schlecht, wie auf die Homilie.

Was nun die Struktur der Predigt anlangt, so kann die Homiletik der Beihilfe der Rhetorik vollständig entbehren. Heutzutage ist wohl allgemein anerkannt, daß die rhetorischen Theorien Ciceros und Quintilians nicht verwendbar sind (vgl. Bassermann S. 51: Wenn es überhaupt eine annehmbare Theorie der Beredsamkeit giebt, diejenige der Alten ist es für uns jedenfalls nicht). Man darf aber getrost einen Schritt weiter gehen und

sagen: Die Homiletik braucht überhaupt keine Theorie der Beredsamkeit. Es bleibt bei dem Ausspruche des Hyperius, der es für eine unwürdige Vorstellung von der Theologie erklärte, wenn man sie betrachte, tanquam suppellectilem et instrumenta ad ecclesiasticam praesertim functionem necessaria ipsa domi suae non haberet. Wie die Homiletik mit den theologischen Begriffen: Kirche, Gemeinde, Gemeinschaftsleben, h. Schrift, ausreichend für ihren prinzipiellen Teil ausgerüstet ist, so ist sie es auch hinsichtlich all der Fragen, welche hinsichtlich der Einzelpredigt sich erheben. Dies hat sich uns bereits gegenüber den wichtigeren Fragen, betreffend Gegenstand der Predigt, Text, Verhältnis zwischen Predigt und Text, bewährt. Zum Schluß soll noch gezeigt werden, daß auch die technischen Fragen sich, so weit sie wirklich die Predigt angehen, ohne Zuhilfenahme fremder Disziplinen beantworten lassen. Die wichtigste technische Frage: wie kommt der Prediger zu seinem Thema? ist bereits durch den Hinweis auf das in verschiedener Weise und in verschiedener Stärke hervortretende Gemeindebedürfnis beantwortet worden. Das Gemeindebedürfnis wird auch noch dann zur Gewinnung des Themas mitwirken, wenn dies Bedürfnis an und für sich nicht stark genug ist, um dem Prediger das Thema zu geben, sondern der Text die Führung übernehmen muß. Auch in diesem Falle wird der Prediger dem allerdings nicht ausgesprochenen, nicht vor Augen liegenden Gemeindebedürfnis gerecht werden, da er doch in und mit der Gemeinde lebt und außerdem weiß, daß seine Gemeinde nur ein Teil der großen Gemeinschaft ist, und das, was die große Gemeinschaft bewegt, auch auf die einzelne Gemeinde einwirkt. Auf eben diesem Wege gelangt der Prediger aber auch zu dem, was die Homiletiker die zur Ausführung nötigen Einzelstoffe nennen. Wenn er weiß, was er diesmal predigen soll und warum, hat er auch das Material für die Ausführung. Eine besondere Topik, sei es nun die der Alten, oder eine eigens aufgestellte, wie die von Hyperius, oder nach seinem Muster die von Steinmeyer (Beitr. z. prakt. Theol. I) ist darum eigentlich überflüssig, sie kann nur als ein Notbehelf gelten, wie andere Ratschläge auch, die man Anfängern giebt, um Predigtstoff zu bekommen. Auch die Struktur der Einzelpredigt läßt sich aus der Predigt selbst erklären. Der Prediger muß die Gemeinde auf das vorbereiten, was er diesmal vortragen will, und ihr Interesse erwecken. Er hat weiter ein großes Interesse daran, diese innere Teilnahme der Gemeinde an dem Gehörten bis zum Schlusse des Gottesdienstes und über denselben hinaus wach zu erhalten. Aus diesen Gesichtspunkten ergiebt sich, was die Homiletik über die Einleitung, über ihre Notwendigkeit und richtige Beschaffenheit, sowie über die verschiedenen Arten, die Predigt zu schließen, zu sagen hat. Der Prediger wird ferner seinen Gegenstand nach den von ihm als notwendig erkannten Seiten ausführen wollen. Er wird also das, was er zu sagen hat, zweckmäßig ordnen. Das ist die dispositio. Aber eben im Interesse der zuhörenden Gemeinde wird es liegen, wenn sie zur rechten Zeit über den Gang der Predigt in behältlicher Form orientiert wird, damit sie besser folgen und das Gehörte besser behalten kann. Das ist die propositio. Sie hat lediglich diesen praktischen Zweck, dem Fassungsvermögen der Gemeinde zu dienen, und daraus ergeben sich alle weiteren Punkte, welche die Homiletik hinsichtlich der propositio beschäftigen; die Zahl der sogenannten Teile, die sprachliche Fassung, das Verhältnis zur Einheit, d. h. zum Thema im gewöhnlichen Sprachgebrauch. In Wirklichkeit freilich bedeutet die propositio für den Prediger häufig die Aufgabe, die er sich am Anfang seiner Vorbereitung selbst gestellt hat, ohne zu wissen und zu haben, womit er sie ausführen soll. Aber gegen diese Verkehrtheit muß die Homiletik kämpfen, anstatt ihr durch Mitteilung und Empfehlung von Einteilungsschematen Vorschub zu leisten. Sie muß aber aus den oben angegebenen praktischen Gründen für die Beibehaltung der festgewurzelten Sitte, eine propositio mitzuteilen und durchzuführen, eintreten, auch wenn es nicht an solchen fehlt, die diese Sitte ins Lächerliche ziehen möchten. Weiter wird sich zeigen, daß die Homiletik von ihren eigenen Grundsätzen aus auch über die sprachliche Seite der Predigt sich äußern kann, ohne verlegen zwischen dem genus tenue, sublime, mixtum hin- und herzutappen, und ohne über den numerus oratorius und die Figuren und Tropen Belehrung erteilen zu müssen. Sie wird auch nicht warten müssen, bis jemand herausgebracht hat, was Cl. Harms mit dem Aufsatz gemeint hat: Mit Zungen! lieben Brüder, mit Zungen reden! ThStK 1833, S. 806. Das Problem des Ausdrucks, der für die Predigt und ihre Wirkung sehr wichtig ist, liegt etwas tiefer. Zu seiner Lösung muß man folgende Forderungen ins Auge fassen: Der Prediger muß vor allem sich bemühen, in einer der versammelten Gemeinde verständlichen Ausdrucksweise zu reden; er muß sich hüten, durch die von ihm gebrauchte Ausdrucksweise seine Hörer in die Sphäre der weltlichen Dinge zu versetzen; er muß bedenken, daß er nicht als Fortsetzer der Autoren

der h. Schrift und auch nicht in der Zeit redet, als Luther die Bibel übersetzte, sowie, daß die h. Schrift viel zu hoch steht, als daß der Prediger sie dazu mißbrauchen dürfte, mit ihren Worten etwas zu sagen, was er mit eigenen Worten sagen sollte. Die Homiletik kann ferner zu der Frage etwas beitragen, welcher persönlichen Fürwörter sich der Predigende zu bedienen hat, in welchen Fällen er: Ihr, Wir, Du! sagen soll, indem sie darauf aufmerksam macht, daß dies nach der Situation sich richtet, nach dem Verhältnis, welches in dem gerade vorliegenden Passus der Predigt zwischen der Gemeinde und dem Prediger besteht, und auf den musterhaften Gebrauch der persönlichen Fürwörter hinweist, wie er sich in den paulinischen Briefen findet. Im übrigen muß die Homiletik schweigen: denn der sprachliche Ausdruck hängt viel zu eng mit der vorzutragenden Sache und der Persönlichkeit des Predigers zusammen, als daß Regeln und Ratschläge etwas wesentliches dazu beitragen könnten.

Die letzten Abschnitte der Homiletik handeln von der Vorbereitung auf die Predigt und vom Vortrag. Auch hier kommt die Homiletik mit eigenen Mitteln aus. Zunächst rechtfertigt sie die Notwendigkeit der Vorbereitung aus dem Umstand, daß die Predigt ein sich regelmäßig wiederholender Kultusakt ist und darum gleich jedem anderen Kultusakte der Vorbereitung bedarf. Dann macht sie geltend, daß die Predigt dem Gemeindeleben zu dienen bestimmt ist, woraus folgt, daß die Vorbereitung auf die Predigt nicht eine Episode im Leben des Predigers ist, die etwa am Samstag sich abspielt, sondern daß sie sich durch das ganze Leben des Predigers hindurchzieht, allerdings in verschiedener Gestalt. Hinsichtlich der dem Predigtakt unmittelbar vorhergehenden speziellen Vorbereitung kann sie an der Hand der Geschichte der Predigt die verschiedenen Arten der Vorbereitung zusammenstellen und ihre Vorzüge und Gefahren besprechen; aber weiter gehen und von sich aus sich für die eine oder andere Art als die richtige entscheiden, das kann sie nicht. Was nun die wichtigste Frage des Vortrags anlangt: Muß der Prediger frei sprechen oder darf er lesen? so kann die Homiletik das Lesen nicht unbedingt verwerfen, wie denn die älteste christliche Predigt, die wir haben, vorgelesen worden ist (II. Clem. c. 19: ich lese auch die Ansprache vor). Aber sie muß darauf aufmerksam machen, daß das Freisprechen dem Wesen der Predigt angemessener ist, und daß es keine despotische Laune unserer Gemeinden ist, wenn sie dies von ihrem Prediger erwarten. Andererseits hat sie den Prediger, der seine Predigt frei vorträgt, sie aber vorher wörtlich niedergeschrieben und memoriert hat, gegen den Vorwurf eines falschen Scheines zu schützen, indem sie daran erinnert, daß für die Predigt nur die Art und Weise entscheidend ist, wie der Prediger sie im Gottesdienst wirklich hält, und nicht, wie er sich darauf vorbereitet hat. Sonst wird sie sich darauf beschränken müssen, zu verlangen, daß der Prediger im Interesse der zuhörenden Gemeinde sich bemühen muß, für alle verständlich zu sprechen und seinerseits alles zu vermeiden, was der Gemeinde das aufmerksame Zuhören erschweren könnte. Kunstregeln, die der Komödiant den Pfarrer lehren könnte, liegen außerhalb ihres Bereiches. Sie ist eine theologische Disziplin und kann mit ihren eigenen Mitteln dem Prediger einen Dienst erweisen, wenn ihm daran liegt, e r b a u l i c h zu predigen.

Caspari.

Homiliarium. — Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, S. 13—69; Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland S. 41—63; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II, ²246—248; Hahn, Die angeblichen Predigten des Bonifaz (Forschungen zur Deutschen Geschichte 1884 S. 583—625). Mehrere Aufsätze von Dom Germain Morin in der Revue Bénédictine, vor allem: Critique des sermons attribués a Fauste de Riez dans la récente édition de l'Académie de Vienne (1892 p. 49—61); Le recueil primitif des homélies de Beda sur l'évangile (1892 p. 316—326); L'homéliaire d'Alcuin retrouvé (1892 p. 491—497); Étude sur une série de discours d'un évêque (de Naples?) du VI[e] siècle (1894 p. 385—402); L'homéliaire de Burchard de Würzburg (1896 p. 97—111); Les sources non identifiées de l'homéliaire de Paul diacre (1898 p. 400—403). Sodann: Derselbe, Homiliae Toletanae (Anecdota Maredsolana I 406—425); Ranke, Zur Geschichte des Homiliariums Karls des Großen (ThStK 1855 S. 382—396); Valentin Rose, Die lateinischen Meerman-Handschriften des Sir Thomas Phillipps in der kgl. Bibliothek zu Berlin S. 81—87; Wiegand, Das Homiliarium Karls des Großen auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht 1897.

Homiliarium, früher homiliarius scil. liber, heißt seit dem Anfange des Mittelalters jede Sammlung von Predigten, einerlei ob sie ausschließlich aus Homilien besteht, oder ob sie auch Sermone mit einbegreift.. Auch umfaßt ein Homiliarium bald die Predigten eines einzelnen Theologen — hierher gehören die Predigtsammlungen des Augustin,

Leo, Gregor, Maximus von Turin, Petrus Chrysologus von Ravenna, Johann von Neapel (Chrysostomi opp. Venet. 1549 Tom. I. II. V) —, bald bildet es eine Blütenlese aus den Werken verschiedener Autoren, wobei nicht selten sogar exegetische Ausschnitte aus irgend welchen Kommentaren zwischen den wirklichen Predigten mit unterlaufen. Die große Mehrzahl der Homiliarien ist bis heute nur aus Handschriften bekannt. Man hat sich meist begnügt, sie nur zur Gewinnung des Textes der einzelnen Predigten heranzuziehen; hiegegen ist man auf die Idee, welche der Auswahl als solcher zu Grunde liegt, nur nebenbei eingegangen. Erst in jüngster Zeit hat man angefangen, die Homiliarien als solche mit einander zu vergleichen, was sodann zu einer Scheidung in zwei Gruppen führte, deren feinere Merkmale indessen noch nicht sicher festgestellt sind.

Die erste Gruppe diente der Gemeinde. Cäsarius von Arelate verlangte von allen Geistlichen, die nicht in der Lage waren eigene Predigten abzufassen, daß sie sich eine Sammlung von anerkannt guten Homilien der Väter anlegen sollten, um allsonntäglich der Gemeinde wenigstens eine fremde Predigt vorlesen zu können (Vita Caesarii I, 41). Dieser Rat wurde vom 2. Konzil zu Vaison 529 (can. 2) zum Beschluß erhoben. Die Folge war, daß seitdem in allen Teilen Frankreichs eine Menge von Homiliarien der verschiedensten Art kursierten, bei denen indessen die Predigten des Cäsarius selbst stets einen mehr oder weniger großen Bestandteil ausmachten. In diese Gruppe gehören unter vielen anderen die Homiliarien von Laon und Chartres (Rev Bénéd. 1896 p. 106), der von Engelbrecht fälschlich dem Faustus von Riez zugeschriebene Durlacher Codex (CSEL 21, 223—313) und das sog. Homiliar des Burchard von Würzburg (8./9. Jahrh.). Auch im Homiliar von Toledo aus dem 7. Jahrhundert ist Cäsarius stark vertreten. Die karolingische Gesetzgebung nahm die Forderung des Cäsarius wieder auf. Die Gemeindepredigt an Sonn- und Festtagen, natürlich in der Landessprache, sollte die Regel bilden (Boretius M. G. Capit. reg. Franc. 22, 61. 82. 36, 4. 38, 4. 10. 64, 6. 65, 2). Diese Pflicht wurde seitens der Bischöfe den Geistlichen unaufhörlich eingeschärft. Sämtliche Reformsynoden vom Jahre 813 trafen dieselbe Bestimmung, und Karl nahm sie in das Aachener Kapitulare desselben Jahres (78, 14) auf. Auch in den folgenden Jahrzehnten ward sie wiederholt. Hand in Hand mit dieser Anordnung ging nun die Beschaffung von Predigtsammlungen, ein Homiliar gehörte zu jeder ordentlichen Pfarrerbibliothek (116, 6. 177, 6). Speziell scheinen die Homilien Gregors beliebt und empfohlen gewesen zu sein (Regino I, 95 ed. Wasserschleben p. 26; vgl. Common. cuiusq. ep. 9). Gleichzeitig entstanden neue Homiliarien. Das des Beda in zwei Büchern zu je 25 Predigten hielt sich dauernd im Gebrauch und wuchs im Laufe des Mittelalters durch fremde Zusätze auf 140 Predigten an. Eine kleine Sammlung des 9. Jahrhunderts geht fälschlich unter dem Namen des Bonifatius (MSL 89, 843—872). Das größere Sammelwerk des Alkuin wurde trotz des berühmten Namens seines Verfassers alsbald wieder unbekannt. Denn was man seit dem 15. Jahrhundert als Alkuinhomiliar bezeichnet, ist eine Umarbeitung des noch näher zu besprechenden Homiliars des Paulus Diakonus. Mabillon empfand daher nicht so ganz unrichtig, wenn er in der Arbeit Alkuins überhaupt nur eine Revision des Paulushomiliars sehen wollte. Erst in jüngster Zeit ist es gelungen, das Homiliar Alkuins, das im Zusammenhang mit der Verbesserung des Perikopenbuches entstanden sein dürfte und ausschließlich zur Unterstützung der Prediger bestimmt war, in der Pariser Nationalbibliothek (Cod. 14302) zu entdecken, nachdem man bisher sein ehemaliges Vorhandensein nur in Fulda (Becker, catalogi 13, 17) konstatieren konnte. Von Hraban sind zwei Predigtsammlungen erhalten, die teils aus fremdem Gute bestehn. Die eine mit 70 Sermonen sollte von allem, was für das Volk notwendig ist, handeln und war dem Erzbischof Haistulf gewidmet; die andern, in erster Linie für Kaiser Lothar bestimmt, schloß sich an die sonn- und festtäglichen Lektionen an; von ihr ist nur ein Drittel von Ostern bis 15. Sonntag nach Pfingsten auf uns gekommen. Wieder eine andere Homiliensammlung geht unter dem Namen des Haimo, dürfte aber nicht älter als das 11. Jahrhundert sein.

Inzwischen war die andere Gruppe von Homiliarien in den Vordergrund getreten; sie wollte dem Chorgebet der Kleriker dienen. Bei der Nokturn ward regelmäßig ein Schriftabschnitt verlesen, zu welchem an Sonn- und Festtagen ein Stück Predigt oder ein Kommentarabschnitt trat. Schon Benedikt legte auf die Güte dieser Lesestücke Wert, sie sollten nur aus den Werken namhafter orthodoxer Väter ausgewählt werden und selbst korrekt sein. Gleichwohl begegnet erst in dem Homiliar des 802 auf der Reichenau verstorbenen Bischofs Egino von Verona eine charakteristische Sammlung dieser Art. Sie läuft von Weihnachten bis zum Ende des Kirchenjahres und schließt mit einer Anzahl von

Predigten für untergeordnete Heiligen- und Gemeindefeste. Die 212 Predigten stammen vorwiegend von Augustin und Leo. Am bekanntesten ist dieses Eginohomiliar in einer verkürzten und mit neuer Vorrede versehenen Bearbeitung für Baiern, die unter dem Namen eines gewissen Alanus geht (Pez, Thesaur. anecd. III, 3 p. 630 MSL 89, 1197 sq.) und noch der karolingischen Zeit angehört, wie aus einer Tegernseer und einer Benediktbeurer Handschrift in München sich schließen läßt. Sie hielt sich bis ins 12. Jahrhundert, was ebenfalls ein Münchener Kodex bezeugt. Gleichwohl war sie längst von einem berühmteren Konkurrenzunternehmen überflügelt, dem Homiliar des Paulus Diakonus, dessen Überlegenheit Egino-Alanus durch Herübernahme einzelner Partien anerkennt, so im Kodex von Scheftlarn 17194 (München).

Das Homiliar des Paulus Diakonus verdankt seine Entstehung ausschließlich der Initiative Karls des Großen, weshalb man es auch mit Fug und Recht das Homiliar Karls zu nennen pflegt. Der Kaiser hatte beobachtet, daß die Predigten, welche in der Nokturn zur Verlesung kamen, nicht nur von Fehlern wimmelten, sondern auch in ihrer Auswahl viel zu wünschen übrig ließen. Bei vielen war obendrein der Verfasser unbekannt, so daß sie sich in Bezug auf ihre Orthodoxie nur unzureichend kontrollieren ließen. Der letztere Mangel begegnet z. B. auffällig in dem Homiliar des Hildibald (Cod. Colon. 171. Jaffé-Wattenbach, Eccl. metropol. Col. cod. ms. p. 71). Infolgedessen beauftragte Karl in der ersten Hälfte der 80er Jahre den sich gerade damals am Hofe aufhaltenden Paulus mit der Abfassung eines Homiliars, das den genannten Anforderungen entsprach, eine Aufgabe, welche dann Paulus auch zwischen 786 und 797 von Monte Cassino aus löste. Das Werk wurde sodann durch einen besonderen Erlaß Karls offiziell im ganzen Reiche eingeführt und, den zahlreichen und weitverstreuten Handschriften nach zu schließen, rasch in den wichtigsten Klöstern eingebürgert. Es zerfällt in einen Winterabschnitt von Weihnachten bis zum Ostersamstag mit 40 Perikopen und 110 Predigten und in einen Sommerabschnitt vom Ostersonntag bis zum Ende des Kirchenjahres mit 78 Perikopen und 131 Predigten. Über ein Fünftel dieser Predigten stammt von Maximus von Turin; nächst ihm ist der damals besonders beliebte Beda am stärksten vertreten; dann erst folgen Leo, Gregor, Augustin und noch etwa zehn andere Autoren. In dieser Mannigfaltigkeit der Beisteuernden, deren Namen Paulus jedesmal ausdrücklich nennt, lag fraglos ein besonderer Vorzug der Sammlung, der dieselbe neben ihrer formellen Exaktheit allgemein empfahl. Obwohl Auftraggeber und Verfasser ohne Zweifel in erster Linie die Vorlesung bei den Vigilien im Auge hatten, so spricht doch die Gestalt des vorliegenden Homiliars entschieden dafür, daß seine Bedeutung nicht in diesem einen Zwecke aufging. Lag es an sich schon nahe, daß die Geistlichen diese ihnen wohlbekannten Homilien auch für die Gemeindepredigt verwenden würden, so lassen eine Reihe von Nummern erkennen, daß eine solche Verwertung wohl zugleich vom Verfasser beabsichtigt war. Auch vermißte man im Kreise der Benediktiner bei der Arbeit des Paulus bald die Rücksicht auf das spezifisch Mönchische, wodurch sich Benedikt von Aniane zur Zusammenstellung einer eigenen Predigtsammlung veranlaßt sah. Gleichwohl darf man den Einfluß des Homiliars auf die Gemeindepredigt nicht übertreiben. Die letztere geriet in den nächsten Jahrhunderten ohnehin in Verfall, und jedenfalls sind wir über sie viel zu wenig unterrichtet, als daß wir ihre Abhängigkeit von der Sammlung des Paulus nachweisen könnten. Dagegen steht außer Zweifel, daß jenes für die Nokturn bestimmte Homiliar seit dem 15. Jahrhundert zu den beliebtesten Predigtbüchern gehört hat. Freilich hatte es seit dem 9. Jahrhundert in steigendem Maße Änderungen erfahren, wie aus den ersten Druckausgaben (Speier, Peter Drach 1482. Nachdruck von Konrad de Homborch [Köln] o. O. und J.) hervorgeht. Ja seit dem Jahre 1493 erleidet es sogar unter Mitwirkung Surgants eine völlige Umgestaltung, so daß schließlich nicht einmal der alte Titel übrig bleibt. Auch giebt sich dieser neue homeliarius doctorum meist als ein Werk Alkuins und verzichtet zeitweise auf einen Abdruck der Karlschen Einführungsepistel und der poetischen Einleitungen des Paulus. Die erste Ausgabe dieser Art stammt aus Basel (Nik. Kesler), weitere sind aus Köln, Lyon, Paris bekannt, der Kölner Druck von 1539 ging in die Mignesche Patrologie (ser. lat. 95) über, zum letzten Male soll der homeliarius doctorum 1669 erschienen sein. Jedenfalls sind in ihm nicht nur solche Väter, welche Paulus besonders bevorzugte, wie Maximus von Turin, so gut wie völlig ausgemerzt und an ihrer Stelle ein Herikus des 9., ein Haimo des 11. Jahrhunderts herangezogen, sondern auch die Einteilung ist eine durchaus andere geworden. Während das echte Homiliar dem Gange des Kirchenjahres folgend, die Festtage an ihrer Stelle zwischen die entsprechenden Sonntage einreiht und mit einem Verzeichnis von Perikopen und Predigten zum beliebigen

Gebrauch bei untergeordneten Heiligen- und Gemeindefesten schließt, teilen es die Drucke in homiliae de tempore und homiliae de sanctis ein. Dadurch wird der hohe Wert, den das Homiliar für die Feststellung der Perikopenordnung hat, völlig aufgehoben. Denn das kirchliche Lektionenverzeichnis, das sich auf Hieronymus zurückführte und von Gregor dem Großen vervollständigt und gesetzlich eingeführt war, wurde seit dem 8. Jahrhundert mehr und mehr zu einer Predigttextreihe. Noch freilich fehlte es nicht an Schwankungen. So entspricht die Reihenfolge der Predigten im Bedahomiliar der neapolitanischen Perikopenordnung in dem frühe nach England gelangten sog. Cuthbertevangeliar. Hingegen schließt sich das Homiliar des Paulus, abgesehen von einigen Stellen, an denen es die speziellen Gepflogenheiten des Benediktinerordens berücksichtigt, durchweg der römischen Perikopenordnung an, deren Entwickelung in den verschiedenen Stadien es fortan in seinen eigenen Schicksalen wiederspiegelt. Nicht minder hat das Homiliar des Paulus in die Geschichte des Breviers eingegriffen, wie denn deshalb sowohl Battifol (1893) als Suitbert Bäumer (1895) auf dasselbe Rücksicht nehmen. Und schließlich ist die Evangelienreihe des Homiliars auch für die Abfassung von Luthers Kirchenpostille maßgebend gewesen, so daß die Äußerung Valentin Roses nicht übertrieben sein dürfte, daß selbst diesem Unternehmen Karls eine in seiner Art weltgeschichtliche Bedeutung eigne. Wie schon Mabillon und Gerbert, so hat neuerdings Ernst Ranke auf die Reichenauer, jetzt Karlsruher Handschriften des Homiliars aufmerksam gemacht und eine Herausgabe dieses für die Geschichte der Predigt wie für die der Lektionen gleich wichtigen Sammelwerkes gewünscht. Suitbert Bäumer gab in seiner „Geschichte des Breviers" (S. 287) weitere Handschriften bekannt, und der Unterzeichnete machte gestützt auf zwei Münchener Codices den Anfang einer Wiederherstellung des ganzen Werkes. **Friedrich Wiegand.**

Homilie s. Homiletik oben S. 296, 8 ff.

Homilien, pseudo-clementinische s. Clementinen Bd IV S. 171 ff.

Homines intelligentiae. — Quellen: Das Verzeichnis der „Errores sectae hominum intelligentiae", erstmals mitgeteilt von Steph. Baluzius, Miscellanea, Vol. II p. 277 bis 297, darnach abgedruckt bei Duplessis d'Argentré, Collectio indiciorum de novis erroribus, Tom. I p. 2 S. 201—209 und bei P. Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis Neerlandicae, Deel I (Gent 1889) S. 267—279; ferner der Bericht des Joa. Latomus, Corsendonca (Antw. 1604) S. 84 ff., abgedruckt bei Fredericq a. a. O. S. 266 f. Auch die von Fredericq a. a. O. Deel II S. 198 Nr. 125 mitgeteilte Notiz gehört wohl hierher. — Darstellungen bei C. Vander Elst, Les mystagogues de Bruxelles, in der Revue trimensuelle Vol. 29 (Brüssel 1861) S. 101 ff.; J. J. Altmeyer, Les précurseurs de la réforme aux Pays-Bas T. I (Paris 1886) S. 82 ff.; A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au m.-a. (Paris 1875) S. 111 ff.; Chph. U. Hahn, Gesch. der Ketzer, Bd II (Stuttg. 1847) S. 526 ff.; H. Ch. Lea, History of the Inquisition Vol. II (New-York 1888) S. 405 f.; Vgl. auch den A. „Brüder des freien Geistes" in Bd III S. 472, 18.

Für die Beurteilung der Eigenart des 1410—1411 zu Brüssel von der Inquisition zur Rechenschaft gezogenen Kreises ketzerischer Mystiker, die sich selbst den Namen „Homines intelligentiae" beilegten, steht uns als einzige Quelle das Protokoll über die Verurteilung und den Widerruf eines Hauptes jener Sektierer, des Karmeliten Wilhelm von Hildernissen, zur Verfügung. Angesichts des Umstandes, daß Wilhelms Widerruf gerade die wesentlichsten gegen ihn und seine Genossen erhobenen Anklagepunkte als falsche Beschuldigungen zurückweist, wird man von dieser Quelle einen nur sehr vorsichtigen Gebrauch machen dürfen.

Als eigentliche Urheberin der Irrlehren der Brüsseler „Homines intelligentiae" oder „freien Geister" wird wohl mit Recht von einer zeitgenössischen Quelle die Brüsseler Dichterin Hadewijch Blommaert oder Blommaerdine (s. d. A. Bd III S. 260 f.) genannt, deren pantheistische Mystik Johann von Ruysbroek im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts bekämpft hatte. Als die Häupter der Brüsseler Sekte von 1410/1411 galten Aegidius Cantoris (De Cantere?), ein Laie ohne Schulbildung, und der erwähnte Karmelite Wilhelm von Hildernissen (in der Herrschaft Bergen-op-Zoom), früherer Prior zu Mecheln und Brüssel, die übrigens bezüglich ihrer Lehren nicht durchweg übereinstimmten, und von denen jeder innerhalb der Sekte seinen besonderen Anhang hatte. Gemeinsam scheint beiden die Betonung des Wertes der mystischen Erleuchtung und Gotteinigung gewesen zu sein, die allein die Bibel richtig verstehen lasse, den vom heiligen Geiste Erfüllten in eine den Schranken der sittlichen und kirchlichen Gebote entrückte Sphäre versetze und ihn des ewigen

Heils versichere. Beide rühmten sich der ihnen im Zustande der Verzückung zu teil gewordenen Visionen, und zwar ging des Cantoris Ekstase so weit, daß er eines Tags nackt durch die Straßen Brüssels lief und sich bei seinen Anhängern den Heiland der Menschheit nannte. Die den Sektierern zum Vorwurf gemachte Gegnerschaft gegen die kirchliche Verdienstlehre und ihre Geringschätzung oder Verwerfung der kirchlichen Gebote und Gnadenmittel ist hiernach leicht erklärlich; auch den gegen ihre sittliche Lebensführung erhobenen Anklagen — das Protokoll beschuldigt die Sektierer geradezu der Weibergemeinschaft — wird wenigstens ein Kern von Wahrheit zu Grunde liegen. Auf Traditionen des Joachimismus und der Franziskaner-Spiritualen weist die angebliche Lehre der Sektierer von den drei Zeitaltern, des Vaters, des Sohnes und der Ära des heiligen Geistes oder Elias hin, von deren bevorstehendem Anbruch sie das Inkrafttreten des „Gesetzes des heiligen Geistes" und den Beginn der „Geistesfreiheit" sowie die Seligwerdung aller menschlichen Geschöpfe und der bösen Geister erwarteten. Dem Karmeliten eigentümlich scheint die Lehre gewesen zu sein, daß alle Werkheiligkeit des Menschen für seine Rechtfertigung wertlos sei, und daß letztere einzig und allein durch das Leiden Christi geschehe. Die Verbindung mit der Kirche wurde von den Mitgliedern des mystischen Kreises, die sich in einem vor den Thoren Brüssels gelegenen Thurme zu versammeln, in der Öffentlichkeit aber durch eine Geheimsprache zu verständigen pflegten, nur, soweit es die Wahrung des äußeren Scheines erforderte, aufrecht erhalten. — Um 1410 scheint Peter von Ailly, Bischof von Cambrai, zu dessen Sprengel Brüssel gehörte, erstmals gegen die mystischen Schwärmer eingeschritten zu sein, allerdings unter sehr schwierigen Verhältnissen, indem die beiden bischöflichen Inquisitoren in den Straßen Brüssels mit vlämischen Spottversen empfangen wurden und mit genauer Not einem Mordanschlag entgingen. Der Karmelite Wilhelm leistete zwar notgedrungen Widerruf, doch in einer Weise, daß seine Anhänger darin vielmehr eine Bekräftigung seiner ketzerischen Auffassungen erblicken durften. Eine wiederholte Untersuchung erfolgte im Jahre 1411, in deren Verlauf Wilhelm von Hildernissen in Cambrai selbst abgeurteilt und zum wiederholten Widerruf seiner ketzerischen Lehren veranlaßt wurde. Das gegen ihn erlassene Urteil lautete auf dreijährige Einkerkerung in einem Schlosse des Bischofs und auf lebenslängliche Einschließung in einem außerhalb der Diöcese Cambrai gelegenen Karmeliten-Kloster. Über den Ausgang der Prozesse gegen die übrigen Sektierer wie über die Nachwirkungen der offenbar sehr tiefgreifenden Bewegung sind Nachrichten nicht erhalten. **Herman Haupt.**

Honius, Cornelius, gest. 1524. — J. G. de Hoop-Scheffer, Geschichte der Reformation in den Niederlanden von ihrem Beginn bis zum Jahre 1531, deutsche Originalausgabe von P. Gerlach, Leipzig 1886, S. 84 ff. 158 ff. 318 ff. Weitere Litteratur bei v. d. Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden, Artikel Hoen. Die Quellenstücke über seinen Prozeß sind zusammengestellt bei Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae III (unter der Presse) Nr. 56, 125, 127, 130, 149, 151, 152, 153, 163, 166, 171, 172.

Mag. Cornelius Henrixs (Heinrichssohn) Hoen, wahrscheinlich dem gleichnamigen bürgerlichen Geschlecht zu Gouda entstammend, in der Hieronymusschule zu Utrecht (RE[3] III, 485, 32) vorgebildet, von Erasmus gepriesen, war Advokat beim Gerichtshof von Holland im Haag. Als am 11. November 1509 der aus Wessels Briefwechsel bekannte Jakob Hoeck (Jacobus Angularius), Kanonikus und Dekan zu Naaldwijk und Pastor zu Wassenaar, starb, beauftragte ihn dessen Neffe und Erbe Martin Dorp, seit 1504 Professor in Löwen, mit der Ordnung der von jenem hinterlassenen Papiere. Unter diesen fand Hoen mehrere Schriften Wessels, darunter die Abhandlung über das Abendmahl, in der er unter Abweisung der kirchlichen Transsubstantiationslehre durch Kombination der Stellen Jo 3, 36 und 6, 54 zu beweisen suchte, daß Essen und Trinken nichts anderes bedeute als an Christum glauben, ihn in sich aufnehmen, sein ganzes Wesen, sein Werk, seine opferwillige Liebe sich zu eigen machen. Hoen wurde durch diese Schrift innerlichst erregt, dachte weiter nach und fand, daß das „est" in den Einsetzungsworten nichts anderes heißen könne als „significat", wofür er sich auf Jo 6 und die Stellen, in denen sich Jesus die Thür, den Weg, den Eckstein, den Weinstock nennt, berief. Diese Ansicht teilte er einigen Freunden mit, vor allen dem Rektor der Utrechter Hieronymusschule Joh. Rode (s. d. A.) Sie beschlossen, die neugewonnene Ansicht, die Hoen in einer kleinen geistvollen Abhandlung niedergelegt hatte, dem Urteil Luthers zu unterbreiten. Anfang 1521 begab sich Rode nach Wittenberg (ZKG XVIII, 316 ff.). Luther sprach sich jedoch mißbilligend aus. Dagegen stimmte Zwingli der Schrift rückhaltlos bei, als Rode sie ihm bei einer zweiten

Reise nach Deutschland vorlegte, auf der er etwa im September 1522 nach Basel und, von Oecolampad an Zwingli weitergewiesen, etwa im Februar 1523 nach Zürich kam. Zwingli ließ die Abhandlung, an der ihm namentlich die klare exegetische Begründung gefiel, im Sommer 1525 bei Froschouer drucken, und zwar ohne Nennung des Verfassers (Titel bei Enders, Luthers Briefwechsel, III, S. 412; daselbst abgedruckt. Deutsche Uebersetzung bei de Hoop-Scheffer S. 91—96. Zur Sache vgl. A. Baur, Zwinglis Theologie, ihr Werden und ihr System, II, Halle 1889, S. 279 ff., und Stähelin, Huldreich Zwingli, III, Basel 1897, S. 226 ff. — Zum erstenmale erwähnt wird die Schrift in dem Briefe des Pierre Toussain aus Basel an Farel in Straßburg vom 18. September 1525 bei Herminjard, Correspondance des reformateurs, I, 384: Inter ea, quae hactenus legi de Eucharistia, summe mihi placuit Epistola quaedam, quae incerto prodiit auctore paucis multa dicit et meo iudicio non minus docte quam vere. Vgl. auch Erasmus' Brief vom 3. Oktober 1525, Opp. 1703 t. III, p. 894. — Die Schrift steht im Index Pauls IV. 1559 in der dritten Klasse (Reusch, Der Index der verbotenen Bücher I, Bonn 1883, S. 285.).

Im Februar 1523 wurde Hoen plötzlich als Anhänger der Partei der „Sakramentisten" auf Anordnung des Inquisitors van der Hulst in seiner Wohnung im Haag gefangen genommen und in Ketten und Banden nach Gertruidenberg abgeführt. Die energische Beschwerde, die der Gerichtshof von Holland gegen diesen kecken Streich einlegte, hatte einen Befehl der Statthalterin Margarethe (vom 3. März, Fredericq Nr. 125) zur Folge, daß Hoen unverzüglich nach dem Haag zurückgebracht werden sollte; dort sollte ein Ratsherr vom Gerichtshof von Holland im Verein mit van der Hulst die gegen ihn vorgebrachten Anklagen prüfen, dann ihn unter Assistenz zweier Doktoren der Theologie verhören; die Prozeßakten endlich sollten dem Präsidenten des geheimen Rates Joost Laurensz vorgelegt werden, der dann nebst den andern beteiligten Richtern das Urteil fällen würde. v. d. Hulst fürchtete sich aber, nach dem Haag zu gehen, obgleich ihm die Statthalterin alle mögliche Garantie für seine Sicherheit bot. Erst als er im Juni die päpstliche Ernennung zum Universal- und Generalinquisitor erhalten hatte, erklärte er sich zur Abreise nach Holland bereit. Doch mußte ihm Margarethe soweit entgegenkommen, daß sie ihm erlaubte, die Gefangenen nach dem Grenzort Gorinchem vorzuladen (außer Hoen waren der Rektor der Haager Schule Wilhelm Gnapheus und der Delfter Rektor Frederik Hondebeke oder Canirivus verhaftet worden). Dagegen aber protestierten wieder die Staaten von Holland. Als endlich im Oktober v. d. Hulst abgesetzt wurde, nahm der Gerichtshof von Holland den Prozeß Hoens und Gnapheus' in die Hand. Die Stadt Haag wurde ihnen „als Gefängnis angewiesen". 3000 Dukaten Kaution mußte Hoen stellen (am 29. Oktober, Fredericq Nr. 172). Schon im folgenden Jahre wird er gestorben sein. **Otto Clemen.**

Honorius I., Papst 625—638. — Vgl. Mansi, Concil. nov. et ampl. collectio 11, Florent. 1765, 537. 549 ff. 579; die Briefe des Papstes MSL 80, 469—484; Liber Pontificalis ed. Theodor Mommsen 1, Berol. 1898, 170—174; Ph. Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum 1², Lips, 1885, 223—226; A. F. Gfrörer, Gesch. d. christl. Kirche 3, 1, Stuttg. 1844, 53 f.; C. J. v. Hefele, Das Anathem über Papst Honorius, in ThQS 39, 1857, 1—61; ders., Causa Honorii Papae, Neap. 1870 (ins Deutsche übersetzt von Rump, Münst. 1870); ders., Conciliengeschichte 3², Freib. 1877, 145—177 und 276—313; J. Döllinger, die Papstfabeln des Mittelalters, Münch. 1863, 131—151; Schneemann Studien über die Honoriusfrage, Freib. 1864; R. Baxmann, Die Politik der Päpste 1, Elberf. 1868, 159—170. 185 f.; J. Pennachi, de Honorii I, Rom. Pont. causa in concilio VI, Rom. 1870; Ruckgaber, Die Irrlehre des Honorius, Stutt. 1871; F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter 2⁴, Stuttgart 1889, 114—122; B. Jungmann, de causa Honorii, in Diss. sell. in hist. eccl. 2, Ratisb. 1881, 382—458; J. Langen, Gesch. d. römischen Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, 507—580; H. Grisar, in KL 6, Freib. 1889, 230—257.

Nach dem Hinscheiden Bonifatius' V. bestieg am 3. November (30. Oktober) 625 der aus einer vornehmen kampanischen Familie — sein Vater Petronius war Konsul gewesen — stammende Honorius den Stuhl Petri. Sein Streben ging dahin, die Errungenschaften Gregors des Großen zu erhalten und zu vermehren. Das bewies er insbesondere durch sein Verhalten den Angelsachsen gegenüber: den König Edwin von Northumberland ermahnte er, sich fleißig in den Schriften Gregors umzusehen, damit er in den Lehren des von ihm (627) angenommenen Christentums fest werde (vgl. den Brief vom 11. Juni 634 bei Beda Venerab. Hist. Eccl. 2, 17); auf Ansuchen des Königs verlieh er den Bischöfen Paulinus von York und Honorius von Canterbury das Pallium (ib. 2, 18;

der Brief an Honorius [Ep. 10 MSL 80, 479], durch welchen diesem der Primat zugesprochen wird, ist unecht); den Iren verwies er in gereiztem Tone ihre von Rom abweichende Osterberechnung und ermahnte sie, sich bei ihrer Kleinheit nicht weiser zu dünken als die gesamte übrige Kirche (ib. 2, 19); in Wessex predigte auf seine Veranlassung Birinus das Christentum (ib. 3, 7). Auch das von Gregor d. Gr. mit Umsicht begonnene Unternehmen der Überführung der arianischen Langobarden zur katholischen Kirche setzte er fort, zunächst indem er für den grausamen und wahnsinnigen, aber dem katholischen Glauben huldigenden König Adalwald gegen dessen Schwager Ariowald, einen Arianer, den die langobardischen Herzöge auf den Thron erhoben hatten, Partei nahm (s. die beiden Briefe [Ep. 1 und 16] an Isacius MSL 80, 469. 482); später, indem er sich auf die katholische Königin Gundeberga stützte, die Tochter jener Theodelinde, durch deren Vermittlung Gregor der Große manche Vorteile für die katholische Kirche im Langobardenreiche erlangt hatte (vgl. Fredegari Chronicon 49; Paulus Warnefridi, Hist. gent. Lang. 4, 13 f.). Ihm gelang es auch, das seit dem Dreikapitelstreit (s. den A. Bd V S. 21 ff.) in Istrien und Venetien bestehende Schisma zu beseitigen: mit Hilfe des Exarchen von Ravenna vertrieb er den schismatischen Bischof Fortunatus von Aquileja-Grado und hob einen Subdiakon der römischen Kirche auf den erledigten Metropolitanstuhl (Brief an die Bischöfe vom 18. Februar 628 [Ep. 2 bei MSL 80, 469; vgl. Johannes Diaconus, Chronicon Gradense in MG Script. 7, 45). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Beistand, den bei dieser Gelegenheit der griechische Statthalter und damit direkt oder indirekt der Kaiser Heraklius dem Papste leistete, diesen bewog, sich in dem bald darauf ausbrechenden monotheletischen Streit (s. d. A. Monotheletismus) gleichsam als Gegenleistung auf die Seite des Kaisers zu stellen: mit dem Patriarchen von Konstantinopel und Alexandrien bekannte er sich zu der Lehre von „Einem Willen" in Christo, die er in zwei Briefen an den Hofpatriarchen Sergius (Ep. 4 u. 5. MSL 80, 470. 474) mit Nachdruck, aber ohne Klarheit, vertrat. Hierfür wurde er mehr als 40 Jahre nach seinem Tode (gest. Okt. 638) auf dem 6. ökumenischen Konzil von Konstantinopel am 28. März 681 mit den Führern der monotheletischen Partei anathematisiert und zwar unter Zustimmung der päpstlichen Legaten. Leo II. bestätigte diese Verdammung seines Vorgängers in einem Schreiben an den Kaiser (Ende 682. MSL 96, 399), indem er den Honorius als einen bezeichnete: „qui hanc apostolicam sedem non apostolicae traditionis doctrina illustravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertare conatus est." Die Vita Leos II. im Liber pontificalis schließt sich dem Urteil der Synode unumwunden an. Das Anathem fand Aufnahme in das Glaubensbekenntnis, welches jeder neugewählte Papst bei der Stuhlbesteigung zu sprechen hatte, und wurde wenigstens von den Nachfolgern Leos wiederholt (Liber Diurnus MSL 105, 52). Im Abendlande scheint das Andenken an das schwerwiegende Ereignis lange Zeit fast erloschen zu sein, denn die mittelalterlichen Geschichtschreiber einschließlich der Chronisten der Päpste übergehen es mit Stillschweigen, während die griechischen Chronisten und Kanonisten des Honorius als eines Anathematisierten häufig gedenken. Um den darin liegenden Stein des Anstoßes für die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zu beseitigen, wagte es Baronius (Ann. Eccl. ad ann. 680, 34. 681, 19—34. 682, 3—9. 683, 2—22), die Akten des 6. Konzils mitsamt den Briefen Leos II. als von den Griechen verfälscht auszugeben (s. dagegen Hefele, Conc.-Gesch. 299—310). Andere katholische Gelehrten stellten entweder, wie z. B. Bellarmin und Assemani — nach Vorgang des Kardinals Torquemada (Summa de Ecclesia, Ven. 1560, 228) — die Verurteilung des Papstes als einen Irrtum der Synode dar oder bezogen, wie Garnier (de causa Honorii summi Pontificis et VI Synodi generalis im Anhange zu seiner Ausgabe des Liber diurnus, Paris 1680. MSL 105, 148—164) und Pagi, den Urteilsspruch des Konzils nicht auf eine vom Papste vorgetragene häretische Lehre, sondern auf sein, die Häresie indirekt begünstigendes, allzu friedliebendes Benehmen. Wahrhaft brennend wurde die Frage erst auf dem vatikanischen Konzil, wo Bischof Hefele von Rottenburg sie dahin beantwortete, daß Papst Honorius von einem allgemeinen Konzil verdammt sei, weil er — und zwar ex cathedra — häretisch gelehrt habe und daß dieses Anathem von den Zeitgenossen anerkannt und von späteren Päpsten bestätigt worden sei. Später (Conc.-Gesch. 293) hat er seine Ansicht dahin modifiziert, daß sich H. nur im Ausdruck vergriffen habe, während er in Wahrheit orthodox dachte; das Konzil dagegen habe sich einfach an die inkriminierten, von den Monotheleten mißbrauchten, Ausdrücke gehalten und auf ihren Wortlaut hin seine Sentenz ausgesprochen. Dagegen versuchte Professor Pennachi in Rom diese Klippe der Unfehlbarkeitslehre dadurch zu umschiffen, daß er den Urteilsspruch des

Konzils als einen error in facto dogmatico und daher nicht als die Entscheidung einer allgemeinen Kirchenversammlung, sondern einiger dogmatisch vorurteilsvollen Orientalen beurteilte (s. dagegen Hefele a. a. O. 297 f.). Ähnlich glaubte auch Grisar (S. 256) ohne Schaden für das Dogma die „Thatsache“ hinnehmen zu können, daß die Bischöfe des 6. Konzils mit der irrtümlichen Verurteilung eines Papstes als Ketzers zugleich irrtümlich die Lehre von der Unfehlbarkeit der Päpste angegriffen hätten.

R. Zöpffel † (G. Krüger).

Honorius II., Gegenpapst (Cadalus), gest. 1071/1072 — Benzo v. Alba, libri VII, ad Heinricum IV. ed. K. Pertz, MG SS XI, p. 591 ff.; Bonizo v. Sutri, liber ad amicum, ed. E. Dümmler, libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti, tom. I, 1891, p. 571 ff., vgl. d. A. Bonizo v. S. Bd III, S. 311 ff.; Petrus Damiani, Disceptatio synodalis (1062), ed. L. v. Heinemann, libelli de lite tom. I, p. 77—94, vgl. d. A. Damiani IV. Bd S. 436 ff.; Annales Altahenses: MG SS XX, p. 810 ff.; Leo, chron. Cassin. III, cap. 19 ib. VII, p. 711; Annales Romani: ib. V, p. 472; Annales Augustani, ib. III p. 127; Berthold, chronicon. ib. V p. 271 f.; Bernold, Chronicon ib. V p. 427 f.; Arnulf, gesta archiep. Mediolanensium lib. III cap. 19, ib. VIII p. 22; J. M. Watterich, Vitae pontificum romanorum, Lips. 1862, tom. I, p. 235 ff. 252 ff.; Ph. Jaffé, Regesta pontificum Romanorum, Ed. II, tom. I, Lips. 1885, p. 593; W. v. Giesebrecht, Die Kirchenspaltung nach dem Tode Nikolaus II. Anhang zu seiner Schrift: Annales Altahenses, Berlin 1841; derselbe, Geschichte der deutschen Kaiserzeit 3. Bd 5. Aufl., Leipzig 1890; A. Fr. Gfrörer, Pabst Gregor VII., Bd I, Schaffhausen 1859, S. 640 ff.; A. v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom, Bd 2, Berlin 1867, S. 358 ff.; R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII., Elberfeld 1869, 2. Bd S. 291 ff.; F. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 3. Aufl. 4 Bd, Stuttgart 1877, S. 124 ff.; J. von Hefele, Conciliengeschichte, 4. Bd 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1879, S. 850 ff.; W. Martens, Die Besetzung des päpstlichen Stuhles unter den Kaisern Heinrich III. und Heinrich IV., Freiburg i. Br. 1886, S. 118 ff.; L. v. Ranke, Weltgeschichte, 7. Teil, Leipzig 1886, S. 218 ff.; G. Meyer von Knonau, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV. u. Heinrich V., 1. und 2. Bd, Leipzig 1890. 1894; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII., Bonn 1892; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 3. Bd, Leipzig 1894; G. Richter, Annalen der deutschen Geschichte im Mittelalter, III. Abt. 2. Bd, Halle a. S. 1898, S. 23 ff., vgl. d. A. Alexander II., Bd 1 S. 338 ff.

Als nach dem Tode Nikolaus II (27. Juli 1061) durch das rasche Eingreifen Hildebrands (vgl. VII. Bd S. 101, 39 ff.), des Archidiakons der römischen Kirche, Alexander II. (Bischof Anselm von Lucca) am 30. September 1061 gewählt und inthronisiert worden war, wurde ihm durch die von der Kaiserin Agnes nach Basel einberufene Versammlung deutscher und lombardischer Bischöfe, an der auch Gesandte der Römer teilnahmen, am 28. Okt. 1061 in der Person des Bischofs Cadalus von Parma ein Gegenpapst gegenübergestellt, der den Namen Honorius II. geführt hat. Der deutsche Hof that diesen Schritt nicht aus Kampfeslust, sondern wurde dazu durch die provokatorische Nichtbeachtung der Rechte des deutschen Königtums bei der Erhebung Alexanders gedrängt und entsprach damit zugleich den Wünschen des lombardischen Episkopats und eines Teils des römischen Adels. — Cadalus besaß sein Bistum seit 1046, hatte zu Heinrich III. in Beziehung gestanden und war als Gegner der Patarea bekannt. Seine Stellung ist von Anfang an eine schiefe gewesen. Denn die Kaiserin, nicht geneigt und auch thatsächlich außer stande, die Konsequenzen der Aufstellung eines kaiserlichen Papstes zu ziehen, traf keine Anstalten, die Anerkennung Honorius II. zu erzwingen. Dies geschah nicht einmal in Deutschland. Die Kaiserin befahl freilich den italienischen Großen, ihn nach Rom zu geleiten, aber zunächst waren seine Machtmittel so beschränkte, daß die Herzogin Beatrix von Tuscien, die Gemahlin des Herzogs Gottfried ihm den Weg versperren konnte. Dann erschien allerdings Bischof Benzo von Alba (vgl. d. A. Bd II, S. 605 f.) im Winter 1061/1062 als kaiserlicher Gesandter in Rom, um mit großem Geschick und reichlichen Mitteln für ihn zu agitieren und Beziehungen zu dem Hof von Byzanz anzuknüpfen; die Rüstungen wurden eifrig betrieben; im Frühjahr 1062 konnte Cadalus bis Sutri vorrücken und trug sogar in offenem Kampf vor den Thoren Roms über die Truppen Alexanders einen Sieg davon (14. April), freilich um bald nach Tusculum abzuziehen. — Jetzt griff der nach Italien zurückgekehrte Herzog Gottfried von Lothringen in den Streit ein (Mai 1061) und setzte durch, daß beide Rivalen sich der Entscheidung des Königs unterwarfen und, bis dieselbe erfolgt wäre, in ihre Bistümer Lucca und Parma zurückkehrten. Dieses Vorgehen stand in engem Zusammenhang mit der einige Wochen zuvor erfolgten Wandlung in den deutschen Verhältnissen. War der Sturz der Regentschaft durch den Erzbischof Anno von Köln (vgl. d. A. Bd I S. 557, 2) im Einverständnis mit Herzog Gottfried erfolgt, so werden sich

auch beide über die Behandlung und Beseitigung des Papstschismas verständigt haben. Die Übertragung der Entscheidung an den deutschen König war, da dieser sich in der Gewalt des Reichsverwesers befand, nichts anderes als die Zuweisung dieser Angelegenheit an Anno von Köln. Sie gelangte auf der Synode zu Augsburg Ende Oktober 1062 zur Verhandlung, ihr Verlauf war ein für Cadalus ungünstiger. Daß die Regierung, welche ihn erhoben hatte, nicht mehr am Ruder war, gab ihm von vornherein eine ungünstige Position. Erzbischof Anno hatte als Nichtteilnehmer an der Basler Versammlung völlig freie Hand und hütete sich, durch Anregung der Frage nach dem königlichen Recht an der Papstwahl den Papst der von ihm gestürzten Kaiserin zu unterstützen. Auch standen die deutschen Bischöfe auf der Seite Alexanders als des zuerst Gewählten. Aus dem Kreise der anwesenden italienischen Bischöfe wurde freilich gegen dessen Wahl die Anklage der Simonie so kräftig erhoben, daß eine Vertagung der Entscheidung das schließliche Ergebnis war, aber in einer Form, die bereits einer Preisgebung Honorius' II. nahe kam. Denn man einigte sich dahin, durch einen nach Italien geschickten deutschen Bischof die gegen Alexander geltend gemachten Vorwürfe in Rom zu untersuchen, und falls das Resultat ein günstiges wäre, ihm die provisorische Ausübung der päpstlichen Gewalt zuzugestehen, bis eine neue Synode die definitive Entscheidung gefällt haben würde. Die Übertragung dieses Vertrauensamtes an den Neffen Annos, den Bischof Burchard von Halberstadt, einen eifrigen Anhänger der hildebrandinischen Reformpartei konnte die Aussichten Alexanders nur verstärken. Als die Untersuchung in der That die Grundlosigkeit jener Anklagen herausgestellt hatte (Jaffé 4498), wurde er durch Herzog Gottfried im März 1063 nach Rom geführt (Jaffé 4499). Das Schicksal des Gegenpapstes war damit entschieden. Zwar ist Cadalus, nachdem Alexander ihn nunmehr auf einer Synode zu Rom mit dem Anathem belegte, seinerseits aggressiv vorgegangen, hat auf einem Konzil zu Parma gegen den Nebenbuhler dieselbe Censur verkündigt, ist sogar gegen Rom vorgerückt und konnte sich auf der Engelsburg festsetzen. Aber er mußte Rom wieder verlassen und konnte nicht hindern, daß das Konzil zu Mantua am 31. Mai 1064 die definitive Anerkennung seines Gegners vollzog. Immerhin hat er in Parma sich behauptet, und die Thätigkeit als Papst nicht eingestellt (Lambert SS V, 168; M. v. Kn. I, p. 603 N. 52) Auch nachdem die durch die Gesandtschaftsreise Benzos an den deutschen Hof erregten Hoffnungen auf, die 1065 geplante Romfahrt König Heinrichs zerfallen waren, wurde ihm noch von Seiten des Erzbischofs Anno und des Herzogs Gottfried eine Beachtung zu Teil, die für diese lästige Folgen gehabt hat (M. v. Kn. I, 587. 602 f.) Um die Jahreswende 1071/1072 ist Cadalus gestorben (M. v. Kn. II, p. 162 N. 93).

War die Erhebung Honorius' II. dadurch bedeutungsvoll, daß sie die Absicht des deutschen Königtums auszudrücken schien, den Übergriffen des reformierten Papsttums entgegenzutreten, so liefert das thatsächliche Geschick dieses Gegenpapstes den Beweis, wie wenig dieses nach dem Tode Heinrichs III. von Deutschland zu fürchten hatte. Da Alexander II. die Priorität auf seiner Seite hatte und es ihm an Tüchtigkeit nicht fehlte, war sein Sieg kein unverdienter, wenn auch der Hergang seiner Wahl zu begründeten Angriffen Anlaß gab. Nach den Schilderungen der Gegenpartei, speziell des Petrus Damiani (ep. I, 20. 21; Disceptatio), war Cadalus eine bedenkliche Persönlichkeit, aber der Tadel ist zu typisch und der Haß ist zu groß, als daß wir dem Heiligen ohne weiteres glauben könnten.

Carl Mirbt..

Honorius II., Papst, gest. 1130. — Quellen: Codice diplomatico e bollario di Onorio II. in Fr. Liverani opere, vol. 4, p. 91ss., Macerata 1859; Briefe: Bouquet, Recueil des historiens des Gaules XV p. 256—269; MSL 166 p. 1217—1316, Briefe an H. ebend. S. 1317—1320; Ph. Jaffé, Regesta pontificum Romanorum Ed. II, tom. I p. 824-839, II p. 755; Vita Honorii II a Pandulpho Cardinali conscripta: J. M. Watterich, Vitae pontificum romanorum, tom. II, Lips. 1862, p. 157f.; vita a Bosone cardinali conscripta ib. p. 158f; J. v. Pflugk-Harttung, Acta pontificum Romanorum inedita, 3 Bde, Tübingen und Stuttgart 1880. 1884; ders. NA VII S. 87f.; ders., FdG Bd XXIV S. 430 434. 437; ders., Iter italicum, Stuttgart 1883; Annales Ceccanenses MG SS XIX, p. 282; Narratio de electione Lotharii, MG SS XII, p. 509ss.; Falco Beneventanus, Chronic. de rebus aetate sua gestis ap. Muratori, Rer. Ital. scriptores V, p. 101ss.; Alexander Telesinus, de gestis Rogerii, ibid. p. 617ff.; Petri Diaconi Chronicon monasterii Cassinensis MG SS VII, p. 804ss. etc. — Litteratur: E Schindelhutte, vita Honorii II pontificis Rom. Marburgi Cattorum 1735; Archibald Bower, Unparth. Hist. der Röm. Päpste, übersetzt v. Rambach, Tl. VII, Magdeburg und Leipz. 1768, S. 154ff.; Gervais, Polit. Gesch. Deutschlands unter Heinrich V und Lothar III., 2. Tl., Leipz.

1842, S. 22 ff., 88, 129 f. ꝛc.; Ph. Jaffé, Gesch. d. deutschen Reichs unter Lothar d. S, Berlin 1843, S. 34 ff., 68 f. ꝛc.; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom, Paderb. 1857, S. 247 ff.; Fr. Liverani, Opere, vol. III: Lamberto da Fiagnano, Macerata 1859; Friedberg, Die Narratio de electione Lotharii in den FdG, Bd VIII, Göttingen 1868, S. 75 ff., mit der Nachschrift von G. Waitz, S. 89 ff.; Wichert, Die Wahl Lothar III. zum deutschen Könige in den FdG, Bd XII, Götting. 1872, S. 55 ff., bes. S. 108 ff.; Bernheim, Lothar III. und das Wormser Concordat, Straßburg 1874; Mühlbacher, Die streitige Papstwahl des J. 1130, Innsbruck 1876; H. Witte, Forschungen zur Gesch. des Wormser Concordats, Götting. 1877, S. 11 ff.; W. v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, Bd III, Tl. 2, 4. Aufl. Braunschweig 1877, S. 953 ff.; Bd IV, 2. Aufl., Braunschw. 1877, S. 44 ff. ꝛc.; Bernheim, Zur Geschichte des Wormser Concordats, Götting. 1878, S. 42 ff.; W. Bernhardi, Lothar v. Supplinburg (Jahrb. d. deutschen Geschichte), Leipzig 1879, S. 45 ff., 269 ff. ꝛc.; Fr. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 4. Bd, 3. Aufl., Stuttgart 1877, S. 381 ff.; Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, tom. V, Regensburg 1885, S. 51 ff.; A. Wagner, Die unteritalischen Normannen und das Papsttum in ihren beiderseitigen Beziehungen von Victor III. bis Hadrian IV (1086—1156), Breslau 1885, S. 26 ff.; J. v. Hefele, Conciliengeschichte, 5. Bd, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1886; Löwenfeld, Kl. Beiträge, NA Bd XI S. 595 f.; Volkmar, Das Verhältnis Lothars III. zur Investiturfrage, FdG Bd XXVI S. 443 ff.; Brischar, Honorius II: Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. 6. Bd, Freiburg i. B., 1889 S, 257 ff.; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1892, S. 305—314.

Lambert, unweit Imola in Fiagnano als Kind geringer Leute geboren, war von Urban II. nach Rom gezogen und von Paschalis II. zum Kardinalbischof von Ostia erhoben worden. Als solcher gehörte er zu den Wählern Gelasius' II., machte mit ihm die Schrecken des Überfalls durch, welche dem Neugewählten von dem römischen Adelsgeschlechte der Frangipani bereitet wurden und teilte mit diesem Papste die Mühsale des Exils in Frankreich (vgl. Bd VI S. 476, 41). Nicht allein der Umstand, daß Lambert von Ostia einer der sechs Kardinäle war, die in Frankreich Calixt II. zum Nachfolger des in Cluny verstorbenen Gelasius II. erwählten, hat den französischen Papst in ein sehr nahes Verhältnis zu dem Kardinalbischof gebracht, auch durch Gelehrsamkeit, Friedensliebe und sittlichen Ernst empfahl sich dieser. Wir finden ihn daher zu den schwierigsten Missionen verwandt, unter denen der Auftrag zum Abschluß des Friedens zwischen der Kirche und dem Kaiser in dem sogenannten Wormser Konkordate besonders hervorragt. Vielleicht war es die friedfertige Gesinnung, die Lambert bei dem ebengenannten Friedensschluß dem Kaiser gegenüber offenbart hatte, die das kaiserlich gesinnte Adelsgeschlecht der Frangipani bewog, den Kardinalbischof von Ostia gegen den Wunsch der Kardinäle von der Partei der Leoni, die bereits ihren Amtsgenossen Theobald als Papst Cölestin II. ausgerufen hatten, auf den Stuhl Petri zu erheben (16. Dezember 1124). Um dem Vorwurf der Gesetzwidrigkeit seiner Erhebung die Spitze abzubrechen, legte er jedoch nach sieben Tagen die Pontifikalgewänder wieder ab, um sie erst dann zum zweiten Mal anzulegen, als auch die Kardinäle der Gegenpartei, — es ist ungewiß, ob Cölestin freiwillig entsagt hat — auf ihn ihre Stimmen vereinigten (vita des Kardinals Boso bei Watterich II, p. 159), wohl noch an demselben Tage wurde er konsekriert (21. Dez.).

Kaum hatte er ein halbes Jahr pontifiziert, als Kaiser Heinrich V. starb. Daß der zu seinem Nachfolger gewählte Sachse Lothar III. noch vor seiner Erhebung eine Urkunde unterzeichnet habe, in der er der Kirche und dem Papste die ihm im Wormser Konkordate gewährten Zugeständnisse und Vorrechte bei der Bischofswahl zurückerstattete, ist eine Behauptung, die lediglich auf falscher Interpretation der Narratio de electione (MG SS XII 511) beruht. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß Lothar mit der Anzeige seiner Wahl ein Gesuch an den Papst um Bestätigung des durch die deutschen Reichsfürsten vollzogenen Aktes verband (Ann. S. Disibodi, SS XVII 23; vgl. Bernhardi S. 52 f.) und damit sich vor dem römischen Stuhle in einer Weise demütigte, wie keiner seiner Vorgänger. Hierfür bezeugte ihm Honorius II. dadurch seinen Dank, daß er Ostern 1128 über den Gegenkönig Lothars, Konrad von Hohenstaufen, den Bann aussprach. Das freundliche Einvernehmen, welches zwischen dem Papste und dem Könige Lothar obwaltete, setzte ersteren in den Stand, sein Hauptaugenmerk auf die Vergrößerung des Gebietes der römischen Kirche in Italien zu richten. Wohl gelang es ihm, einige Grafen der Campagna seiner Oberhoheit zu unterwerfen, jedoch war er zu schwach, um dem Grafen Roger von Sizilien das Herzogtum Apulien, welches dieser als Verwandter des kinderlos verstorbenen Herzogs Wilhelm beanspruchte, mit bewaffneter Hand unter dem Vorwande, Apulien sei ein erledigtes Lehen der römischen Kirche, zu entreißen; im August 1128 mußte Honorius den Beherrscher Siziliens mit dem Herzogtum Apulien belehnen.

Vergeblich erwartete er in diesem Kampfe Hilfe von dem Könige Lothar, den er wiederholt aufforderte, sich so rasch als möglich zur Kaiserkrönung nach Rom zu begeben. Als er in der Nacht vom 13. auf den 14. Februar 1130 die letzten Atemzüge that, war diese Hoffnung noch nicht in Erfüllung gegangen. **R. Zöpffel † (Carl Mirbt).**

Honorius III., Papst vom 18. Juli 1216 bis 18. März 1227. — I. Quellen: a) Von den zahlreichen Chroniken seien als wichtigste genannt: Murat. SS. III, I, 568 Bern. Guid., 570; III, II, 387—92 Amal. Aug.; VI, 411 f. Ann. Genuens; VII, 895 f. Chron. Foss. Nov.; VIII, 957 Ric. Malesp.; 1083 Mem. Potest. Reg.; IX, 179 Ricob. Ferrar.; 633—664 Franc. Pipin; XI, 1128—33 Ptol. Luc.; XII, 340—44 Chron. Andr. Dand.; XIII, 155. 161 Giov. Vill. — Zu Murat. Antiq. Ital. 1738 ff., 6 Bde, s. Indices chronol. 1896 v. Cipolla u. a. S. 252 Nr. 5830—54 und S. 406 „Hon. III.". — Bouquet, Recueil etc. XVII, 303—6. XVIII, 115. 607. XX, 762 f. Guil. de Nang. — MG SS II, 171; VI, 437—40 Sigebert; IX, 622 f. 635; XVII, 293 Ann. S. Trudp.; 828. 839—40 Ann. Col. max.; 433—43 Ann. Plac.; 807 Ann. Cremon.; XIX, 151—53 Ann. Patav.; 301 ff. Ann. Ceccan.; 338—47 Rycc. de S. Germ.; XX, 334 Otto Fris. Cont.; XXII, 352 Catal. Pont. Rom. Viterb.; 362 Catal. Pont. et Imp. Rom. Casin.; 439 u. 471 Martini Chron.; XXIII, 198—219 Chron. Mont. Sereni; 309 f. 326 f. Chron. Lyvon.; 378 f. Ursperg. Chron.; 496—506 Emónis Chron.; 624—26 Chron. Ottenb.; 904—19 Chron. Albr. Mon.; XXIV, 99 f. Hug. de St. Vict. cont.; 135 Gilb. chron.; 160 f. u. 166 Vinc. Bellov.; 197 Minor. Erphord.; XXV, 297—303 Richer; 832—34 Joh. Longus; XXVI, 277. 281 f. Cont. Rob. Autiss.; 402 f. 471—76 S. Mart. Turon.; 514 Ann. Normann.; XXVII, 189 f. Cont. chron. Rog. de Hov.; XXVIII, 52 f. Rog. de Wend.; XXIX, 578—80 Thomae hist. pont. Salon. et Spalat. —

b) Die Urkunden und Regesten siehe bei Rymer, Foedera, London 1816, I, 147—85; Bouquet, Recueil etc. XIX, 610—778, 10 BB. Briefe; Potthast, Reg. Pont. Rom. 1874, I, 463—679, II, 2056 f. 2135 f.; Horoy, Medii aevi biblioth. patrist. 1879—82, Bd II, 441 — V, 11 BB. Briefe; MG Epist. saec. XIII ed. Rodenberg 1883, I, 1—260. 729 f. und MG Constit. et acta publ. imp. et regum ed. Weiland 1896. II. Vgl. dazu Pertz, Arch. V, 315; Rodenberg NA X, 507; Winkelmann, FdG X, 261: Zu den Reg. der Päpste Hon. III. bis Inn. IV., u. FdG XV, 373: 12 Papstbriefe z. Gesch. Kaiser Friedr. II. — Bliss, Calender etc. . . Papal letters, London 1893, I, 40—117. Von fraglichem Wert Pressutti, Reg. Hon. III. Rom I 1888, II 1895; vgl. ZkTh IX, 145 f.; Potthast, Wegweiser u. s. w. 1896, I, 621 und HJG IX, 715—30. XVIII, 637 f. — Huillard-Bréholles, Hist. diplom. Frider. II., Paris 1852—61, I u. II; Böhmer-Ficker, Acta imperii selecta 1870, II, Nr. 451, 932—55, 1140; Winkelmann, Acta imperii inedita, Innsbruck 1880, I, 115 f.; Böhmer-Ficker-Winkelmann, Reg. imperii, Innsbruck 1881—92. I. Abt. S. 211 f. III. Abt. S. 1120—70; R. Röhricht, Reg. regni Hierosol. 1893, S. 239—55. — Einiges Neue bei K. Janicke, Urkundenb. d. Hochstifts Hildesheim I, Leipzig 1896; zwei Schreiben von 1222 und 23 veröffentlicht C. Cipolla, Rendiconti della accademia dei Lincei, Juli — August 1897; Hampe 1897 NA. XXII, 403 und 405.

II. Litteratur. a) Allgemeines: Raynald, Ann. eccles. 1870 Bd XX, a. a. 1216—27; Ciacon.-Oldoin, Vit. et res gest. pont. Rom. 1677, II, 43—65; Hon. III. vita a Simeone Majolo, ed. Bottino bei Horoy, Medii aevi bibl. patrist. 1879. II, 397—410; Arch. Bower, Unparth. Hist. der röm. Päpste, deutsch v. Rambach, Leipzig 1770, VIII, 50 ff.; Ersch u. Gruber, Encyklop. II, X, 376; Papenkordt, Gesch. d. Stadt Rom, Paderborn 1857, S. 284 ff.; Reumont, ders. Titel, Berlin 1867, II, 500 ff.; Gregorovius desgl., 3. Aufl. Stuttgart 1878, IV, 600 f., V, 113 ff; Wattenbach, Gesch. d. röm. Papsttums, Berlin 1876, S. 196 ff.; Clausen, Papst Hon. III. 1895; Rezens. in Ztschr. f. kath. Theol. 1896, XX, 693 ff.

b) Kreuzzug und Friedrich II.: Giannone, Ist. civ. del regno di Napoli 1753, II, 371—98; Wilken, Gesch. der Kreuzzüge 1830 VI. 115—413; Höfler, Kaiser Friedrich II., München 1844; Sugenheim, Gesch. d. Kirchenstaates, Leipzig 1854, S. 144—51; Cherrier, Hist. de la lutte des Papes et des Empereurs, 2. édit, Paris 1858 f. II; Huillard-Bréholles, Hist. diplom. Frid. II, préface et introduction, Paris 1859 f.; Schirrmacher, Kaiser Friedrich II., Göttingen 1859 f. I, 107 f. 112 f. 133 f. 150 f. II, 1—128. 446 f.; Winkelmann, FdG 1862, I, 16 f., Die Wahl König Heinrichs VII.; 1867, VII, 303 f., Beiträge z. Gesch. Kaiser Friedrich II.; 1870 X, 252: Der päpstl. Hof u. d. Itinerar d. Päpste 1216—54; VII, 330 f.: Roth v. Schreckenstein, Konrad v. Porto als Kard.-Legat in Deutschl. 1224—26; wozu vgl. XI, 631; Ottokar Lorenz, Kaiser Friedr. II. (Hist. Ztschr. 1864, XI, 330 f); Röhricht, Die Kreuzfahrt Kaiser Friedr. II. (s. seine „Beiträge zur Gesch. der Kreuzzüge" 1874, I u. II, 230 f.); Kestner, Der Kreuzzug Friedr. II., Gött 1873; Ott. Lorenz, Drei Bücher Gesch. u. Politik, Berlin 1876, S. 13 f.; Raumer, Gesch. d. Hohenstaufen, 5. Aufl., Leipzig 1878, III ff.; Nitzsch, Deutsche Studien, Berlin 1879, 1 ff. 53 ff.; Masetti, I pontef. Onor. III, Greg. IX. ed. Inn. IV a fronte dell' imp. Fed. II„ Rom 1884; J. Zeller, L'emp. Fréd. II. et la chute de l'empire germ. du moy. âge, Paris 1885, S. 175—221; Pokorny, Die Wirksamkeit der Legaten des Papstes Hon. III. in Frankreich und Deutschland, Krems 1886; K. Rodenberg, Kaiser Friedr. II. und die Kirche, Hist. Auff., Waitz gewidmet 1886 S. 228 f.; Edw. A. Freeman, Zur Gesch. d. Mittelalt., ausgewählte

histor. Essays, deutsch von Locher, Straßburg 1886; Hefele-Knöpfler, Konziliengesch., Freiburg 1886, V, 907 f.; Ranke, Weltgesch., Leipzig 1887, VIII, 341—47. 382; Halbe, Friedrich II. und der päpstliche Stuhl bis zur Kaiserkrönung, Berliner Dissert. 1888; K. Köhler, Das Verhältnis Kaiser Friedr. II. zu den Päpsten seiner Zeit (Untersuchungen z. deutschen Staats- und Rechtsgesch. XXIV, 8 f. 14) 1888; Winkelmann, Philipp v. Schwaben und Otto IV. v. Braunschweig, Leipzig 1878, II, 427 f. und Kaiser Friedr. II. Leipzig 1889, I, 12—53. 76 f., beides in den Jahrbb. der deutschen Gesch.; B. Kugler, Gesch. d. Kreuzzüge, 2. Aufl 1891 (Allg. Gesch. in Einzeldarstellungen, herausgeg. v. Oncken); Gottlob, Die päpstlichen Kreuzzugssteuern im 13. Jahrh. Heiligenstadt 1892; Schlee, Die Päpste und die Kreuzzüge, Halle 1893; Müller, Kirchengesch. I. 562 ff.; H. V. Sauerland, Eine Urkunde der Camera Apostolika vom J. 1218 (betrifft die Kreuzzugssteuer) in der Festschrift z. Jubil. des deutschen Campo Santo in Rom, S. 150 f.; Gottlob, Päpstliche Darlehensschulden des 13. Jahrh. HJG XX, 673.

c) Albigenserkrieg: Schmidt, Gesch. v. Frankreich 1835, I, 473—86; Fauriel, Hist. de la croisade contre les hérétiques Albigeois, Paris 1837; Chr. A. Hahn, Geschichte der Ketzer, I, 314—64. Stuttgart 1845; K Schmidt, Hist. de la secte des Cathares ou Albigeois, Straßburg 1849; Peyrat, Hist. des Albigeois, 2 Bde, Paris 1880—82; Hefele-Knöpfler, Konziliengeschichte, Freiburg 1886, V, 928 f. 941 f.

Weitere Speziallitteratur siehe Fabricius, Bibliotheca medii aevi 1734, I, 1018 f. III, 809—13; Chevalier, Répert. des sources hist. 1877 ff. S. 1074; Ergänzungsband 1888, S. 2652; Potthast, Wegweiser durch die Gesch. Werke des europ. MA. 1896, I, 212. 621. 737 f. II, 942.

I. Vorleben und Schriften. Cencius Savelli, Sohn Amalrichs, stammte aus einem Geschlechte, das, vielleicht germanischer Herkunft, sich nach dem Kastell Sabellum bei Albano nannte. Das Geburtsjahr ist unbekannt. Von früher Jugend an erhielt Cencius eine kirchliche Erziehung (er selbst im Lib. cens.: personam meam a S. Rom. Ecclesia primis a cunabulis educatam) und wurde Kanoniker von St. Maria Maggiore. Nach seiner eigenen Aussage im Liber censuum war er bereits unter Klemens III. (nachweisbar seit dem 22. Jan. 1188) und dann unter dessen Nachfolger Cölestin III. Kämmerer des hl. Stuhles und verfaßte als solcher das berühmte Zinsbuch der römischen Kirche (s. u.). Über die Angabe Burchards von Ursperg (MG 23, 378), daß er auch Kämmerer des Kardinalskollegiums war, vgl. Sägmüller, Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle, 1896, S. 189. Derselbe Chronist erzählt, er sei Prokurator des Kardinals Hyacinth gewesen. Als dieser 1191 unter dem Namen Cölestin III. Papst geworden war, wurde Cencius zum Kardinaldiakon von St. Lucia befördert; als solcher zeichnet er seit dem 5. März 1193 (MSL 206, 983 lies a. 1193; Raynald 1216, 16). Vom 5. November 1194 bis 3. Dezember 1197 sind die päpstlichen Bullen von seiner Hand gegeben (Fabre, Lib. cens.; Tangl, Päpstliche Kanzleiordnungen 1894 S. XIII; Potthast I, 468; Jaffé II, 577; Eubel, Hierarchia cath. 1898 S. 5). Unter Innocenz III. bekleidete er diese Stellung zwar nicht mehr, gelangte aber zur Würde eines Kardinalpriesters von St. Johann und Paulus (13. März 1198 seine erste Unterschrift), und bereits einen Tag nach dem Tode des großen Papstes, am 18. Juli 1216, fiel zu Perugia die Wahl der Kardinäle auf ihn. — Die Angabe, Innocenz III. habe ihm die Erziehung des jungen Friedrich von Sizilien übertragen, beruht nach Winkelmann (FdG VI, 402) auf einer Verwechslung mit dem gleichzeitigen Kardinal Cinthius. (L. Cardella: Memorie storiche dei cardinali, Rom 1792. I, II, 187.)

Seine Schriften sind gesammelt herausgegeben von Horoy, Medii aevi bibliotheca patristica etc. I—V, Paris 1879—83. 1. Der Liber censuum Romanae Ecclesiae, 1192 verfaßt, ein Verzeichnis der Einkünfte der römischen Kirche, der ihr gemachten Schenkungen, ihrer Privilegien, Verträge, Bistümer u. s. w., kurz, die wichtigste Quelle für den mittelalterlichen Besitzstand der Kirche, ein Werk, nach dem sein Verfasser oft kurzweg Cencius camerarius genannt wird (Pertz, Arch. f. ält. deutsche Gesch. 1824, V, 89 ff. XI, 343 ff.; Giesebrecht, Allg. Monatsschr. f. Wiss. u. Litt. 1852, S. 268 ff.). Es bildet teilweise eine Fortsetzung des Liber pontificalis (Watterich, Pont. Rom. vitae 1862, I, LXXII f.) und ist gedruckt, oft mit diesem zusammen, bei Muratori, Antiq. V, 851—908 und Script. III, I, 277 ff., wo aber der Cardinalis Aragoniae als Verfasser bezeichnet wird; bei Horoy Tom. I, 433—568, wozu vgl. Robert, Bibl. de l'école d. chartes 1879, 40, 478—82; neuerdings von Duchesne, Le Liber pont., Paris 1892, S. 37—43. 351—446 und Fabre, Liber censuum, Paris 1889 f. in der Biblioth. des écoles franç.; vgl. Fabres Arbeiten in Mélanges d'archéol. et d'hist. 1883, III, 328 ff. 1886, VI, 147 ff. und Étude sur le Lib. cens. de l'Église Rom., Paris 1892, sowie Geffroy, Le Lib. cens. in Séances et travaux de l'acad. des sciences morales et politiques 1893; Tangl, Die päpstlichen Kanzleiordnungen

v. 1200—1500, Innsbruck 1894, S. XIII f. — Dem Lib. cens. beigefügt ist 2. Catalogus Romanorum pontificum et imperatorum seu Cronica Romanorum pontificum et de persecutionibus eorundem, herausgegeben von Weiland, Arch. XII, 60—77 und in Bruchstücken von Waitz, MG XXIV, 102—107. — 3. Ordo Romanus de consuetudinibus et observantiis, presbyterio vel scholari, et aliis ecclesiae Romanae in praecipuis sollemnitatibus; ed. Mabillon, Museum Ital. II, 167—220, Paris 1689 und Horoy I, 23—94. — 4. Compilatio decretalium in 5 Büchern, 1226 veröffentlicht; Horoy I, 95—418; v. Schulte, Gesch. d. Quellen u. Lit. d. kanon. Rechts, 1875, I, 90; Caillemer, Le pape Hon. III. et le droit civil, Lyon 1881 und Tardif, Note sur une bulle d'Hon. III., relative à l'enseignement du droit romain dans l'univ. de Paris (Nouv. rev. hist. de droit 1880, IV, 291—294). — 5. Ordo ad coronandum imperatorem, Horoy I, 419—432. — 6. S. Gregorii VII. vita; Horoy I, 568—592. — 7. Sermones per totius anni circulum. Sermones de sanctis, Horoy I, 593 u. II, 1; vgl. Vernet, Études sur les sermons d'Hon. III, Lyon 1888. — 8. Provinciale Romanum, die Provinzen und Bistümer der römischen Kirche, um 1211 verfaßt; s. Potthast, Wegweiser II, 942 f.; Tangl, S. XV f. u. 1 f., wozu vergl. Eubel, HJG XVI, 320—35.

II. *Das Kreuzzugsprojekt und das Verhältnis zu Friedrich II.* — Im Gegensatz zu der Herrschernatur seines Vorgängers mehr zur Milde und Vermittlung geneigt griff Honorius aus dem umfangreichen Erbe des großen Innocenz den *Kreuzzugsgedanken* heraus und suchte auf ihn die Fürsten und Völker Europas zu vereinigen (vgl. Ranke, Weltgesch. VIII, 341). Noch ein halbes Jahrhundert lang hat dieser Gedanke die päpstliche Politik zuweilen stark beeinflußt (v. Hirsch-Gereuth, Studien zur Geschichte der Kreuzzugsidee nach den Kreuzzügen, München 1896).

Sogleich nach seinem Regierungsantritt rief der Papst die Fürsten zu neuen Opfern für das hl. Land auf und bemühte sich, die politischen Wirren, die sie an der Kreuzfahrt hinderten, beizulegen (Röhricht, Kreuzzugsbewegung d. J. 1217, FdG XVI, 141; Wilken, Gesch. d. Kreuzzüge VI, 128—158). Weite Aussichten schienen sich zu öffnen, als im April 1217 Peter von Courtenay und seine Gemahlin sich von Honorius die griechische Kaiserkrone aufs Haupt setzen ließen; Honorius mochte hoffen, auch die Kräfte des griechischen Reiches in den Dienst seiner Kreuzzugsidee zu stellen. Und schon begann das Abendland in Bewegung zu geraten. Gleichzeitig mit norddeutschen Scharen unternahm König Andreas von Ungarn einen Zug ins hl. Land, und als 1218 ein starker Nachschub folgte, beschloß man, Jerusalem in Kairo, dem Sitz der ejubidischen Macht, welche seit Saladins Sieg bei Hittin Palästina beherrschte, zu erobern. Wirklich gelang es November 1219, Damiette zu nehmen. Aber der Fortgang entsprach nicht den Erwartungen. Der neue oströmische Kaiser gelangte nicht einmal in sein Reich, er wurde unterwegs gefangen und endete schon 1218 im Kerker; das ägyptische Unternehmen aber war aussichtslos ohne beträchtliche neue Hilfskräfte und einen gleichzeitigen Angriff auf Palästina (Röhricht, Belagerung von Damiette, in Raumers Hist. Taschenbuch 1876).

Für einen so gewaltigen Doppelangriff auf den Islam bedurfte das Papsttum wieder eines Kaisers, und so wünschte Honorius jetzt dringlich, daß der junge Friedrich II. zum Empfange der Kaiserkrone nach Rom komme. An die Krönung sollte sich dann die Fahrt übers Meer womöglich unmittelbar anschließen. Damit beginnt jenes fortdauernde Drängen des Papstes zum Kreuzzuge und das Hinzögern des Kaisers, welches unter Honorius' heißblütigem Nachfolger den Kampf beider Gewalten auf Leben und Tod entfesselt hat. Honorius jedoch vorerst war einsichtig genug zu erkennen, daß der Staufer Deutschland nicht verlassen konnte, so lange er nicht Ottos IV und der welfischen Partei Herr war. Er bewog deshalb nach Ottos IV. Tode (19. Mai 1218) dessen Bruder zur Herausgabe der Reichsinsignien und Unterwerfung und verschob auch darnach bereitwillig den Zeitpunkt des Aufbruchs vom 24. Juni bis zum 29. September 1219, dann bis zum 21. März 1220, endlich, freilich ungern, bis zum 1. Mai d. J.

Doch so ganz ungetrübt war das Verhältnis nicht; namentlich sobald die sizilische Frage wieder mehr in den Vordergrund trat, wurde das Mißtrauen der Kurie rege. Zwar hatte Friedrich Roms Lehenshoheit über das Königreich anerkannt und in der Goldbulle von Eger (12. Juli 1213) versprochen, diese Anerkennung nach seiner Kaiserkrönung urkundlich zu wiederholen. Die Kurie wollte nicht nur die Real-, sondern auch die Personalunion Siziliens mit Deutschland verhindern. Wenige Tage vor seinem Tode schien Innocenz III. auch dies noch erreicht zu haben, denn Friedrich versprach am 1. Juli 1216, sich von der Kaiserkrönung an nicht mehr König von Sizilien zu nennen, sondern die

Regierung dieses Landes seinem Sohne zu überlassen. Aber unter Honorius schlug Friedrich andere Bahnen ein: er entbot Ende 1216 Heinrich zu sich, übertrug ihm das Herzogtum Schwaben, Weihnachten 1219 den Rektorat über Burgund und betrieb, ohne ein Hehl daraus zu machen (s. Winkelmann, Friedrich II. S. 37. 45), seine Königswahl. Um die Personalunion zurückzugewinnen, entzog er ihm den Königstitel von Sizilien, den er allein weiterführte, und bat den Papst, ihm selbst Sizilien auf Lebenszeit, also über die Kaiserkrönung hinaus, zu bewilligen! Es ist charakteristisch für die Nachgiebigkeit Honorius' III., daß er die Bitte gewährte, wenn auch nur für den Fall, daß Heinrich ohne Söhne oder Brüder stürbe. April 1220 wurde dann Heinrich zum deutschen König gewählt — ohne sein Wissen und in seiner Abwesenheit, wie Friedrich dem Papste schrieb. (Über die Vorverhandlungen mit der Kurie s. Winkelmann FdG I, 16, über die Wahl selbst Winkelmann, Friedrich II., S. 42 f. u. 523 f.). Mit diplomatischer Berechnung überließ Friedrich den Fürsten die Verantwortung für ihre Wahl, die er selbst vorbereitet, und dem Papste die Bestätigung, die dieser nicht verweigern konnte, ohne die Wähler zu beleidigen. Der Nachfolger Innocenz' III. hatte an dem Schützling desselben in der Diplomatie seinen Meister gefunden (Winkelmann, Friedrich II., Kap. I u. II; v. Kap-herr, Die unio regni ad imperium, Deutsche Zeitschr. f. Gesch. Wiss. 1889, I, 96—117. 331—345).

Immerhin schien Honorius seinem Ziele, der Kaiserkrönung und dem großen Kreuzzuge, nunmehr um ein Beträchtliches näher zu sein. Friedrich trat endlich den Romzug an, und die Kurie unterstützte ihn fortan in Italien nicht minder wie bisher in Deutschland. Friedrich anderseits hob alle, die kirchlichen Freiheiten beschränkenden Statuten der Städte auf, erkannte die Kirche feierlich als Eigentümerin des mathildinischen Gutes an und setzte sie in den Besitz desselben. Auch die kurz vor der Krönung nochmals aufgerollten heiklen Fragen betreffs Siziliens und des Kreuzzugs wurden durch beiderseitiges Entgegenkommen glücklich erledigt, indem Friedrich erklärte, Sizilien nicht von den kaiserlichen Vorfahren, sondern durch seine Mutter als Lehen der römischen Kirche überkommen zu haben, und versprach, es als solches ganz getrennt zu verwalten; dafür gestattete dann Honorius, entgegen dem Revers vom 1. Juli 1216, die Union des Königreichs mit Deutschland in Friedrichs Person! Der Kreuzzug wurde wiederum verschoben bis zum August 1221, doch sollte Friedrich bereits im nächsten März eine erhebliche Verstärkung unter dem Baiernherzog absenden.

So konnte denn endlich Honorius am 22. November 1220 dem König und seiner Gemahlin in St. Peter die Kaiserkrone aufs Haupt setzen. Gleichzeitig verkündigte Friedrich eine Anzahl Reichsgesetze, die teils kirchliche Interessen, teils allgemein menschliche Pflichten betrafen, und Honorius dehnte ihre Verbindlichkeit über die ganze Christenheit aus.

Also nicht Friedrich allein zog Vorteil aus der Krönung. Die Macht der Kirche wurde den Ketzern wie den italienischen Gewalten gegenüber gestärkt, erst jetzt gelangte sie in den Besitz der mathildinischen Güter und zu wahrer Autorität im Kirchenstaat, erst jetzt konnte Honorius wieder seinen Sitz in Rom nehmen (Winkelmann, Kaiser Friedrich II. Buch I, Kap. IV u. V).

Aber schon wartete des Papstes eine neue Enttäuschung. Während ihm die Kaiserkrönung nur als Einleitung zu der allgemeinen europäischen Kreuzfahrt galt, betrachtete Friedrich die gründliche Neuordnung Siziliens als unerläßliche Vorbedingung. In der That hatte der geplante Kreuzzug von vornherein keine Aussicht auf Erfolg, wenn man nicht im Königreich Sizilien eine starke Operationsbasis besaß. Den Papst aber drängte sowohl die eigene Sehnsucht, endlich seinen Herzenswunsch sich erfüllen zu sehen, wie vor allem die Not des von seinem Legaten Pelagius geführten Kreuzheeres in Ägypten. Als daher Friedrich bald nach der Abfahrt des Baiernherzogs wieder um Aufschub bat, da hielt Honorius ihm vor, er wolle sein Gelübde umgehen und forderte ihn auf, die segelfertigen Schiffe sogleich abzusenden. Doch ließ er es stillschweigend zu, daß Friedrich daheim blieb: wenn Pelagius mit den reichlichen Hilfesendungen des Kaisers etwas erreichte, so fiel der Ruhm des Erfolges allein der Kirche zu.

Indes auch diese Hoffnung schlug fehl. Der ägyptische Feldzug endete kläglich mit dem völligen Untergange des Kreuzheeres und dem Verlust Damiettes (8. September 1221). Jetzt schob Honorius die Schuld auf den Kaiser, wenn auch nicht ohne seine eigene Nachgiebigkeit anzuklagen (Winkelmann II, Kap. I u. II).

Auf dem Kongreß zu Veroli im April 1222 sollten neue gemeinsame Maßregeln beraten werden; statt deren aber kam es zu einer Entfremdung, da Friedrich unüberlegterweise die Zweckmäßigkeit des Kirchenstaates in Frage stellte. Erst im März 1223 einigte

man sich in Ferentino auf den 24. Juni 1225 als Kreuzzugstermin. Außerdem aber that Honorius hier einen klugen Schachzug; er bestimmte den Kaiser zur Heirat mit Isabella, der Erbin des Königreichs Jerusalem, wußte ihn also auch durch ein dynastisches Interesse an das hl. Land zu fesseln. Im Vertrage zu S. Germano vom Juli 1225 trug dieser Heiratsplan bereits seine Frucht. Friedrich übernahm hier viel größere und bestimmtere Verpflichtungen als bisher, ja, wenn er zur festgesetzten Zeit nicht überfahre, solle ihn, auch bei der besten Rechtfertigung, der Bann treffen, und nach seinem Tode sind auch seine Nachfolger und das Königreich Sizilien an den Vertrag gebunden. Der Kaiser verzichtet auch auf die früher zugesagte materielle Beihilfe der Kurie. Die Stellung der Kurie wurde dadurch eine außerordentlich günstige; ohne selbst Verpflichtungen übernommen zu haben, wachte sie nur über die Ausführung des Vertrages und war im Fall der Verletzung desselben berechtigt, mit den schärfsten Strafen einzuschreiten (Winkelmann Buch II, Kap. IV, V und VII).

Der Termin des Aufbruchs wurde in S. Germano wieder bis zum August 1227 hinausgeschoben. In den zwei Jahren, die er noch vor sich hatte, gedachte Friedrich seine Macht nun auch über Oberitalien auszudehnen. Und wieder fielen, wie im J. 1220, zunächst seine und des Papstes Interessen zusammen. Denn abgesehen davon, daß beide wünschen mußten, die reichen oberitalischen Städte für den Kreuzzug zu gewinnen, klagte die Kurie seit Jahren über dieselben. Teils boten sie den Ketzern Zuflucht, teils lagen sie mit der höheren Geistlichkeit in Zwist; seit 1222 befanden sich deshalb Mailand und Cremona im Interdikt, bis 1225 folgten Brescia, Bologna, Parma, Reggio und Venedig. Jetzt wollte die Kirche Oberitalien von der Ketzerei reinigen, und Friedrich lieh ihr den weltlichen Arm. Die Aufgabe des auf Ostern 1226 nach Cremona ausgeschriebenen Reichstages sollte demnach sowohl Herstellung der Reichsrechte als Ausrottung der Ketzerei und Förderung des Kreuzzuges sein. Dem gegenüber erneuerten die Lombarden ihren alten Bund. Honorius' Stellung wurde jetzt schwierig. Denn die gänzliche Niederwerfung der alten Bundesgenossen Roms lag keineswegs in seinem Interesse. Dazu kam ein ähnlich unüberlegtes Vorgehen Friedrichs wie in Veroli; er bot die Bewohner des Kirchenstaates zur Heeresfolge auf und bedrohte trotz päpstlichen Einspruchs die Säumigen mit Strafe. In Sachen ihres weltlichen Besitzes war die Kirche stets besonders empfindlich, selbst der langmütige Honorius nahm sich seiner Unterthanen nachdrücklich an, und nun kamen auch andere Klagen zur Sprache; der Papst machte dem Kaiser heftige Vorwürfe wegen seines Verhaltens gegen die sizilische Geistlichkeit, gegen seinen Schwiegervater Johann v. Brienne, gegen die Kurie — kurz, er habe die Dankbarkeit, die er von Jugend auf der Kirche schulde, schmählich vergessen (vgl. Winkelmann, Friedrich II., Erläuterung VI und VII, S. 542 ff.). Friedrichs Antwort war gleichfalls gereizt und bitter; wofür, fragte er, solle er der Kirche danken, die stets, in Sizilien wie im Reiche, nicht in seinem, sondern in ihrem Interesse gehandelt habe. Die Kurie erwiderte mit der Gegenfrage, warum er denn so oft unaufgefordert seine Dankbarkeit beteuert habe, und zählte von neuem ihre Verdienste um ihn von seiner Jugend bis zum Kaisertum auf. Selbst ein so friedliebender Papst wie Honorius III. und ein so diplomatischer Kaiser wie Friedrich II. vermochten also auf die Dauer nicht in Frieden zu leben. Der Gegensatz von sacerdotium und imperium konnte eben durch geschickte oder milde Vertreter derselben zwar zeitweilig überbrückt, aber nie dauernd gehoben werden, denn er war kein persönlicher oder gelegentlicher, sondern sachlich tief begründet und deshalb unheilbar.

Der Feldzug in Oberitalien hatte inzwischen eine für Friedrich wenig günstige Wendung genommen, so daß dieser es für geraten hielt, der Kurie gegenüber einzulenken. Die Lombarden waren von der Verteidigung zu dem Versuch übergegangen, die kaiserliche Obergewalt überhaupt zu beseitigen. Als sie so den Reichstag und den Kreuzzug zu vereiteln drohten, trieb es Honorius wieder, zu vermitteln, und geschmeidig kam ihm Friedrich entgegen; jetzt gestattete er die Einführung der vom Papst ernannten Bischöfe in Sizilien, bezeugte in seinen Briefen wieder die alte Ergebenheit und bot dem Papst das Amt des Schiedsrichters an. Honorius' Spruch vom 5. Januar 1227 fiel, wie zu erwarten war, wenig zu Friedrichs Gunsten aus. Der Kaiser sollte die Lombarden wieder zu Gnaden annehmen, alle Verfügungen gegen sie widerrufen; die Lombarden ihrerseits sollten Frieden halten, erlangten Anerkennung des status quo und ihres von Friedrich einst feierlich verworfenen Bundes; ihre Auflehnung wurde nicht bestraft, der Bann zurückgenommen, alle Strafen — Ausführung der Ketzergesetze, Tilgung der Statuten gegen die kirchlichen Freiheiten, Stellung von 400 Rittern zum Kreuzzug — dienten nur kirchlichen Zwecken; von der angekündigten Herstellung der Reichsrechte war keine Rede.

Trotzdem herrschte Einvernehmen zwischen Kaiser und Papst. Friedrich traf ernstliche Vorbereitungen zum Kreuzzuge und Honorius mahnte die Kreuzprediger zu erneuten Anstrengungen. Mitten unter diesen Vorkehrungen zur Erreichung des so lange und so heiß ersehnten Zieles starb Honorius (18. März 1227), wohl in der festen Überzeugung, daß die Befreiung des heiligen Landes nahe bevorstehe (Winkelmann Buch III, Kap. I—III).

Überblickt man die gesamte Kreuzzugspolitik des Papstes, mit der sein Verhältnis zu Friedrich II. aufs engste verknüpft ist, so war er von vornherein im Nachteil gegen den Staufer, weil er dessen Hilfe nicht entbehren konnte. Und Friedrich verstand es, diesen Umstand voll auszunutzen (vgl. Ranke, Weltgesch. VIII, 346). Ließ er sein Kreuzzugsversprechen unerfüllt, so hatte er dabei die Fürsten wie die Völker Europas auf seiner Seite. Denn die alte Kreuzzugsbegeisterung begann allerwärts zu verrauchen, um näher liegenden Aufgaben im eigenen Lande Platz zu machen. An diesem Punkte zeigt sich eben deutlich, daß dort ein alter, noch in den Gedanken des vergangenen Jahrhunderts lebender Mann und hier ein der Gegenwart und ihren neuen Aufgaben zugewandter Jüngling die Zügel der Regierung führte.

Ein zweites kommt hinzu. Honorius verstand nicht, die Kräfte Europas auf das eine Ziel zu vereinigen, dem er zustrebte. „Neben dem hl. Lande glaubte die Kurie gleichzeitig auch die gewaltsame Niederwerfung der südfranzösischen Ketzerei, den Glaubenskrieg auf der iberischen Halbinsel, das junge Christentum der Ostseeländer und die Verteidigung des lebensunfähigen lateinischen Kaisertums von Konstantinopel fördern zu müssen" (Winkelmann I, 228).

III. Der Albigenserkrieg (s. d. A. Neumanichäer). Nächst der Befreiung Palästinas lag dem Papste am meisten die Ausrottung der Ketzer am Herzen. Namentlich auf die Albigenser in Südfrankreich richtete er sein Augenmerk, auch hierin der Erbe Innocenz' III. und der Beschlüsse des Laterankonzils von 1215. Durch sie war Simon von Montfort im Besitze des dem Grafen Raimund VI. von Toulouse abgenommenen Gebietes bestätigt, und Honorius schützte ihn und seinen Sohn Amalrich gegen alle Versuche Raimunds VI. und VII., ihre Herrschaft zurückzuerlangen. Er zog, was Innocenz III. nicht gelungen war, das französische Herrscherhaus in den Kampf hinein. Zwar Philipp II. selbst zum Kriege zu bewegen, gelang ihm nicht, und auch der Kronprinz Ludwig kehrte nach der vergeblichen Belagerung von Toulouse im Jahre 1219 bald wieder um. Aber sobald derselbe als Ludwig VIII. (1223—26) den Thron bestieg, drang Honorius von neuem in ihn, „die Erstlinge seiner Regierung dem Herrn zu weihen" (s. das Schreiben Ludwigs bei Bouquet XVII, 303).

Nach dem Tode seines Vaters hatte Amalrich mit wenig Glück gekämpft; in einem Vertrage vom 14. Januar 1224 verpflichtete er sich schließlich, Raimunds VII. Aussöhnung mit der Kirche zu vermitteln, und nach dem auf den beiden Versammlungen zu Montpellier gegebenen Versprechen, sein Land von Ketzern zu reinigen und die Kirche in alle Rechte einzusetzen, durfte Raimund wohl hoffen, endlich die Gnade der Kirche zu finden. Aber ein neues Konzil zu Bourges (Ende 1225) stieß die Beschlüsse des vorigen um, und auf dem Parlament zu Paris (28. Januar 1226) erneuerte der päpstliche Legat den Bann über Raimund und veranlaßte Ludwig VIII., mit sehr bedeutenden Streitkräften nach dem Süden aufzubrechen. Durch die Belagerung und endliche Eroberung Avignons erhielt der bisher nur lokale Krieg eine weitere Bedeutung; die Stadt gehörte zum deutschen Reiche, aber Ludwig wie der Papst gaben auf Friedrichs II. Beschwerde eine leere Antwort; der gleichzeitige lombardische Feldzug und der erwähnte erregte Briefwechsel zwischen Kaiser und Papst übten hier ihre Rückwirkung. Doch erreichte Honorius auch diesesmal sein Ziel nicht. Der frühe Tod Ludwigs VIII. im November 1226 und der durch Ludwigs IX. Jugend hervorgerufene Aufstand der Großen gegen die Krone unterbrachen den Albigenserkrieg für einige Zeit, und der Friedensschluß des Jahres 1229 fällt bereits in den Pontifikat Gregors IX.

IV. Die Bestätigung der Bettelorden. Im Zusammenhange mit dem Albigenserkriege steht die Bestätigung des Dominikanerordens, welche Honorius am 22. November 1216 erteilte. Den Stifter selbst zog er 1218 an seinen Hof und machte ihn zum magister sacri palatii, Oberhofprediger; das Amt wird noch heute stets von einem Dominikaner verwaltet und ist später mit dem des obersten Zensors der Bücher verbunden. — Weiteres über den Orden und die Litteratur s. unter „Dominikaner" Bd IV, 770.

Auch der zweite der beiden Bettelorden, der der Minoriten, verdankt Honorius seine Bestätigung (s. Bd VI S. 204, 58). **Hans Schulz.**

Honorius IV., Papst vom 2. April 1285 bis 3. April 1287. — I. Quellen. a) Chroniken: Murat. SS III, 611 Bern. Guid; VIII, 1044 Giach. Malespini; 1167 Mem. Potest. Reg.; IX, 448 Hist. fr. Dulcini; 727 Franc. Pipin; XI, 1191 Ptol. Luc.; XIII, 311—14 Giov. Vill.; 1112f. 1113f. Barth. de Neocastro. — Murat. Antiqu. IV, 1015 Chron. Jordani. — Martene, Thesaurus novus anecdot. Paris 1717, II, 84; Florentii Wigorn. Chron. ed. Benj. Thorpe, London 1849, II, 235; Ann. de Oseneia in Ann. monast. ed. H. R. Luard. IV, 304; Bouquet, Recueil etc. Neue Ausg. 1894. XX, 526f. 569f. Guil. de Nang. XXI, 183. 707f. Bern. Guid. XXII, 8; Salimbene, Chron. Parm. ed. A. Bertani, Parma 1857, S. 332; vgl. E. Michael, Sal. u. s. Chronik, Innsbruck 1889; Rishanger, Chron. et ann. 1259—1307 ed. H. Thom. Riley, London 1865, S. 109; MG SS XVII, 550; XXII, 482 Mart. Polon.; XXX, I. 714. 715. b) Regesten: Rymer, Foedera I, II—III, London 1816; Potthast, Reg. Pont. Rom. Berlin 1875. II, 1795—1825. 2132; Maur. Prou, Les rég. d'Hon. IV, Paris 1888; Mt a. d. vatik. Arch. I, nr. 272 bis 316 ed. Kaltenbrunner, Wien 1889; Bliss, Papal letters 1893 I, 479—91; Böhmer-Redlich, Reg. imp. VI, I, Innsbruck 1898. nr. 1894. 1930. 39. 49—51. 72—96. 2021. 23. 51d. 59. 63f. 73a—77. 2506.

II. Litteratur. a) Allgemeines: Raynald, Ann. eccles. 1646, a. a. 1285—87; Ciacon.-Oldoin, Vitae et res gestae pont. Rom. II, 245ff. Rom 1677; Arch. Bower, Unparth. Hist. der röm. Päpste. Deutsch v. Rambach VIII, 208ff. Leipz. 1770; Ersch und Gruber, Encykl. II, X, 378; Hefele-Knöpfler, Konziliengesch. VI, 211. 245—53, Freiburg 1890; Maur. Prou, Les rég. d'Hon. IV, Paris 1888, Einleitung S. 1—111; Pawlicki, Papst Hon. IV., Münster 1896; Recens. von Hampe HZ Bd 80, 490ff.; v. Sternfeld in Dt. Ztsch. f. Gesch. Wiss. 1898, II, 357; v. Prou in Moyen-Age II, 230—35. b) Königreich Sizilien: Giannone, Istoria civile del regno di Napoli, III, 1753; St. Priest, Hist. de la conquête de Naples par Charles d'Anjou IV, 169f. Paris 1849; Amari, La guerra del Vespro Siciliano, Milano 1886; Schirrmacher, Geschichte von Spanien, Gotha 1890, Bd V, I. Buch; L. Cadier, Essai sur l'administration du royaume de Sicile sous Charles I. et II. Paris 1891. c) Deutschland: Kopp, Geschichte von der Wiederherstellung und dem Verfalle des heiligen röm. Reichs. I und II, Leipz. 1845ff.; Ottokar Lorenz, Deutsche Gesch. im 13. und 14. Jahrh. II, 339ff. 366ff. 552ff. Wien 1867; J. Heller, Deutschland und Frankreich in ihren polit. Beziehgn. 136ff., Lübeck 1874; Busson, Die Idee des deutschen Erbreichs und die ersten Habsburger, SWA Bd 88, 682ff. d) Italien: Sugenheim, Geschichte des Kirchenstaats, Leipzig 1854 S. 178f.; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom, Paderborn 1857 S. 323ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, II, 609ff., Berlin 1867; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom. 3. Aufl., Stuttgart 1878, V. 479f. — Die Speziallitteratur s. Potthast Wegweiser durch die Gesch. Werke d. europ. MA, 1896, I, 621 und Chevalier, Répertoire des sources histor. 1877ff. S. 1074.

I. Vorleben. Jakob Savelli stammte aus derselben römischen Adelsfamilie wie Honorius III., der sein Großohm war (s. den Stammbaum bei Gregorovius V, 480). Um 1210 geboren, studierte er in Paris und wurde 1261 von Urban IV. zum Kardinaldiakon von St. Maria in Kosmedin erhoben. Obwohl nur Diakon, nahm er im Kardinalskollegium eine geachtete Stellung ein, gehörte aber, wie auch seine spätere Politik zeigt, nicht zu der strengfranzösischen Partei.

Sicherlich wohnte ein starker Geist in dem gebrechlichen, von der Gicht gelähmten Körper, wenn man auch die schnelle, einmütige Wahl, welche die Kardinäle bereits 4 Tage nach dem Tode Martins IV. zu Perugia am 2. April 1285 vollzogen, ebenso sehr der Sorge vor angiovinischer Wahlbeeinflussung als den Vorzügen des Kandidaten zuschreiben mag. Als Datum der Krönung ist jetzt durch Prous Regestenwerk der 20. Mai festgestellt (Prou, Einleitg. Kap. 2; Pawlicki, I. Abschn.; Cardella, Memorie storiche dei cardinali. Rom 1792, I, II. 187).

II. Der sizilisch-aragonesische Krieg. Die dringendste politische Frage für den neuen Papst war die sizilische. Die sog. Vesper vom 30. März 1282 hatte die Hälfte des Königreichs der Kirche und ihrem Lehensmanne, Karl von Anjou, entrissen, Peter von Aragon war als Gemahl der Tochter Manfreds in Palermo gekrönt, in Rom, wo Karl als Senator herrschte, ja selbst in Neapel brach der Aufstand los, und überall in Italien rührten sich die Ghibellinen (s. u. Abschn. V). Hervorgerufen durch das tyrannische Regiment des Anjou, war die Erhebung geradezu verstärkt worden durch die verkehrte Politik Martins IV. (s. d. A.), der die Krone Aragons an einen Sohn Philipps III. von Frankreich übertragen und so auch den Südwesten Europas in den Kampf gezogen hatte. Die Lösung der durch ihn geschaffenen Verwickelungen war die Aufgabe Honorius' IV., sie nahm seine ganze, nicht geringe staatsmännische Geschicklichkeit in Anspruch.

Zunächst wartete er den Ausgang des französisch-aragonischen Krieges ab. Derselbe endete mit einem fluchtartigen Rückzuge der Franzosen und hatte den Tod der beiden, sich

bekriegenden Könige zur Folge. Karl I. und Martin IV waren schon Anfang 1285 gestorben. — Die politische Lage klärte sich. Philipp IV dachte mehr auf Befestigung seiner Macht im eigenen Lande als auf auswärtige Eroberungen; Karl II., der Thronerbe des unteritalischen Reiches, schmachtete bereits anderthalb Jahre in aragonischer Gefangenschaft und sehnte sich nach der Freiheit, selbst um den Preis eines Verzichtes auf die Insel Sizilien; die Hauptsache aber war, daß die Macht Aragons jetzt geteilt wurde: das Stammland kam an Peters ältesten Sohn Alfons, Sizilien an den zweitgeborenen, Jakob, der sich am 2. Februar 1286 in Gegenwart mehrerer Bischöfe feierlich krönen ließ. Natürlich arbeitete Honorius fortan auf die Trennung der Brüder hin. Jakob gegenüber hielt er an der Feindschaft wie den Rechten der Kirche auf die Insel fest, indem er ihm die Anerkennung verweigerte, den von Martin IV. über Peter verhängten Bann auf Jakob und seine Mutter Konstanze ausdehnte (vom 3. Mai bis 18. November 1286 bannte er beide viermal!) und die Krönung für nichtig erklärte. Auch den Verzicht Karls II. auf Sizilien, der am 27. Februar 1287 in Barcelona zustande kam, verwarf er voller Entrüstung. Diese unversöhnliche Strenge des sonst nachgiebigen Greises erinnert lebhaft an das Verfahren seines ihm auch sonst gleichenden Großohms, Honorius' III., gegen Raimund VI. und VII. von Toulouse; sicherlich war es das Gefühl der Pflicht, die Rechte der Kirche unverkürzt zu wahren, welches beide zu so hartem, ihrem Naturell widerstreitenden Vorgehen veranlaßte.

Milder verfuhr der Papst gegen Alfons. Er ließ sich die Bemühungen Eduards I. von England um Beilegung des französisch-aragonischen Zwistes gern gefallen. Anfangs, während des Feldzuges Philipps III., war Honorius gegen Eduard begreiflicherweise zurückhaltend, dann aber wurde er entgegenkommender und wäre es vielleicht noch mehr gewesen, hätte ihn nicht die durch Martin IV sehr verstärkte französische Partei im Kardinalskollegium gehemmt. Am 25. Juli 1286 führte Eduard einen Waffenstillstand zwischen Alfons und Philipp IV. herbei, dem der Papst die erbetene Zustimmung erteilte. Als endlich um Weihnachten 1286 Alfons' Gesandte bei der Kurie anlangten, hielt Honorius zwar formell an der von Martin IV. verfügten Absetzung des Hauses Aragon fest; wohin aber seine Politik in Wirklichkeit zielte, gab er zu erkennen, indem er sich trotzdem zu weiteren Verhandlungen bereit erklärte und den erwarteten neuen Gesandten schon Geleitbriefe ausstellte. Die endgiltige Lösung all dieser Wirren erlebte er allerdings nicht mehr, sie fand erst im J. 1302 unter Bonifaz VIII. (s. d. A. Bd III S. 291 ff.) statt.

Besseren Erfolg als in Sizilien hatte Honorius in den festländischen Besitzungen der Anjous. Hier hatten Karl I. und seine provenzalischen Ritter mit großer Habsucht und Willkür geherrscht, ohne daß die Päpste, in deren Interesse ein solches Regiment keineswegs lag, es zu hindern vermochten. Erst nach der sizilianischen Vesper hatten Karl und sein Sohn Ansätze zu milderer Gesetzgebung gemacht, die aber der verblendete Martin IV. nicht sanktionierte. Honorius dagegen unterzog sich sofort dieser Aufgabe. Schon am 17. September 1285 erließ er als Oberlehnsherr des Königreichs zwei Bullen, deren eine die Rechte der Kirche sicherte, während die andere eine völlige Constitutio super ordinatione regni Siciliae enthielt. Indem der Papst offen zugab, daß die Zustände im Königreich unter der Herrschaft der Anjous nur schlechter geworden seien, erließ er 45 Verordnungen zum Schutze des Volkes gegen willkürliche Bedrückungen durch den König und seine Beamten; die Abgaben und die Lehensverhältnisse wurden neu geregelt, die Rechte des Königs beschränkt, bei Übergriffen seiner Regierung stand die Appellation nach Rom frei. Diese Reform Honorius' IV. „begründete einen der wichtigsten Abschnitte der Gesetzgebung in der Geschichte des Königreichs" (Saint-Priest l. c. IV, 171; Gianonne III, 87—108). Sogar Jakob von Sizilien nahm mehrere Bestimmungen aus derselben in seine Capitula hinüber. — (Prou, Einl. Kap. 3—5; Pawlicki II. Abschn.).

III. Kreuzzugspolitik. Was das alte Erbe der Kreuzzugspolitik angeht, beschränkte sich Honorius auf die Einziehung des vom Lyoner Konzil angeordneten allgemeinen Zehnten (Gottlob, Die päpstliche Kreuzzugssteuern im 13. Jahrh., Heiligenstadt 1892). Wir besitzen mehrere Rechenschaftsberichte von Zehntkollektoren jener Zeit, siehe Munch, Pavelige Nuntiers Regensskaps-og dagböger, Christiania 1864; Liber decimationis dioecesis Constantiensis im Freiburger Diöcesanarchiv Bd I; Libellus decimationis de anno 1285 (betr. d. österr. Alpenländer) im Programm des Kollegium Borromäum, Salzburg 1887; Bouquet, Recueil XXI, 547; vgl. Mt a. d. vat. Arch. I, Nr. 242 und 262 Anm. Um die in der ganzen Welt zerstreuten Gelder zu vereinigen, stand er mit den großen Bankhäusern von Florenz, Siena und Pistoja in Verbindung, deren Vertreter überall in seinem Namen das Geld von den Kollektoren einzogen (Jordan,

Le Saint-Siège et les banquiers italiens. Sitzgsber. d. 3. internat. kath. Kongresses in Brüssel v. Sept. 1891. V, 292–303, Brüssel 1895). — (Prou, Einleitg. Kap. 6; Pawlicki III. Abschn.).

IV. Verhältnis zu Deutschland. Unmittelbar nach dem Fall der Staufer, auf dem Höhepunkt des mittelalterlichen Papsttums, beginnt bereits die Politik desselben unruhig zu schwanken. Päpste wie Urban IV. und Clemens IV. knüpfen die Bundesgenossenschaft mit der französischen Macht immer fester, unter Martin IV wird aus dem Bündnis fast knechtische Abhängigkeit. Andere Päpste aber erkennen die stetig wachsende Gefahr und treten, wie Nikolaus III., den Franzosen in Italien nach Möglichkeit entgegen oder suchen wenigstens, wie Gregor X., zu lavieren, indem sie das deutsche Königtum, von dem keine Gefahr mehr zu fürchten ist, wieder zu kräftigen sich bemühen und herbeirufen.

Honorius folgte den Wegen Gregors X. Noch immer rang Rudolf von Habsburg um Befestigung seines Königtums; um es seinem Sohne Albrecht zu sichern, wollte er ihn noch bei seinen Lebzeiten wählen lassen, und dazu bedurfte er für sich selbst der Kaiserkrone. Die schon mit Nikolaus III. deshalb gepflogenen Unterhandlungen hatte Martin IV. wieder abgebrochen. Zu den neuen Verhandlungen ordnete Rudolf anfangs 1286 den Bischof Heinrich von Basel nach Rom ab. Derselbe war einer seiner treuesten Anhänger, und daß Honorius ihn unter Verwerfung zweier vom Mainzer Kapitel präsentierten Kandidaten zum Primas von Deutschland erhob, beweist, wie viel ihm an der Kräftigung des deutschen Königtums gelegen war. Für die Krönung in Rom bestimmte der Papst zunächst den 2. Februar 1287, ermahnte alle weltlichen und geistlichen Fürsten Deutschlands, das Vorhaben des Königs, namentlich mit Geld, zu unterstützen und entsandte den Kardinalbischof Johann von Tuskulum, damit er die Romfahrt Rudolfs und die Wahl Albrechts durchsetzen helfe. Der Legat fand jedoch sehr üble Aufnahme, weil man seine Gelderpressungen und Eingriffe in die kirchlichen Rechte fürchtete, vielleicht auch, weil die höhere Geistlichkeit die politischen Zwecke seiner Sendung kannte und von ihnen eine Beeinträchtigung ihres Wahlrechts besorgte. Auf dem Würzburger Konzil (16.—18. März 1287) kam der allgemeine Unwille zum Ausbruch. Der Erzbischof von Köln und Bischof Konrad von Toul protestierten energisch gegen die Geldforderungen des Legaten und appellierten an den päpstlichen Stuhl, viele Prälaten schlossen sich an, der König selbst mußte den Kardinal vor der Volkswut schützen, während zwei seiner Begleiter erschlagen wurden. (MG XVII, 77. 129. 550. XXIV, 149; dazu Mt d. Instit. f. österr. Gesch. VII, 160. XII, 647 und Eubel, HJG IX, 437 661). Damit waren die Pläne Rudolfs wie des Papstes gescheitert (Prou, Einl. Kap. 7; Pawlicki IV Abschn.).

V Wirksamkeit in Italien. Martin IV. hatte mit den Römern in steter Fehde gelebt. Dem Savelli dagegen übertrugen seine Mitbürger sofort die Senatur auf Lebenszeit, luden ihn ein, seinen Sitz in ihrer Mitte zu nehmen, und Honorius hat fast ständig in Rom residiert. Zu dem guten Verhältnis mit den Römern mag nicht wenig beigetragen haben, daß er in kluger Zurückhaltung sich möglichst wenig in die städtische Verwaltung mischte, während sein Bruder Pandulf als Senator ein strenges, aber gerechtes Regiment führte.

Im Kirchenstaate hatte Martin IV. mit den Ghibellinen, welche Graf Guido von Montefeltro führte, gleichfalls einen steten, ziemlich vergeblichen Kampf gekämpft. Erst Honorius schuf wieder Ordnung, nachdem Guido sich ihm ergeben hatte und ins Exil gegangen war. Überall ließ er gegen die von Martin IV. mit dem Interdikt belegten Städte Milde walten und stellte durch kluge Mäßigung die Ruhe und das päpstliche Ansehen in einem Maße wieder her, wie man sie lange vor und nach ihm nicht gekannt hat. — Auch Venedig, über welches der Legat Martins IV das Interdikt verhängt hatte, weil es sich weigerte, für Karl von Anjou eine Flotte gegen Peter von Aragon auszurüsten, befreite er von demselben (Prou, Einl. Kap. 8; Pawlicki V. Abschn.).

VI. Stellung zu den Orden. Pawlicki (S. 109) hat darauf hingewiesen, daß Salimbenes Angabe, Honorius sei ein Feind der Orden, besonders der Bettelmönche, gewesen, in den Regesten Prous zahlreiche Beweise vom Gegenteil gegenüberstehen: er bestätigte und erweiterte ihre Privilegien, ernannte sie oft zu seinen besonderen Bevollmächtigten oder zu Bischöfen und beauftragte sie ausschließlich mit der Inquisition. Auch den Karmelitern bestätigte er ihre Privilegien, und besondere Vorliebe hegte er für die Wilhelmiten, denen er das Kloster überwies, welches er schon als Kardinal in Albano gegründet hatte. Dagegen gebot er in einer Bulle vom 11. März 1286, den Orden der Apostelbrüder (s. d. A. Bd I S. 701 ff.), welchen damals Segarelli von Parma stiften

wollte, als häretisch zu verfolgen (Murat. IX. 448; Prou, Einl. Kap. 9 und 10; Pawlicki § 17).

Über seine Beziehungen zur Pariser Universität s. Pawlicki § 18. **Hans Schulz.**

Honorius von Autun, gest. 1152. — M. Bibl. patr. Colon. 1618, H. XII, p. 930, 964; MB 1677 tom. XX; Possevin Appar. sac., Colon. 1608 p. 273; Bellarmin, de script. eccl. Colon. 1645 p. 244; Pez, Anecd. II. V.; Phil. Labebbit, De scr. eccl., Paris 1640, p. 473; Cave, Scr. eccl. hist. II, Basil. 1745, p. 213; Miraeus. Bibl. eccl., Antv. 1639, p. 130; Fabric. Bibl. eccl. Hamb. 1794; Sixtus Senens, Bibl. sancta Lugd. 1875, p. 273; MG II, p. 253; X, p. 125; XVI, p. 52; MG Libelli de lite III p. 29ff. ed. Dr. Jul. Dieterich; Hist. litt. de la France XII p. 165; Biogr. univ. Paris 1857, XIX p. 592; MSL T. 172; Heinzel, Ztschr. f. österr. Gymn. 1868, S. 564 f.; Schladebusch, D. Elucidar, Lpz. 1874; Ribbeck, Forschungen z. d. G. XXIV, S. 10; Nobbe, Gerhoh, Lpz. 1881, S. 17: Rocholl, Rupert v. Deutz 1886, S. 12ff. (und NkZ 1897); J. Bach, Dogmengesch. d. MA, Wien 1875, II; N. A. Hannov. 1880 p. 643, 1896 p. 598; Wattenbach, Geschichtsquellen 1894, Bd II S. 259; Potthast Bibl. hist. med. aevi 1896 I; AdB. (Art. v. Stanonik).

Honorius (gewöhnlich von Autun genannt) ist der große Unbekannte der Kirchengeschichte des zwölften Jahrhunderts. Das: „von Autun" zeigt nur, daß wir nicht wissen, wo er lebte, und seine zahlreichen Werke schrieb.

Die Pöhlder Annalen, welche bis 1139 gehen, preisen ihn als belesenen, von der geistigen Weisheit erfüllten Einsiedler. Als Solitarius kommt er auch sonst vor. Bellarmin setzt seine Blütezeit auf 1220, ist aber sonst sparsam. So auch die Jesuiten, aus Gründen, auf die wir zurückkommen. Possevin nennt ihn abbas et monachus.

Die Alten, Miräus und Cave, versetzen ihn nach Frankreich. Die Franzosen halten ihn für Autun fest. So auch Cave, dem er ecclesiae, in Burgund, presb. et scholasticus ist. Die Hist. litt. de la France wünscht, zugleich mit Le Beuf, ihn nicht den Deutschen auszuliefern. Die Biogr. univ. giebt wenigstens zu: Apres s'être démis de la charge de scolastique il se retira dans les terres du duc d'Autriche. Verfolgen wir diesen Fingerzeig. Honorius selbst nennt sich nach einigen Codd.: Presbyter Augustudonensis eccl. Aber Martène und Durand kommen auf ihrer betreffenden Reise nach Autun, und finden dort keine einzige Handschrift, die sie als Werk von Honorius erwähnen (vgl. m. Arbeit NkZ 1897 S. 704f.). Und Augustodunum kann auch Augsburg sein. Wattenbach nimmt dies an, Bach ist geneigt, es auch zu thun. In der That enthalten österreichische und baierische Klöster die meisten gerade der Werke des Geheimnisvollen. München allein besitzt über hundert Kodices, Graz nach Stanonik 30, in welchen Schriften von ihm vorkommen. Dazu kommt, daß in der Imago mundi von Honorius Deutschland am eingehendsten dargestellt ist. In diesem geographischen Gemälde ist nur eine Stadt genannt, und diese ist: Regensburg. — Indem ich Regensburg als hervorragendsten Ort seiner Wirksamkeit annehme, mache ich darauf aufmerksam, daß hier Cuno, früher Abt von Siegburg, Bischof war, der Gönner Ruperts von Deutz, welchem Honorius so sehr verwandt ist, daß hier auch Gerhoh, später in Reichersberg weilte.

An diesem vorläufigen Ergebnis kann auch Dieterich (Lib. de lite III) uns nicht irre machen. Er bezieht sich auf jene Handschrift des De imagine, welche in Canterbury aufbewahrt wird. Hier wird vom Verfasser gesagt: Iste Henricus, qui hunc librum edidit, fuit canonicus S. Mariae civitatis Moguntiae. Indem wir auf die von Dieterich hieran geknüpften Vermutungen, als noch zu gewagt, nicht weiter eingehen, freuen wir uns nur in der Hauptsache eine Bestätigung zu haben. Auch Dieterich läßt Honorius schließlich sich nach Regensburg zurückziehen. Und wir sind, indem wir hierbei beharren, auch nicht in der Lage, die Frage erörtern zu können, welche Wattenbach nahelag, wie es kam, daß das Speculum ecclesiae auf Ansuchen der Fratres Cantuarienses von Honorius geschrieben wurde, die er kurz zuvor besucht haben mag. Die Beziehungen zu Canterbury bleiben uns also zunächst dunkel, sowie auch die Frage, ob Honorius nicht Anselms Schüler war.

Fragen wir, wann Honorius schrieb, so nehmen wir, da die Handschrift vom De imag., welche Pez fand und giebt, die Regentenreihe mit Lothar schließt, und da die älteste Nachricht sagt: Sub quinto Henrico floruit — das Jahr 1135 als Höhepunkt seiner Blüte an. Um dieses Jahr müssen sich seine Schriften gruppieren. Es ist die Zeit, in welcher die Werke Abälards sich rasch zu verbreiten begannen, welches uns für H.s dogmatische Haltung von Wichtigkeit ist. Aber H.s Wirken greift weiter. Bezüglich des Jahres seines Todes möchten wir mit Wilmans annehmen, er habe die Abschrift des

Imago vor 1152 selbst noch besorgt (MG XII p. 128). Jedenfalls schließt H. hier mit König Konrad und erwähnt nur Friedrich I.

Gehen wir zu einigen seiner „philosophischen" Schriften, so ists in dem damals gebräuchlichen weitern Sinn. Die geschichtlichen Übersichten gehen seit dem liber de discretione temporum, in trocknen Verzeichnissen die Reihenfolge des Denkwürdigen oder der kirchlichen Schriftsteller gebend, durch das Mittelalter. Honorius schließt sich ihnen an: De philosophia mundi, wenn die Schrift von ihm ist, bringt neben Theologie auch Geographie, Astronomie, Meteorologie. De imagine mundi, sehr verbreitet, hat das für jeden Kleriker Wissenswürdige. Das Buch bringt Nachricht von Geographie, Klimatologie, Chronologie und führt die Weltgeschichte von Adam bis auf Kaiser Friedrich I., wie die Summa totius sie von Karl d. G. bis auf Kaiser Lothar verfolgt. Die Geschichtskenntnis ist die der zeitgenössischen Kloster-Annalen und Städtechroniken. König Franko kommt mit Aeneas von Troja her und gründet ein Troja am Rhein. — De animae exilio et patria, auf Anregung eines gewissen Thomas verfaßt, findet, daß Unwissenheit das Exil des Menschen sei. Von hier gelangt man durch Staaten und Stufen gewissermaßen zur Weisheit, zur Heimat der Kirche, gezeichnet durch die zehn Jungfrauen. Der Weg geht durch die Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Musik, Astronomie, Physik, Mechanik, Ökonomik. So gelangt man durch die sieben freien „Künste" zur Weisheit, die in der heiligen Schrift leuchtet, im Anschauen Gottes sich vollendet. — De luminaribus ecclesiae schließt, mit Petrus beginnend, das Verzeichnis der kirchlichen Schriftsteller mit Rupert von Deutz. Auch aus Gennadius und Isidor hat Honorius gesammelt. Rupert nennt er: per visionem illuminatus. — Die libri und libelli De libero arbitrio waren häufig in jener Zeit. Wir erinnern uns derer hier nur von Alger von Lüttich, vom Abt Engelbert zu Admont, von Rupert von Deutz. Für Honorius war die Arbeit durch ein Gespräch mit einem gewissen Gottschalk veranlaßt. Man habe, um sich zu entschuldigen, gesagt, was in der Welt auch geschehe, es könne doch nur so geschehen, weil es von Gott einmal so geordnet sei. Dies wird durch Erörterung dessen wiederlegt, was der freie Wille sei. — Im Evitabile werden Anführungen aus Isidor, Fulgentius, Ambrosius, Augustin, Hieronymus, Gregor, Chrysostomus und Anselm gegeben.

Im NA 1898 H. 2 S. 581 macht Dümmler auf eine Handschrift des Inevitabile noch aufmerksam, welche, im Kloster St. Pantaleon zu Köln geschrieben, so vollständig von dem der BM und dem Text bei Migne abweicht, daß sie als selbstständige Redaktion angesehen werden müsse. Dort folgt dann das Offendiculum unter dem Titel: „Contra uxoratos presbiteros" Die Urheberschaft des Honorius erklärt Dümmler festgestellt zu haben.

Die exegetischen Arbeiten sind sehr mannigfaltig. Das Hexaemeron (Pez II p. 72) zeigt, wie in Christo als dem Principio Alles geschaffen, wie die ganze Genesis auf die Erlösung gerichtet ist. — Die Arbeit über die zehn Ägyptischen Plagen stellt diesen die Heilmittel der zehn Gebote durch jene typologische Künstelei gegenüber, welcher der Zeitgeschmack huldigte. Das Wasser, welches in Blut verwandelt wird, ist die Weisheit dieser Welt; die Fische sind die Philosophen, die Frösche die Dichter, welche in den Sümpfen der Unreinheit quaken, die Läuse die Unruhigen, von mancherlei Begierden Gestachelten. — Die sechs Kapitel, in welche die Arbeit geteilt ist, gehen unter Bezugnahme auf Plato auf Zahlenmystik wie immer mit Liebhaberei ein. — Zur Auslegung der Psalmen war Honorius vom Abt Kuno aufgefordert, demselben, wie wir sahen, der auch Ruperts Gönner war. Von Christo redet David in allen Psalmen. Sie zerfallen in drei Teile nach den drei Weltaltern: von dem Gesetz, unter dem Gesetz, unter der Gnade. Die ersten fünfzig beziehen sich also auf die Heiligen von Abel bis auf Mose, die zweiten auf die von diesem bis auf Christum, die dritten fünfzig zeichnen die Heiligen, die von Christo bis zum Weltende erstehen. Die Auslegung des ganzen Psalters auf den Leib Christi ist ungeheuerlich. — Zu den exegetischen Schriften gehören noch die Quaestiones zu den Proverbien, dem Prediger Salomo, sowie zum Hohenlied, dieses letztere im Sigillum Marie für Anwendung bei Marienfesten fortgesetzt. Das Hohelied enthält den Brief an Abt Kunos Nachfolger und zeigt aus den vier Gestalten der Vision Ez 1, die vier Methoden der Exegese, die historische, allegorische, tropologische, anagogische.

Die Arbeiten für praktische Theologie, Predigt, Liturgik, Disziplin, für die kirchenrechtliche Stellung zum Imperium sind sehr mannigfaltig. — Claustralis vita est ab ipso domino instituta — damit beginnt De vita claustrali. Das Kloster ist Ufer der auf den Wogen der Welt Umgetriebenen, Schirm vor der Sonnenglut, Bett für die Müden, Asyl der Flüchtenden, Schule für die Kinder Gottes, Gymnasium für die

Streitbaren der Kirche, Gefängnis derer, die vom breiten Wege irrten, Stätte der Versuchung und Bewahrung, Hölle der Reuigen, Paradies der Gerechten. Also ganz wie Rupert von Deutz. — Die Scala coeli major, Gespräch zwischen Meister und Schüler in 23 Kapiteln, zeigt die Staffeln, den ordo graduum für die geistliche Schauung; die scala coeli minor zeigt die Stufen aufsteigender Charitas in sechs Kapiteln. — Das Offendiculum behandelt die Lage, die incontinentia sacerdotum. Scherer vermutet, diese Schrift habe zu jenen Verfolgungen Anlaß gegeben, über welche Honorius sich beklagt. Es ist scharfe Rede gegen presbyteri uxorati et simoniaci. — Wir finden hier im Kapitel De regula sacerdotum das Eingeständnis: Inter episcopum et presbyterum nulla erat differentia in apostolischer Zeit. Wann übrigens giebt die Schrift Antwort auf die von den Brüdern an den Lehrer gestellte Frage, ob es den Klerikern nach der Ordination zu heiraten gestattet sei, da doch der Apostel keine Ausnahme macht, wenn er sage, der Hurerei wegen solle Jeder sein eigen Weib haben, denn heiraten sei besser als brennen 1 Ko 7? Die Antwort liegt im Satz: Synagoge erat concubina, ecclesia vero superni Imperatoris regina. Das eheliche Weib des Priesters ist die Kirche. Jenes Kapitel hat nur die Laien im Auge. Paulus meinte dort nur, die verheirateten Priester seien Hurer. Sterben sie, so darf man für sie weder Fürbitte thun, noch Opfer darbringen. Mit einem Wort: „Überläufer sind insgeheim und freundlich zu ermahnen; gehorchen sie nicht, so sind sie wie die Pest zu meiden und von allen Christen zurückzuweisen, wie von den Schafen Gottes die Wölfe.“ Die Sammlung der Ansprachen vor einem Konvent der Brüder an Heiligen- und Aposteltagen, der Predigten für einzelne Stände, der Weihereden, nennt Honorius Speculum ecclesiae. Alle Priester sollen diesen Spiegel sich vor Augen halten, „damit die Braut Christi in demselben erblicke, was dem Bräutigam an ihr noch mißfalle“ Übrigens haben wir hier im Spiel mit gereimten Parallel-Sätzen die volle Art der Lütticher Schule. — Das Sacramentarium redet in hundert Kapiteln über mystischen Sinn der Riten im kirchlichen Dienst. Pez giebt es nach der Handschrift von Mölk. Honorius bespricht die Bezeichnung der Sonntage. Er spricht über Feier und Riten für Gründonnerstag und Ostern u. s. w. überall auf dem Hintergrund des typisch betrachteten AT. Er redet von Bedeutung der verschiedenen Teile der priesterlichen Kleidung, über die Liturgie, die Horen, die Antiphonen, die Ordnung der Messe. — Die Gemma animae handelt de divinis officiis. Wo von der Bedeutung des kirchlichen Gebäudes und seiner Teile die Rede, ists bezeichnend, daß wir hören: Pavimentum, quod pedibus culcatur est vulgus, cujus labore ecclesia sustentatur. — Das Eucharisticon wirft im dritten der zwölf Kapitel die verfängliche Frage auf, utrum hoc comedatur quod Maria genuit? Honorius vermag nur zu behaupten: corpus de virgine creatum in coelo residens universae creaturae dominatur, corpus autem de pane et vino per Sp. s. consecratum et in substantiam prioris translatum comeditur. Die Identität des himmlischen und eucharistischen Leibes wird ebensowenig dargethan, als die Verdächtigung Anhalt hat, welcher nach Pez die Arbeit ausgesetzt war. Denn die Wandlung wird anstandslos gelehrt, wenn auch freilich noch nicht in ganzer Ausdehnung. Denn der ungläubig Genießende empfängt nur die Species, nicht die virtus Sacramenti. Denn unter virtus ist die himmlische Gabe verstanden. Hier sieht man also Augustin mehr, als das mysterium tremendum.

Ein Kanoniker und ein Mönch treffen unterwegs zusammen. Der eine fragt den andern, wer er sei und woher er komme? Der Kanoniker rühmt sich des heil. Petrus, der Mönch des Erzengel Michael. Jeder will darum höher stehen, als der andere. Hier der Anlaß zur Summa duodecim quaestionem. Sie zeigen: Homo angelo dignior, angelus homine felicior. Nie aber wird der Engel, auch wenn gefallen, durch den Menschen ersetzt. Dieser tritt nicht als Aushilfe in die Lücke, welche der Engelsturz hinterließ. So hoch der Seraph über dem Erzengel steht, so hoch steht Petrus also über dem Erzengel Michael, weil Rom, das Haupt der Welt, dem Apostel Petrus, nicht aber dem Erzengel Michael, das Primat übertrug. — Auf den Streit zwischen Imperium und Kurie bezieht sich Summa gloria de Apostolico et Augusto. Schmeichler der Fürsten, unwissende und törichte Menschen nur verkennen die Wahrheit. Denn wie die Sonne dem Monde, wie der Geist der Seele, wie das kontemplative dem praktischen Leben, so ist das Priestertum dem Reiche überlegen. Soll demnach der Kaiser von den Herzogen und Grafen, also seinen Untergebenen, gewählt werden? Ergo rex a Christi sacerdotibus, qui veri eccl. principes sunt, est constituendus, consensus tamen laicorum requirendus. Dies ist das Ergebnis der acht, nach MG Lib. de lite III vierunddreißig Kapitel.

Reges sedi Romanae non obedientes patienter quidem tolerandi sunt, sed ab eorum communione declinandum.

Die Stellung des Priestertums wird damit schon begründet, daß sie eben die Kinder Gottes, im Priesterdienst die Nachfolger Abels, sind, welche von den Richtern der Menschen unterschieden werden, oder die Kinder Gottes, welche nach Hi 1, 6 vor den Herrn treten. Die Könige auf Erden sind dagegen nur Laien. Was war Karl der Große, wenn der Papst ihn nicht krönte! —

So haben wir denn hier überall die volle cluniacensische Richtung.

Honorius' dogmatische Bedeutung geht nicht am wenigsten aus seinen exegetischen Schriften hervor; wir müssen sie aus allen, auch der zu erwähnenden Clavis physicae sammeln. Gedenken wir hier indes zuerst des Elucidarium, welches Klosterneuburg wohl in ältester Handschrift besitzt. Es war ungemein verbreitet. Der Titel ist gewählt, quia in eo obscuritas temporum diversarum rerum elucidatur, wie Honorius sagt. Das Werk ist sogar Anselm von Canterbury zugeschrieben worden. — Wir lesen, wie Honorius im Lib. de haeresibus über die Tritheiten redet. Der Vorwurf bezieht sich auf Herabsetzung des göttlichen Wesens, der substantialen Form, zu Gunsten der Hypostasen, die nur eigentlich das sind, was wirklich ist (quod est). Das sehr dünne Band, jenes Universale, welches ein bloßes Gedankending erscheint, soll die Einheit der Hypostasen herstellen? So wollen es die nominalistischen Gegner. Honorius sagt: Dann fallen die Hypostasen als die eigentlichen Realitäten auseinander, und wir haben drei Götter. Aber eine Dreieinigkeit wars doch, welche schuf. Ein Gedankenbau, nur in mir, und noch nicht niedergeschrieben, ist das Bild, welches ich anschaue, wenn ichs schreibend nachzeichne. Dies Geschriebene ist der äußere Schatten von dem, was innerlich und verborgen ist. Das Äußere kann vergehen, das Innere bleibt bestehen. So die ganze Kreatur, in divina mente concepta, est simplex, invariabilis et aeterna, in se ipsa autem multiplex, variabilis, transitoria. Den Weltenbau hat der Meister wie eine große Harfe mit vielen Saiten und Tönen ausgespannt. Und die Töne sind in dem Gegensatz von Geist und Leib und so in immer weitere Mannigfaltigkeit auseinander gebreitet. So gliedern sich auch die Engelwelten. Keine von diesen, wenn sie auch fiel, kann vom Menschen ersetzt werden, denn quod unus habet, alter habere non potest. So in Summa duod. quaest. — Gott schuf den Menschen De terra in se ipso deificandum, angelum de igne in coelo glorificandum. Den Schöpfungshergang, den Fall, giebt das Elucidarium. Das De anima et de deo giebt Auszüge aus Augustin.

Die Quaestiones octo de angelo et homine zeigen in acht Kapiteln ein Gespräch zwischen Meister und Schüler. Die erste Frage, ob der Mensch geschaffen wäre, wenn der Engel bestanden hätte, beantwortet der Meister: Si omnes angeli in coelo permansissent, tamen homo cum omni posteritate sua creatus fuisset. Denn zu den neun Ordnungen der Engel bildet er als zehnte die notwendige Ergänzung. Die zweite Frage, ob Christus geboren wäre, wenn Adam im Paradiese bestand und nicht fiel, beantwortet der Meister: Causa Christi incarnationis fuit praedestinatio humanae deificationis, also Christi Erscheinen ist notwendig an sich. Also wie Rupert von Deutz. Es folgt die Erörterung über Engel und Menschen. Die ersteren haben gleichfalls ihre für Umformung zur Verfügung stehenden Körper.

Der Mensch ist Mikrokosmus, sein Haupt rund wie das Himmelsrund mit zwei Augen, welche Sonne und Mond entsprechen. Die Brust deutet auf die Luft, der Bauch auf das Wasser, die Füße auf die Erde. Von der Erde hat der Mensch auch das Fleisch, vom Wasser das Blut, von der Luft den Atem, vom Feuer die Wärme u. s. w. So hören wir im Sacramentarium. Übrigens ist der Zahlenwert des Wortes Adam: 46, gleich der Zahl der Jahre des Tempelbaues also auch der Kirche, welche der explizierte Christus ist. So, also völlig wie Rupert von Deutz, Honorius im Hexaemeron. Nach diesem entfaltet sich die Geschichte der Menschheit bis auf Christum in sechs Weltaltern. Die Art der Menschwerdung ist eine absolut einzige. Denn Gott schafft nur auf vierfache Art. Gerade so wie Anselm in Cur deus homo zeigte ja Honorius im Elucidarium, daß Gott 1. ohne Vater und Mutter aus der Erde, so Adam, daß er 2. aus dem Manne allein, so Eva, daß er 3, aus Mann und Weib, so alle Menschen, daß er 4. aus dem Weibe allein, so Christum schafft (Migne p. 1122).

Am wichtigsten muß uns die dogmatisch-christologische Stellung unsers Autors sein, wie sie jenen Schriften zu Grunde liegt.

Genau an dem Tage, an welchem Adam erschaffen ward, ist in der Fülle der Zeit

Christus empfangen. Er baut sich als Weisheit das Haus im Schoß der Jungfrau, das Haus der sieben Säulen, der sieben Geistesgaben. So das Hohelied (Migne p. 266. 316). Maria zählte zwölf Jahr, als sie Christum gebar, Christus zählte vierunddreißig. Dies macht 48, entsprechend wieder dem Zahlenwert des Namens Adam. Auch wenn die Engel nicht gefallen wären, wäre der zweite Adam Mensch geworden, wie wir sahen (das. p. 1178). Die Ursache der Menschwerdung war ja eben die praedestinatio humanae deificationis. Dieser Heilsplan ist unveränderlich wie Gott selbst.

Wie bei Besprechung der Trinität, so zeigt denn Honorius auch in der Christologie seinen Realismus. Die beiden Naturen sind nicht nur in der Person Christi, sie sind auch an sich geeint und durchdringen einander in völliger Mitteilung auch der Eigenschaften, also auch der göttlichen Natur an die menschliche. Wird von der Person Christi geredet, so sind die Naturen eingeschlossen. Denn es heißt: Quod nascetur ex te sanctum vocabitur. Es heißt nicht: qui, sondern: quod nascetur ex te. Der Name: Sohn Gottes erstreckt sich also auf die Substanz auch der Naturen. Dies freilich erscheint erst völlig so, sagt Honorius, nach der Auferstehung und Himmelfahrt. Nun ist die menschliche Natur „das Fleisch Christi", vom Wort in die Einheit seiner Substanz aufgenommen, und nullo modo circumscriptum. Der Logos hat es erhöht (in deum transmutavit) zum ubique esse. Die menschliche Natur ist also nicht mehr örtlich gebunden (in loco). Sie ist in die göttliche übergeführt (translata), wie die Luft in das Licht. Quemadmodum — sagt Honorius in der Clav. physicae — divinitas (Christi) omnem superat intellectum, ita et humanitas, quae — super omnes locos et tempora — super omnem circumscriptionem et diffinitionem, super omnes coelos exaltata et superessentialis facta est, omni creaturae incomprehensibilis. Die menschliche Natur, das Fleisch Christi, ist, wie das Feuer durch alle Körperlichkeit der tastbaren Welt ausgegossen, so subtil, daß es nirgends festgehalten wird, und es manifestiert sich operativ überall. Also nichts hindert die Annahme, daß Christus nach beiden Naturen überall sei (ubique esse) und daß kein Teil dieser Einheit örtlich, zeitlich oder irgendwie nach Art der Kreatur umschrieben gehalten sei. Denn Christus zum Vater erhöht ist auch in seinen Naturen ein unteilbares Ganzes, während diese Naturen doch nicht ineinander übergingen. Jede aber besteht, rationibus utriusque naturae in semet ipsis permanentibus, in ihrer Art fort. Immer ist die Einheit salva naturarum ratione hergestellt. Und darum zusammenfassend bekennt Honorius: Nulla ratio nobis obstat, ut incunctanter credamus et intelligamus, Dom. nostrum J. Christum in duabus suis naturis inseparabiliter quoad suam substantiam adunitis, ubique esse, nullamque sui partem nullo vel loco vel tempore seu aliquo modo, quo creatura diffinitur, circumscribi (Clav. ph. Cod. Lamb. Buch II).

Überblicken wir nun.

Den Dialektikern zumeist in Frankreich, zu denen indessen nicht nur Nominalisten zu rechnen sind, dem Lombarden, Abälard, Gilbert von Poitiers, Roscellin, stellten sich in Deutschland Platoniker, Männer des biblischen Realismus entgegen. Die Victoriner, Bernhard, Wilhelm v. St. Thierry u. a. mochten nach dem Osten hin die Brücke bilden. Aber Honorius, Rupert von Deutz, Gerhoh (auch Arno) von Reichersberg bilden im Deutschland des zwölften Jahrhunderts den Grundstamm für jenen Realismus, namentlich in christologischer Beziehung, welchen die Realisten des sechzehnten Jahrhunderts, die Reformatoren, gern zu ihrer Legitimation aufgerufen haben würden. Sie würden die Vertreter jenes Realismus als Vorgänger und Zeugen dafür angerufen haben, daß sie in dieser Beziehung in der abendländischen Kirche nicht Neuerer waren.

In der morgenländischen zeigte die Synode von Konstantinopel von 1166, deren Akten Angelo Mai herausgegeben hat, gleiche Strebungen, und gewiß nicht ganz ohne Zusammenhang mit der hier gezeigten christologischen bei Honorius, Rupert und den Reichersbergern.

Diese abendländischen Arbeiten aber waren den Reformatoren unbekannt. Diese würden sie sicher zu Zeugen für ihre Erkenntnis, auch zu jener Begründung der Abendmahlslehre herbeigezogen haben, welche man ubiquitistisch nannte, und welche die Jesuiten als ein absolutes novum in der Kirche bezeichneten, obwohl sie, wie anderwärts gezeigt, jene Vorgänger aus ihren Schriften zum Teil sehr wohl kannten, im Streit aber („ne hostibus arma demus") sorgfältig unterdrückten. Denn in Ingolstadt setzten sie auf von ihnen entdeckte derartige Handschriften ihr: non imprimatur. Erst neuerdings sind sie in München entdeckt worden.

R. Rocholl.

Honorius, Kaiser, 395—423. — In den Quellen (hauptsächlich Claudian., Zosim., Orosius, Sozom., Olympiod., Philostorg., Cod. Theodos.) tritt der unselbstständige Herrscher hinter seinen Günstlingen und den Ereignissen zurück. Münzen, Medaillen und sonstige Abbildungen bei Cohen, Méd. Rom. VI; Fröhner, Les médailles de l'Empire Romain, Paris 1878, S. 340 ff.; Garrucci, Storia della arte cristiana t. VI, 449 (Elfenbeindiptychon). — Z. vgl. Tillemont, Histoire des Empereurs t. 5; G. H. Hertzberg, Geschichte des römischen Kaiserreichs, Berlin 1880, S. 834 ff. (Oncken, Allgem. Gesch. in Einzeldarstellungen, II. 1); Ed. v. Wietersheim, Geschichte der Völkerwanderung, Bd II, 2. Aufl., Leipzig 1881, S. 110 ff.; G. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius, Freiburg 1897.

Flavius Honorius, geb. 9. September 384 (über das Datum vgl. Rauschen S. 170) als der jüngere Sohn Theodosius' I. und der Aelia Flaccilla (über ihre Religiosität s. d. A. Arkadius Bd II, S. 49, 57), erzogen von Arsenius (Cedren. I, S. 573 ed. Bonn.; s. d. A. Bd II, S. 129), Konsul 386 und 394, Augustus 10. Jan. 393, übernahm 17. Jan. 395 nach dem Tode seines Vaters im Alter von noch nicht 11 Jahren die Regierung des Westreiches, während Arkadius (s. d. A. Bd II, S. 49) den Osten erhielt, unter Aufrechterhaltung jedoch der Einheit der Monarchie (gut Oros. VII, 36: commune imperium divisis tantum sedibus). In den durch unaufhörliche Barbareneinfälle (Eroberung Roms durch Alarich 410) und zahlreiche Usurpationen bezeichneten Bedrängnissen führte nach der Anordnung des Vaters anfangs der Vandale Stilicho, der seine noch nicht dem Kindesalter entwachsene Tochter Maria (Claudian., Epithalamium de nuptiis Honorii et Mariae) und nach deren frühen Tode deren Schwester Thermantia dem jungen Kaiser vermählte, klug und kraftvoll das Regiment, nach seiner Ermordung der Asiate Olympos, welchen weiterhin Jovius und Konstantius in ausschlaggebender Stellung folgten. Der schwache, gutmütige Herrscher, der für die schweren politischen Krisen seiner Zeit kein ausreichendes Verständnis hatte (vgl. die Anekdote bei Prokop., De bello Gothico I, 2), war in der Hand dieser und anderer Personen ein fast willenloses Werkzeug.

Wie sein Bruder Arkadius lebte Honorius in der bewußten Rechtgläubigkeit seines Vaters, was auch von seiner großen Stiefschwester Galla Placidia gilt (Sozom. VIII, 1; IX, 16; Oros. VII, 37; VII, 42; 43). Daraus entnahm er die Verpflichtung, Autorität und Rechte der Kirche und ihrer Diener aufrecht zu erhalten und zu stärken. Die bisherigen Privilegien der Kirche und Geistlichkeit wurden gleich anfangs neu bestätigt (Cod. Theod. XVI, 2, 29; 2, 38), das wertvolle Institut der advocati ecclesiae geschaffen (Cod. Theod. XVI, 2, 38· s. d. A. Bd I, S. 198), die beschleunigte gerichtliche Erledigung kirchlicher Angelegenheiten angeordnet (II, 4, 7), das Asylrecht erweitert (s. d. A. Bd II, S. 170), das forum ecclesiasticum verstärkt (XVI, 2, 41). Weitere Einzelheiten bei Tillemont und Amed. Crivellucci, Storia delle relazioni fra lo stato e la Chiesa I, Bologna 1886, S. 347 ff. Bereitwilliger als bisher wurden die staatlichen Dienste der Kirche zur Überwindung der Ketzer zur Verfügung gestellt. Diese wurden von den Hofämtern ausgeschlossen (XVI, 5, 42), ihre Versammlungen verboten (l. 45) und die Beamten darin zur größten Strenge angehalten. Insbesondere wurden Manichäer (l. 35. 38. 40) und Donatisten (l. 38; XVI, 6, 4) durch harte Maßregeln getroffen. In den pelagianischen Streit griff das sacrum rescriptum (418) in demselben Sinne ein.

Die Religionspolitik dem Heidentume gegenüber bewegte sich in gleicher Linie (Victor Schultze, Geschichte des Unterganges des griech.-röm. Heidentums, I, Jena 1887, S. 334 ff.). Zwar wurde dem christlichen Fanatismus gewehrt, der seinen Haß gegen den Götterglauben auf die religiösen Kunstwerke des Heidentums (XVI, 10, 15; 18) oder auf gewisse althergebrachte Volksfestlichkeiten übertrug (XVI, 16, 17), aber im allgemeinen war, besonders seit der Tötung des zurückhaltenden Stilicho, die Haltung eine entschiedenere als unter Theodosius. Die Tempel verloren ihre Einkünfte; die noch vorhandenen Götterbilder wurden beseitigt (XVI, 10, 19), die Vorrechte einzelner Priestertümer auf bürgerlichem Gebiete aufgehoben. Den Abschluß bildete eine völlige Isolierung bezw. Entrechtung der alten Religion und zwar mit dem Erfolge, daß diese seitdem den Staat ernstlich nicht mehr beschäftigt und auch für die Kirche nur noch geringe Bedeutung behält. Mit dieser Abkehr von dem Heidentum hängt die allmähliche Ausscheidung der blutigen Gladiatorenspiele zusammen, die unter Honorius ihren Anfang nimmt (Vict. Schultze I, 361 ff.).

In einem Grade wie nie zuvor geriet unter diesem Kaiser die Staatsregierung unter kirchlichen Einfluß. Die Stärkung der Kirche ist ihr offenbar als ein Mittel erschienen

die politische Macht des wankenden Reiches zu festigen. Hervorragende Persönlichkeiten der Kirche, wie Ambrosius, dessen Obhut Theodosius seinen Sohn ausdrücklich empfohlen hatte (Paulin., Vita Ambrosii 32), Innocenz I., der zu Honorius enge Beziehungen unterhielt, und ein Augustinus waren geeignet und bereit, diesen Gedanken auch ihrerseits erfolgreich zu vertreten und zu verwirklichen. Trotzdem ist das Kaisertum noch weit davon entfernt, die Konsequenzen der augustinischen Vorstellung von der civitas Dei an sich durchführen zu lassen. Das staatliche Oberaufsichtsrecht über die Kirche, welches in Anlehnung an das römische Imperium die Konstantiner an sich genommen hatten, wird mit seinen unbestimmten Grenzen aufrecht erhalten, wie sich in den donatistischen und pelagianischen Kämpfen und besonders charakteristisch in dem römischen Schisma nach dem Tode des Zosimus Ende 418 (Langen, Geschichte der römischen Kirche, I, Bonn 1881, S. 764 ff., und A. Bonifatius I, Bd III, S. 287) beobachten läßt.

In die inneren Verhältnisse des geistlichen Standes griff die Regierung durch eine scharfe Verordnung gegen die extraneae mulieres ein (Cod. Theod. XVI, 2, 44); auch die Flucht in den Klerus, um der Verpflichtung zum Militärdienste sich zu entziehen, wurde durch eine energische Maßregel abgeschnitten (VII, 20, 12).

Die sittliche Lebensführung des Kaisers wird ausdrücklich gerühmt (Oros. VII, 37; ebenso Sozom. a. a. O.); was Olympiodorus (Excerpta S. 467 ed. Bonn.) über ein unziemliches Verhältnis zu Galla Placidia wissen will, darf als Klatsch angesehen werden. Wenn gegen Ende seiner Regierung ruhigere und sichere Zustände eintraten, so haben christliche Schriftsteller darin eine göttliche Belohnung seiner Frömmigkeit erkannt (Oros. VII, 42; Sozom. IX, 16), aber andererseits hat es auch nicht an scharfer Verurteilung seines unmännlichen, unrühmlichen Regiments gefehlt (Cedren. I, S. 589 ed. Bonn.; Zonar. XIII, 21).

In dem von ihm zur Residenz erhobenen festen Ravenna starb Honorius im August 423 an der Wassersucht, der schwächliche Sohn und Nachfolger eines großen Kaisers, an den bei ihm kaum mehr als die Gesichtszüge erinnerten. Seine Ruhestätte fand er nachher in dem von Galla Placidia errichteten kaiserlichen Mausoleum (Vict. Schultze, Archäologie der altchristlichen Kunst, München 1895, S. 157. 207), wenn auch der heute ihm zugewiesene Sarkophag schwerlich ihm angehört. Das Schicksal des Westreiches kam zunächst in die Hand der entschlossenern und stärkern Schwester als der Vormünderin ihres Sohnes, des Kaisers Valentinian III. **Victor Schultze.**

Honter, Johann, gest. 1549. — Litteratur: Spärliche Nachrichten über Honterus in der Chronik von Ostermeyer (Kemeny, Deutsche Fundgruben, I, Klausenburg 1839), im Album Oltardinum (Trauschenfels, Deutsche Fundgruben, Kronstadt 1860), im Chronicon Fuchsio-Lupino-Oltardinum, herausgegeben von Trausch, Kronstadt 1857, in Miles' siebenbürg. Würgengel, Hermannstadt 1670. Einiges über ihn — um sehr Vereinzeltes nicht zu erwähnen — in A. Oltard, Initia et progressus reformationis eccles. Saxon. Cibinii 1650; M. G. Haner, Historia ecclesiarum Transsilvanicarum, Francofurti et Lipsiae 1694; Schmeizel, Epistola Martini Lutheri ad Johannem Honterum, Jena 1712. Der erste Versuch von Honterus' Biographie mit einer Angabe seiner Schriften in Seiverts Nachrichten von Siebenbürgischen Gelehrten, Preßburg 1785; mit einigen Zusätzen in Trausch, Schriftsteller-Lexikon der Siebenbürger Deutschen, Bd II, Kronstadt 1870; dazu desselben: Beiträge und Aktenstücke zur Reformationsgeschichte von Kronstadt, Kronstadt 1865. Weiter: Joseph Dück, Geschichte des Kronstädter Gymnasiums, Kronstadt 1845. Sehr wertvolle Beiträge zu Honterus' Leben enthalten die von der ungarischen Akademie herausgeg. gesammelten Werke von Verantius, Monumenta Hungariae historica, II. Abt., Scriptores, Bd 19 u. 32, der Werke des Verantius, Bd 6 (Briefwechsel) und 12 (Ergänzungen) wegen der dort enthaltenen Briefe an, von und über Honterus, die zum Teil auch in Katona, Historia critica regum Hungariae stehen; einen Brief des Honterus von seiner Heimreise (1533) hat Fabricius im Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, Bd 11, mitgeteilt, womit desselben: Religionsgespräch zu Schäßburg u. s. w., zu vergleichen, Vereinsarchiv Bd 10. Fabricius: Honters Karte von Siebenbürgen aus dem Jahre 1532 in den Értekezések (Mitteilungen) der ungarischen Akademie der Wissenschaften 1878, VII, 7 (Ungarisch). Vgl. Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde 1878 Nr. 7. Schließlich gehören hierher: G. D. Teutsch, Urkundenbuch der evangelisch Landeskirche A. B. in Siebenbürgen, 2 Bde, Hermannstadt 1862 und 1883; derselbe: Geschichte der Siebenbürger Sachsen, Leipzig 1874; 3. Aufl. Hermannstadt 1899; derselbe, Die Reformation im siebenb. Sachsenland, Hermannstadt 1886; derselbe, Ueber Honterus' und Kronstadt zu seiner Zeit, Vereinsarchiv, Bd 13, Hermannstadt 1876; derselbe, Ein Schreiben von Honterus angeblich an Seb. Münster, Korrespondenzblatt des Vereins für siebenb. Landeskunde 1883 S. 61; Fr. Teutsch, Drei sächs. Geographen des 16. Jahrh., Vereinsarchiv 15, 586. Aus Anlaß und in Vorbereitung der

Feier des vierhundertjähr. Geburtstags erschienen: Joh. Honterus von Theobald Wolf, Kronstadt 1894; Joh Honter, Der Reformator Siebenbürgens und des sächs. Volkes, von Johannes Höchsmann, Wien, C. Gräser 1896; Dr. O. Netoliczka, Joh. Honterus. Ein Gedenkbüchlein zur Feier seiner Geburt, Kronstadt 1898; derselbe, Joh. Honterus ausgewählte Schriften, Wien, C. Gräser 1898; Dr. S. Günther (München): Joh. Honter, der Geograph Siebenbürgens, Mitteilungen der k. k. geogr. Gesellschaft 10 und 11, S. 43.

Johann Honter oder Honterus, Neubegründer der Schule, vorzüglichster Förderer der Reformation im Sachsenland in Siebenbürgen, dem er zugleich die erste Bücherpresse gebracht, ist 1498 in Kronstadt geboren. Aus seiner Jugendzeit und über den ersten Bildungsgang des später so bedeutenden Mannes hat sich keine sichere Kunde erhalten; selbst um seinen Familiennamen, der ursprünglich Gras gewesen sein soll, spielt die dichtende Sage. Auch was über seine Universitätsstudien lange Zeit hindurch mitgeteilt worden, namentlich daß er in Wittenberg Luthers Schüler gewesen, daß er in Basel Reuchlin gehört, findet in keiner zuverlässigen Quelle auch nur die geringste Bestätigung, oder ist, wie das letztere, geradezu unmöglich. Nach dem Stand der gegenwärtigen Forschung ist vielmehr glaubwürdig, daß Honter, der Sohn eines ehrenhaften und wohlhabenden bürgerlichen Hauses in Kronstadt, 17 Jahre alt, 1515 die Universitätsstudien an der artistischen Fakultät in Wien begonnen, dessen Hochschule, eine Hauptstätte der neu erstandenen humanistischen Bildung, damals ungemein zahlreich von Siebenbürger Sachsen besucht war. Im Jahre 1530 erscheint er in Krakau, — artium magister Viennensis — Vorlesungen besuchend und in contubernio Ungarorum lateinische Grammatik lehrend. — Zu diesem Behuf hat er wohl sein Buch geschrieben: De grammatica libri duo, ex optimis auctoribus ita collati, ut compendiosa brevitas et accurata distinctio reddat omnia facilia. Es ist wahrscheinlich schon 1530, spätestens 1531 erschienen, da im Mai 1532 Matthias Scharfenberger in Krakau bereits eine zweite vermehrte Auflage druckte. In dieselbe Zeit fällt sein Werk: Rudimentorum cosmographiae libri duo. Cracoviae Mathias Scharfenbergius excudebat, MDXXX. Es ist seinen „teuern Siebenbürgern" gewidmet und enthält in der kurzen Vorrede wertvolle Mitteilungen aus seinem Leben. „Nachdem wir fern vom Vaterland", schreibt er darin, „auf vielen Irrfahrten hin und her geworfen, die Pflicht, welche wir den Freunden schulden, nicht unserem Wunsch gemäß erfüllen konnten, erschien es uns ein würdig Werk, wenn wir doch einmal wenigstens in unsern Schriften die wieder suchen, zu welchen wir während so schwer wütender Zwietracht zu kommen nicht vermochten — nicht so sehr, um die Mühsal der Fremde dadurch zu vergessen, als um auf diese Weise unsern guten Willen gegen Euch zu beweisen." Seit Honters Weggang von Siebenbürgen hatte nämlich das alte Königreich Ungarn durch die Schlacht von Mohatsch (1526) sein Ende gefunden; der Kampf zwischen dem rechtmäßigen König Ferdinand von Österreich und dem Prätendenten Johann Zapolya brannte insbesondere heftig in Siebenbürgen; gerade im September 1530 mußte Kronstadt nach langem Widerstand die Schlüssel seiner Thore an Mehemetbeg und Wlad, den Woiwoden der Walachei, die „König Johann" zu Hilfe gekommen waren, übergeben.

Als 1532 die zweite Auflage von Honters Grammatik in Krakau erschien, befand er sich nach der Vorrede nicht mehr dort. Alles deutet darauf hin, daß er schon 1530 in die Schweiz und wohl nach Basel gegangen. Denn hier erscheint 1532 seine Karte von Siebenbürgen, die „dem an Ehren reichen Rat von Hermannstadt" gewidmet ist, zwei Jahre später (1534) ebendaselbst bei Henricus Petrus eine neue Auflage seiner Rudimentorum cosmographiae libri duo; in den vier Auflagen, die 1546, 1548 und 1549 von Rudimentorum cosmographicorum Joannis Honteri, Coronensis, libri tres in Zürich bei Froschauer erschienen sind, zeigt die erste der beigegebenen Karten die Jahrzahl 1530, wobei jedoch hinzugefügt werden muß, daß gerade diese nicht von Honters Hand geschnitten zu sein scheint. Die Karte von Siebenbürgen von 1532 hat auf die Kartographie bis ins 18. Jahrhundert Einfluß geübt.

Im Sommer 1533 kehrte „Magister Johannes Honterus" auf den Ruf seiner Vaterstadt „aus Deutschland von Basel" nach Kronstadt zurück, zum neuen Jahre 1534, ebenso zu seiner Vermählung am Sonntag nach Johanni 1535 mit Ehrengaben von der Burzenländer Gaugemeinde begrüßt. Er war in der That „ein Mann von einziger Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, von großem Mut, ein vielgenannter Dichter, Redner, Philosoph und Mathematiker seiner Zeit, sehr erfahren in der Zeichenkunst, namentlich auch der Holzschneidekunst Meister" Seine Rückkehr fällt in die Anfänge jener allmählichen Umwandlung der Geister seines Volkes, die bald zum vollen freudigen Eintritt in die Kirchenverbesserung

führte. Schriften Luthers hatten seit etwa 1519 auf dem Weg der Handelsverbindungen Zugang zu demselben und hier einen überaus vorbereiteten Boden gefunden. Neben der nationalen Wahlverwandtschaft und ihren treibenden Prinzipien, die im deutschen Gemüt und Gewissen lagen, neben den allgemein wirksamen Ursachen, die für jene große Bewegung überall thätig waren, traten hier manche besondere, in den eigentümlichen Verhältnissen des sächsischen Volkes gegründete fördernd auf. Dazu gehört insbesondere die freie bürgerliche Verfassung, welche die sächsische Nation unmittelbar unter die Krone stellte, ihr die freie Wahl ihrer Beamten gewährte, die gesamte Verwaltung den Händen dieser überließ, und dem Volk, das in seiner „Universität“ eine eigene Vertretung besaß, ein ausgedehntes Gesetzgebungsrecht wahrte. Dazu kam eine rege Gewerbs- und Handelsthätigkeit, welche Wohlstand erzeugte und die Bildung mehrte und jenen Geist der Selbstständigkeit und Freiheit förderte, der auch in kirchlichen Dingen die eigene Überzeugung und das alte Recht wahrte. So hatte hier die von Rom ausgegangene neue Doktrin, die alle Macht dem Papst und den Bischöfen in die Hände gab, nie das alte Recht der Gemeinde ganz verdrängen können; von jeher war die freie Pfarrerswahl ein Teil ihrer Freiheit, durch die das geistliche Amt ihr näher gerückt und in lebendigem Zusammenhang mit dem Volk erhalten ward. Auch auf die Verwaltung des Kirchenvermögens hatte die Gemeinde von jeher weitreichenden Einfluß; dazu war den führenden weltlichen Klassen derselben namentlich durch den Besuch der Wiener Hochschule jene neu aufstrebende Bildung nahe getreten, welche an der wachsenden Kenntnis des alten griechischen und römischen Lebens die Geister hob und den Gegensatz gegen Roms Lehre verschärfte. Wenn dieser nicht selten verstärkt wurde durch die Unzufriedenheit, welche die geistliche Gerichtsbarkeit in ihren weitgehenden Ansprüchen in jenen Kreisen erregte, oder durch vielfaches Ärgernis, das ein Teil des Klerus durch böse Unwissenheit oder durch anstößigen Lebenswandel gab, so fühlten andererseits die besseren des geistlichen Standes selbst, meist in der Luft der Wiener Hochschule zu Männern erwachsen und oft mit dem Doktortitel geschmückt, den schweren Widerspruch der Kirchenlehre gegen das Wort der Schrift, und es ist eine bedeutsame Erscheinung, daß von allem Anfang an sächsische Geistliche, deren altes Recht übrigens gerade zu dieser Zeit von den Bischöfen vielfach bedrängt wurde, eifrige Anhänger und Verbreiter der Reformation waren.

So hatte Luthers Lehre seit dem Anfang des 3. Jahrzehnts in Hermannstadt Wurzel geschlagen und dort am Königsrichter Markus Pempflinger einen mächtigen Gönner gefunden. Die Verbote und Drohungen des Graner Erzbischofs, ja des Königs Ludwigs II. fruchteten nichts, ebensowenig das Eifern des Hermannstädter Kapitels; selbst der Rektor der Schule wurde bald der neuen Lehre verdächtig. Es war das Wehen ihres Geistes, daß die sächsische Nationsuniversität 1525 Vergabungen von Grund und Boden auf den Todesfall an Kirchen und Klöster wesentlich beschränkte, und als nach Ludwigs Tod der langjährige Bürgerkrieg entbrannte und 1529 Hermannstadt von Zapolyas Heer mit Belagerung bedroht wurde, da verwies der Rat, zunächst allerdings um politischer Ursachen willen, die Mönche geradezu aus der Stadt.

Auf demselben Weg und gleichzeitig war Luthers Lehre auch nach Kronstadt gekommen. Schon 1524 hatte der Erzbischof von Gran auch hier befohlen, jeden Sonntag in allen Kirchen bei Strafe des Bannes vor der Ketzerei zu warnen und der König dem Rat geboten, die verführerischen Bücher aufzusuchen, zu zerreißen, zu verbrennen. Doch tritt die Bewegung hier nicht so an die Oberfläche wie in Hermannstadt; in den ungemein zahlreichen und eingehenden Zeugnissen jener Jahre aus dem Innerleben Kronstadts finden wir außer jenem Mahnschreiben des erzbischöflichen Stuhles nichts von einer reformatorischen Strömung, wiewohl die treibenden Kräfte, die in Hermannstadt wirkten, unzweifelhaft auch hier thätig waren.

Ausdruck und Leben schaffende Gestaltung hat ihnen erst Honterus gegeben. Das erste Jahrzehnt nach seiner Rückkehr in die Heimat brachte dieser trotz des fast ununterbrochenen Krieges und Kriegsgeschreies die volle Frucht seines arbeitsamen wissenschaftlichen Stilllebens. Mit einem wertvollen Bücherschatz hatte Honterus die Buchdruckerpresse und Arbeiter für dieselbe aus Deutschland mitgebracht; ohne öffentliche amtliche Stellung wurde er mit diesen Mitteln Schöpfer eines neuen Lebens. Im Haus der verwitweten Mutter in der Schwarzgasse erstand, wie die mündliche Überlieferung aufbewahrt hat, unter seiner Leitung eine neue Werkstätte der Kultur, deren fröhliches Licht bald in alle Gaue der Sachsen dringen sollte. Für das Verständnis der alten Weltweisen und Dichter, die, kaum seit einem Jahrhundert dem Staub der Klöster entstiegen, den sächsischen Jüngling bisher an der Hochschule in Wien begeistert hatten, schuf er nun hier eine blei-

bende Heimat, und zu den neugefundenen Schätzen der Schönheit und Weisheit des Altertums gesellte er den Geist des befreiten Evangeliums. Die beiden Richtungen des modernen Geistes, welche die heutige Civilisation geschaffen haben, die Wiedergeburt der klassischen Litteratur und des evangelischen Christentums, sind dem siebenbürgisch-sächsischen Volk in diesem einen Mann vereinigt und verkörpert.

An der Spitze von Honterus' schriftstellerischer und Buchdruckerthätigkeit in seiner Vaterstadt steht die lateinische Grammatik, die 1535 erschien, und der 1539 eine griechische Grammatik (von Val. Wagner) folgte. Diesen schlossen sich unter andern in demselben Jahr an die Sprüche des Publius Syrus, die Sprüche der sieben griechischen Weisen, die katonischen disticha moralia, ein Lehrbuch der Dialektik wesentlich nach Aristoteles, der Rhetorik nach Cicero und Quinctilian, ein dem König Johann gewidmeter Auszug aus den Pandekten — die sächsische Universität sandte ihm dafür eine Ehrengabe von 100 Gulden —, eine Auswahl von Stellen aus Augustinus und ebendesselben Verzeichnis der Ketzereien. Hierzu kamen 1539 Senecas Buch de quatuor virtutibus und das de moribus, dann 1540 des griechischen Mönchs Nilus Vorschriften zu einem christlichen Leben (griechisch); Honterus hatte die letztere Schrift in einer Bibliothek der Wallachei gefunden und zuerst herausgegeben, 1541 eine Auswahl aus des Erasmus von Rotterdam griechischen und lateinischen Denksprüchen (epitome adagiorum) mit Erklärungen, dann einzelnes aus Platos Werken und Aristoteles über die Welt, 1542 die so wertvolle neue umgearbeitete Ausgabe der „Grundzüge der Weltbeschreibung" (rudimenta cosmographica, libri IV) in (lateinischen) Hexametern mit 16 (für jene Zeit überraschend trefflichen) Karten, die Honterus mit eigener Hand in Holz geschnitten. Mit Seb. Münster scheint er in brieflichem Verkehr gewesen zu sein.

In dieser gesamten reichen Thätigkeit Honterus' tritt nirgends ein offener Angriff gegen das römische Kirchenwesen hervor; auch in den anderweiten Zeugnissen aus jener Zeit ist nichts derartiges enthalten. Lebte er doch selbst mit dem Weißenburger Propst, dem späteren Erzbischof von Gran, Verantius, in freundschaftlichem Verkehr, einem Manne, der allerdings in den Briefen an seine sächsischen Freunde von dem Evangelium und seiner Wahrheit, von dem Bekenntnis des evangelischen Worts in einer Weise spricht, die an jener Stelle damals überraschen muß. In der That stand die ganze wissenschaftliche Arbeit Honterus' im stillen Dienst des Reformationsgedankens, und das ist eben nach jenen Briefen auch Verantius nicht verborgen geblieben; das Zurückgehen auf Augustinus deutet namentlich zweifellos darauf hin. Wenn er im „Verzeichnis der Ketzereien" (haereseon catalogus) des letzteren, das er 1539 dem in diesem Jahr einmal in Kronstadt anwesenden Fünfkirchner Bischof Johannes Esseki widmet, gegen „so vieler Häupter ungeheuerliche Klugheit des Fleisches" eifert, die „aus Ehrfurcht und Habsucht ihre Kraft schöpfend, Gottes Wort versäumend, so viele jählings mit sich ins Verderben zieht"; wenn er immer wieder auf „sein Wort" zurückkommt, „in dessen Schutz wir sicher genug sind vor der Verschwörung der Gottlosen" und vor allem „den Glauben", die „fides" betont: so kann kein Zweifel sein, in welchem Lager Honterus und seine Arbeit steht; es ist, als ob er unter den 88 Ketzerarten, die er mit Augustinus dort aufzählt und verurteilt, den Pelagianern, Manichäern u. s. w., zum teil Rom im Auge habe. Noch entschiedener tritt das hervor in der Vorrede zu dem gleichfalls 1539 erschienenen Büchlein: Sententiae ex omnibus operibus divi Augustini excerptae, durch die er dieses der Königin Isabella widmet. Er veröffentlicht diese Stellen des großen Kirchenlehrers unter den Auspizien der Fürstin, „weil es notwendig war, einen durch das Altertum und seine Heiligkeit ehrwürdigen Zeugen vorzuführen, auf daß niemand, wiewohl die Freunde der Wahrheit sich an dem Zeugnis der Evangelien genügen lassen, die von Christus uns zurückgelassene Heilslehre unter dem Namen einer Neuerung in seiner Unklugheit verurteile. Durch das bewährte Zeugnis jenes Mannes aber hoffte ich mehrere zur Einsicht zu bringen, wie ungerecht einige sich Mühe geben, durch irgend woher genommene Gewohnheiten Ansehen und Geltung des göttlichen Wortes zu zerstören, indem sie in guter Absicht (wie sie sagen) dasjenige durchführen, was Gott nirgends befohlen hat und unter dem Vorwand das Ärgernis einer künstlich gemachten Erhebung zu verhüten eine andere Gottesehrung lehren, als er selbst gewollt hat". „Und hierbei", fährt Honterus fort, „kann ich nicht genug staunen über die unfolgerichtigen Geister jener, welche die Majestät des göttlichen Willens über die Maßen verkleinern, indem sie nicht nur behaupten, Gottes Gebot sei zu unserem Heil nicht notwendig, sondern indem sie ihm sogar wie etwas Überflüssigem und uns gleichsam nur zum Scherz Gegebenem Hindernisse in den Weg legen, während sie dagegen mit allem Eifer dafür einstehen, die erfundenen Satzungen der Menschen seien mit peinlichster Ge-

nauigkeit zu halten, die doch nur aus Unkenntnis des besseren Gehorsams in Übung gekommen, weder den, der sie hält, vor Gott empfehlen, noch den, der sie nicht hält, vor ihm verdammen" „Auch ist nicht Christus deshalb in die Welt gekommen und hat uns alles verkündigt, was er gehört hat vom Vater, daß nach ihm ein anderer Weiserer eine von der seinen verschiedene Art des Lebens den Menschen vorschreibe."

Man sieht, die unvereinbaren Gegensätze sind lebendig geworden, der ernste Kampf der Geister hat begonnen, die Frage nach der Rückkehr zum „Evangelium", die auf der anderen Seite als Neuerung verdammt wird, ist auch hier an die Gewissen getreten, ja sie hat, wie wir von Verantius hören, einmal sogar Honterus von seinem Freunde, dem Stadtpfarrer Jerem. Jekel, auf kurze Zeit getrennt. Doch findet nirgends geräuschvoller Streit, heftiger Zusammenstoß statt, wenngleich schon 1541 Kronstadt für eine so evangelische Gemeinde galt, daß im Oktober der Hermannstädter Stadtpfarrer mit dem Sohne des Bürgermeisters hinüberzog, um über die Feier des Abendmahls sich Rats zu erholen. Im Jahre 1542 wurde endlich das befreiende Wort offen gesprochen; Honterus veröffentlichte „den Entwurf einer Kirchenverbesserung für Kronstadt und das ganze Burzenland" (Formula reformationis ecclesiae Coronensis ac Barcensis totius provinciae). Das Büchlein fand die Frucht reif, die Umwandlung der Volksseele schon vollzogen; am Sonntag Rogate (14. März) desselben Jahres trat der Kronstädter Stadtpfarrer Jeremias Jekel in die Ehe, der Rat der Stadt, an seiner Spitze der treffliche Richter und warme Freund der Reformation, Hans Fuchs, brachte ihm einen Teppich zur Gabe. Im Oktober schafften sie in Kronstadt „Gott und seinem heiligen Namen zu Ehren" die Messe ab und teilten das Abendmahl unter beiden Gestalten aus. Kurz nach Allerheiligen traten die Abgeordneten von Stadt und Land zusammen, um endgiltig „über die reine Predigt des Evangeliums und die Kirchenverbesserung" zu entscheiden. Sie beschlossen sie; Dienstag nach dem 3. Adventsonntag (19. Dez.) begannen die Herren vom Rat und Kapitel die Kirchenvisitation, um der Kirchendiener Lehre zu erkunden, die nur geschöpft werden dürfe aus Gottes Wort, und die Unwürdigen aus dem Amt zu entfernen. Jenen Entwurf gab Honterus 1543 als „Kirchenordnung für Kronstadt und das ganze Burzenland" neu heraus; Melanchthon hielt das Werk für so bedeutend, daß er es in demselben Jahre mit einer eigenen Vorrede in Wittenberg erscheinen ließ; als der Hermannstädter Stadtpfarrer Mathias Ramser dasselbe an Luther schickte, schrieb dieser ihm am 1. September 1543: „Alles, was Du mich fragst, findest Du in jenem Buch besser, als ich es schreiben kann. Wie sehr gefällt es uns, das mit so großer Gelehrsamkeit, Reinheit und Treue verfaßt ist! Dieses Büchlein lies und gehe zu Rat mit den Lehrern der Kronstädter Gemeinde, sie werden Dir die nützlichsten Mithelfer sein zur Besserung Deiner Kirche." Schon am 22. April 1544 wurde Honterus, nachdem Jeremias Jekel freiwillig in die Pfarre von Tartlau gegangen, Stadtpfarrer von Kronstadt.

Hand in Hand mit diesen Umgestaltungen, die Abgeordnete von Kronstadt mit der von Honterus äußerst vorsichtig verfaßten „Apologia reformationis" 1543 gegen die Angriffe des Landesschatzmeisters, des allgewaltigen „Mönchs" Martinuzzi und des Domkapitels, vorgeladen vor die Königin Isabella, glücklich verteidigten, ging die Neubegründung der Schule in Kronstadt. Eine solche ist hier seit dem 14. Jahrh. bezeugt; ihre Rektoren sind Männer akademischer Bildung, ihre Schüler besuchen zahlreich die Universitäten von Wien und Krakau. Ja, jede Landgemeinde im Burzenland wie im anderweiten Sachsenland besaß schon seit Menschenaltern vor der Reformation die eigene Schule; doch wurde für die Zeit unmittelbar vor derselben die Klage über ihre Vernachlässigung laut. „Gleichwie man in den Gärten junge Bäumchen pflanzt", sagt Honterus in der Kronstädter Kirchenordnung von 1543, „auf daß man, wo die alten abgehen, andere an ihre Statt habe, also haben unsere Väter vor allem vonnöten geschätzt den Unterricht der Jugend, daß sie zu gemeinem Nutz erzogen werde und der Gottesdienst und christlich Ordnungen dadurch mögen erhalten werden. Derohalben hat man überall Schulen aus gemeinen Kosten aufgericht, die aber in langen ungnädigen Zeiten und durch die Nachlässigkeit der Feinde der Frömmigkeit bisher schier ganz gefallen sind" Unmittelbar mit Honterus Rückkehr fiel nun in Kronstadt die ernste Arbeit für die Hebung der Schule zusammen; die Annahme liegt nahe, daß die „Berufung" des Mannes in seine Vaterstadt diese mit zum Ziele gehabt habe. Schon im Jahr seiner Rückkehr kauften sie in Deutschland einen, wie es scheint, nicht geringen Bücherschatz, für den der Rat der Stadt aus öffentlichen Mitteln 10 Gulden „zur Mithilfe" anwies. Dazu wurde die Zahl der besoldeten Lehrer vermehrt, und — eine sehr bedeutsame Erscheinung — dafür gesorgt, daß außer ihnen auch andere geeignete Männer in die Arbeit der Schule eintraten, welche Religion und die

freien Künste in den klassischen Sprachen lehrten. Die bezeichnende Stelle in der Kronstädter Kirchenordnung von 1543 lautet: ne itaque id malum (der Verfall der Schule) apud nos latius serperet, quatenus fieri potuit, diligenter provisum est studiosae juventuti, ut in civitate praeter caeteros a majoribus aut nunc primum ordinatos praeceptores, qui publicis stipendiis contenti omne genus disciplinarum gratis docent, serventur et alii lectores idonei, qui studia pietatis et liberales artes in utraqua lingua continuo profiteantur. Die frühere Vermutung, daß unter diesen „Lektoren" auch Honterus gewesen sei, wird durch folgende Aufzeichnung in der Kronstädter Schaffnerrechnung von 1541 zur Gewißheit: Venerabili Dom. magistro Joh. Hontero, pro suis magnis ac diligentibus laboribus circa juventutem hujus civitatis ad bonas litteras religionisque christianae cognitionem erudiendam informandamque habitis dedimus in signum gratitudinis nostrae erga suam dominationem [3. Okt.] flor. 50. Als die Zahl der Schüler zunahm, deren Eifer zugleich mit der Teilnahme der Stadt am Gedeihen des Unterrichts bereits 1541 gerühmt wird, wurde wahrscheinlich schon 1542, wenn nicht noch früher, das Cisterzienserhaus zu St. Katharina, das auf dem Kirchhof der Pfarrkirche stand, neben dem bereits bestehenden Schulgebäude zu einem Lehrsal und zu einer Schule für Kleinere umgewandelt. Und „damit kein Hilfsmittel zur Erhaltung der Religion fehle", schloß sich daran die Errichtung einer Bibliothek, „nach unserer Armut", wie Honterus sagt, „mit guten Schriften aller Art, mit theologischen, medizinischen, juridischen und anderen zu höherer Bildung dienlichen wohl versehen" Den Schlußstein dieser Neugestaltung bildet die „Kronstädter Schulordnung" von Honterus („Constitutio scholae Coronensis") die mit Billigung des Rates 1543 verfaßt und veröffentlicht wurde, eine Reihe von Bestimmungen nicht so sehr für die innere Organisation der Anstalt als für die Gliederung, Selbstregierung und gute Zucht des Schülerlebens. Auf Grund derselben trat die neue Kronstädter Schule mit 29 Schülern der obersten Klasse im Dezember 1544 ins Leben; Valentin Wagner, ein Schüler Wittenbergs und vorzüglicher Grieche, war der erste Rektor. Eine eigene Mädchenschule fehlte nicht.

Inzwischen war die Reformation, der in dem langen Kriege zwischen Ferdinand und Zapolya, sowie in den unsicheren Zeiten, die darauf folgten, keine übermächtige Staatsgewalt hindernd in den Weg treten konnte, auch in Hermannstadt zu vollem Siege gekommen, auch hier Hand in Hand mit der Verbesserung der Schule; von 1543 an ist ihre Durchführung gesichert. Ebenso waren in den anderen Teilen des sächsischen Volkes die besten Kräfte dafür thätig, so daß die Universität im November 1544 beschließen konnte, „daß die Städte, die nun fast alle das Wort Gottes angenommen hätten, sich fortan gleicher kirchlicher Bräuche bedienen sollten; die aber das Wort Gottes noch nicht angenommen, wolle man ermahnen, daß sie einmütig mit den andern Gottes Gnade anriefen, auf daß auch sie in gleicher Weise es annähmen und glaubten". So traten am 17 Mai 1545 die Dechanten und Abgeordneten der sächsischen Kapitel auf der Synode in Mediasch zusammen, erkannten sich als Glieder *einer* Religion und *eines* Körpers an, und setzten das Verhältnis fest, nach welchem sie, früher zum Teil unter dem Graner, zum Teil unter dem siebenbürgischen Bischof, fortan als *eine* Gesamtheit zu den gemeinsamen Lasten beizutragen hätten. Aus den Bemühungen der Universität zur Vermeidung von Spaltungen und zur Herbeiführung gleicher kirchlicher Ordnungen, um „Irrtum und ehrgeizige Uneinigkeit zu verhüten", „um alles auf Grund der Schrift in eine klare Ordnung zu bringen", ist die neue Umarbeitung von Honterus' „Kirchenordnung" aus dem Jahr 1543 entstanden, die er als „Reformatio ecclesiarum Saxonicarum in Transsilvania" in lateinischer Sprache und unter dem Titel: Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgen in deutscher Sprache 1547 herausgab, — ein Werk voll tiefsten sittlich-religiösen Geistes mit dem offen ausgesprochenen Ziele, durch die Macht des gereinigten Glaubens auch das bürgerliche Leben zu reinigen, eine evangelische Umgestaltung, eine christliche Verbesserung auch der „weltlichen Sachen" zu bewirken.

Die sächsische Nationsuniversität aber, der autonome Landtag des Volkes, der in der vorletzten Aprilwoche 1550 in Hermannstadt zusammentrat, setzte fest: „Da Gott gewollt hat, daß die Obrigkeit Wächter der ersten und zweiten Tafel sei, es daher notwendig ist, Sorge zu tragen, daß die unverfälschte Lehre des Wortes Gottes in den Kirchen rein, ohne Ärgernis der Gewissen verbreitet und erhalten werde, wobei großen Nutzen gewährt die Eintracht der Lehrer über die Lehre, die Sakramente und die für die Kirche nützlichen und notwendigen Gebräuche: so ist beschlossen worden, daß in den einzelnen Städten, Märkten und Dörfern die Kirchen nach der vor drei Jahren herausgegebenen Kirchenordnung

verbessert werden und alle Pfarrherren sich nach dieser halten und leben sollen." Jene Kirchenordnung hatte damit die Sanktion eines von der zuständigen weltlichen „Obrigkeit" gegebenen Gesetzes erhalten.

Ihr Inhalt ist solchen Schutzes im höchsten Grade würdig. Nach einer Einleitung voll gewaltigsten religiösen Ernstes, welche mit fast erschütternder Kraft auf das große Verderbnis hinweist, das den christlichen Glauben in Irrtum verdunkelnd „von müßigen Menschen wider die göttliche Schrift und gute Vernunft" gemacht worden, darum um so eifriger „auf den gewissen Grund der heil. Schrift und das klare Licht der Wahrheit" dringt, die wir „nicht auswendig in den Konzilien, sondern daheim in den Evangelien haben", faßt Honterus die neue Aufgabe der neuen Lebensordnung in 19 Titeln zusammen: von Berufung der Kirchendiener, von christlicher Lehr, vom Amt der Kirchendiener, vom Sakrament der Taufe, von des Herren Abendmahl, vom Mißbrauch der Winkelmeß, vom Berichten der Kranken (de communicatione infirmorum), von Kraft der Entbindung (de virtute absolutionis), vom christlichen Bann, vom Aufrichten der Schulen, von Ordnung des Armenkastens, vom Versorgen der Waisen, von Ehesachen, gemeine Mißbrauch zu reformieren (de quibusdam politicis abusibus reformandis), von jährlicher Visitation, von der Metten oder Frühamt, vom hohen Amt, von dem Vesperamt, von den Ceremonieen in Dörfern. Neben den vielen gleichzeitigen Kirchenordnungen des deutschen Mutterlandes höchster Beachtung wert ist diese reifste Arbeit der Einsicht und Erfahrung des „Evangelisten des Herrn in Ungarn", wie Luther Honterus nannte, auch hochbedeutsam durch die Umsicht und maßvolle Besonnenheit, die dort mitten in der großen Bewegung und Umwandlung jener Tage ihre Herrschaft behält; das konservative Prinzip des sächsischen Volksgeistes tritt darin mit wohlthuender Entschiedenheit hervor. Bei dem absoluten Festhalten an dem großen Grundsatz, daß alle Lehre ihren Grund haben soll in dem Wort Gottes, wird bei der Taufe geradezu auf die wittenbergische Kirchenordnung hingewiesen, auf die sich Honterus in der Reformatio ecclesiae Coronensis von 1543 überhaupt mehrmals beruft.

Der Forderung des eigenen Reformationsbüchleins, das so entschieden immer auf klaren und eifrigen Unterricht des Volkes dringt, entsprach es, daß Honterus 1545 Luthers kleinen Katechismus herausgab; dem Bedürfnis des neuen evangelisch-geistlichen Amtes kam er entgegen 1547 durch seine „Agende für die Seelsorger und Kirchendiener in Siebenbürgen" Die lateinischen Disticha, in welchen er 1545 den Inhalt der neutestamentlichen Bücher nach den einzelnen Kapiteln angab, so daß die Anfangsbuchstaben der Verse zugleich die Reihe der Kapitel bezeichnen — eine Behandlungsart, die in der Zeit auch sonst vorkommt — haben wohl die studierende Jugend im Auge, ebenso die Odae cum harmoniis, ex diversis poetis in usum ludi literarii Coronensis decerptae (1548). Dasselbe Ziel hat die Herausgabe von Hesiods Werken und Tagen (1544), von sechs terenzischen Komödien (1545). Einige Jahre nach dem Tode Honters erschien in seiner Druckerei das erste evangelische Gesangbuch von V. Wagner herausgegeben, das auf die Babstschen Gesangbücher aus Leipzig und auf die Klugschen in Wittenberg zurückweist. In den Dienst der Rechtswissenschaft dagegen, mit der offen ausgesprochenen Aufgabe, durch ein einheitliches Gesetz ein neues gemeinsames Band um die politisch immer mehr zusammenwachsenden, jetzt auch der kirchlichen Sonderung, wie sie ehemals in der Verschiedenheit ihrer Bistümer lag, ledigen sächsischen Gaue zu schlingen, trat 1544 des Honterus überaus bedeutsames Werk: Compendium juris civilis, in usum civitatum ac sedium Saxonicarum collectum. In einem schwungvollen lateinischen Liedergruß empfiehlt es Valentin Wagner „den Bürgermeistern, Richtern und geschworenen Ratsmännern der sächsischen Städte und Stühle, der Kolonien des deutschen Reiches in Siebenbürgen". Das Werk zog damals die Aufmerksamkeit der Universität, die sich eben mit der Festsetzung eines geschriebenen Rechtes beschäftigte, so sehr auf sich, daß sie Honterus aufforderte, es ins Deutsche zu übertragen; gewiß ist, daß er darin die ersten Bausteine der Wissenschaft zusammengetragen, in deren Verfolg dann gegen Ende des Jahrhunderts (1583) das „Eigenlandrecht der Sachsen in Siebenbürgen" entstand.

Es ist erklärlich, wenn eine so überreiche Thätigkeit, ein Leben, das ebensosehr in die Breite, wie in die Tiefe geht, sich rasch verzehrt. Honterus starb am 23. Januar 1549.

Neben seinen Werken und Thaten hat ihm das schönste Denkmal der schlichte Chronist gesetzt, der mit ihm an derselben Kirche diente: „er hat die Lehre des heiligen Evangelii und den rechten Gottesdienst allhier eingericht und die Schule reformiert zu Nutz der Jugend und die Druckerei aufgebracht und des heiligen Evangelii halber viel erlitten und

ausgestanden . fromm, demütig, lehrhaftig, ehrerbietig, niemand verschmähend"; so steht er da in der Geschichte seiner Kirche und seines Volkes, ein Apostel der neuen Zeit, die mit ihm diesem Volke sich erschließt und der er vorragend vor allen hier den Stempel seines Geistes aufgedrückt hat für viele Geschlechter. Sein dankbares Volk und seine Kirche haben ihm aus Anlaß der Feier des vierhundertjährigen Geburtstags (1898) in Kronstadt ein ehernes Denkmal neben die Kirche gesetzt, die er dem Licht des Evangeliums geöffnet hat. D. **Fr. Teutsch** (D. **G. D. Teutsch** †.)

Hontheim, Johann Nikolaus, v. H., gest. 1790. — Litteratur: Das beste, namentlich die in Trier vorhandenen Quellen: Briefe Hontheims u. s. w., sowie die frühere Litteratur benutzende und zum Teil abdruckende Werk ist: Otto Mejer, Febronius, Weihbischof Johann Nicolaus von Hontheim und sein Widerruf, Tübingen 1880, vorher erschienen der Artikel in meiner Gesch. der Quellen und Lit. des kanonischen Rechts III, 1 S. 193 ff.; F. X. Kraus in AdB 13, 83 ff., später als Mejer. Die ältere Litteratur ist in diesen drei angegeben.

Hontheim war, wie ich a. a. O. bereits nach dem Taufbuche berichtigt habe, am 27. Januar 1701 zu Trier geboren als Sohn des Generaleinnehmers des Obererzstifts Karl Kaspar v. H. und der Anna Margareta geb. von Anethan. Die Vorfahren der altadeligen Familie waren seit langer Zeit in höheren Kurtrierischen Ämtern angestellt gewesen und zur Zeit angestellt. Am 25. Mai 1713 ließ Hontheim sich die Tonsur erteilen, nachdem sein Oheim, der Kanonikus Hugo Friedrich v. Anethan infolge der ihn treffenden Berechtigung dem 12 jährigen Neffen eine Präbende an seinem Kollegiatkapitel St. Simeon verliehen hatte. Nach zurückgelegtem Gymnasialstudium bei den Jesuiten in Trier, der akademischen theologischen und juristischen zu Trier, Löwen und Leyden von 1719 ab erlangte er am 6. April 1724 zu Trier die juristische Doktorswürde, machte hierauf wissenschaftliche Reisen und hielt sich namentlich in Rom längere Zeit auf, wo er im Collegium Germanicum wohnte, wurde am 22. Mai 1728 Priester und am 21. Juni förmlich ins Kapitel St. Simeon aufgenommen, Assessor und geistlicher Rat beim Konsistorium und zugleich (1732) Professor an der Universität. Das Jahr 1738 brachte seine Versetzung nach Coblenz, wo er bis 1747 als Offizial thätig war und unausgesetzt Studien machte, welche nebst den vielen Amtsgeschäften seine Gesundheit schädigten und ihn im genannten Jahre zum Gesuche um Entlassung bewogen. Er erhielt sie und zog in sein Stift nach Trier, das ihn im folgenden Jahre zum Dekan wählte. Seine Gesundheit hatte sich rasch gekräftigt. Der Kurfürst Franz Georg von Schönborn ernannte ihn am 13. Mai 1748 zum Nachfolger des am 11. Mai verstorbenen Weihbischofs von Nalbach, am 16. Februar 1749 wurde er in der Stephanskirche zu Mainz konsekriert, sein Bistum in partibus war Myriophiri in Griechenland. Bis zum Jahre 1778 war er allein in dieser Stellung, zugleich Generalvikar, somit thatsächlich der geistliche Regierer der Diöcese, auch noch Prokanzler der Universität. Im genannten Jahre wurde ein zweiter Weihbischof auf sein Verlangen bestellt, Jean Marie Cuohot d'Herbain, am 21. April 1779 legte er das Dekanat von St. Simeon nieder. Er starb am 2. September 1790 auf seinem Schlosse Montquentin bei Orval, die Leiche wurde am 4. in St. Simeon bestattet, ist dann 1803 in die St. Gervasius-Kirche übertragen und ruht neben der seines Freundes Neller.

Seine Persönlichkeit wird in der Trierischen Chronik von 1820 von einem Manne, der ihn noch gesehen, also geschildert. Er war klein, kaum 5 Fuß 3 Zoll hoch, in den mittleren Jahren stark, zu Mittag ein starker Esser, abends sehr mäßig, trank sehr wenig, war stets ernsthaft, äußerlich nicht sehr holdselig und herablassend. Äußerster, unermüdlicher Fleiß, riesige Arbeitskraft, strengste Pflichttreue zeichneten ihn aus. Er war in der Lage gewesen, ein hübsches Vermögen zu erwerben, übte aber Wohlthätigkeit bei Lebzeiten und machte verschiedene erhebliche Legate für Wohlthätigkeitsanstalten. Besonders gerühmt wird seine Frömmigkeit und hervorgehoben, wie er bis zum Jahre 1779 regelmäßig vor- und nachmittags in St. Simeon dem Stundengebet des Kapitels beiwohnte trotz der 104 Stufen, welche man steigen mußte, um zur Kirche St. Simeon zu gelangen — zu dieser war im 11. Jahrhundert die römische Porta Nigra umgewandelt —, am 1. Juni 1790 hatte er sie zum letztenmale vor seinem Sommeraufenthalt erstiegen.

Hontheim hat außer verschiedenen juristischen Dissertationen und kleineren geistlichen und akademischen Reden zunächst sich große Verdienste erworben um die Geschichte Triers durch die Historia Trevirensis diplomatica et pragmatica inde a translata Treveri praefectura praetoria Galliarum ad haec usque tempora etc. 1750 3 vol.

fol. und den Prodromus historiae Trevirensis diplomaticae et pragmaticae etc. 1757, 2 vol. fol.; in diesen sind die Urkunden, die Angaben der alten und späteren Schriftsteller enthalten, Darstellungen der gesamten inneren Entwickelung und der Rechtszustände gegeben. Ein anderes Werk Historiae scriptorum et monumentorum Trevirensis amplissima collectio ruhet in der Stadtbibliothek von Trier. Für uns und die Geschichte überhaupt liegt der Schwerpunkt Hontheims auf anderem Gebiete, in seinem kirchenpolitischen Werke.

Es erschien unter dem Titel Justini Febronii JCti de Statu Ecclesiae et Legitima Potestate Romani Pontificis Liber Singularis ad reuniendos dissidentes in Religione Christianos compositus [Titelvignette: Justitia mit Waage, Pax mit Kreuz, küssen sich, Überschrift: Justitia et Pax osculatae sunt] Bullioni apud Guillelmum Evrardi. MDCCLXIII. 4. Das Manuskript war durch Hontheims Freund, den B. Rat v. Krufft, dem Buchhändler Eßlinger in Frankfurt a. M. übergeben worden, der sich zum Schweigen und der Rückgabe verpflichtete, kein Honorar zahlte. Frankfurt ist der wirkliche Druckort, Eßlinger der Verleger. Die Korrektur besorgte der spätere Dechant des Kollegiatstifts St. Leonhard in Frankfurt, Damian Friedrich Dumnitz, auch Dumnix genannt (gest. 1808), der das Originalmanuskript später dem protestantischen Kirchenrate Mieg in Heidelberg geschenkt hat; Ende Februar 1792 besaß letzterer es noch. Der Name Justinus Febronius ist wohl mit Rücksicht auf eine Schwester Hontheims im adeligen Stifte Juvigny Namens Justina Febronia gewählt.

Voraus gehen Ansprachen „Clementi XIII. summo Pontifici, primo in terris Christi vicario", „Regibus et Principibus christianis", „Episcopis ecclesiae catholicae", „doctoribus theologiae et juris canonici", worin er Plan und Absicht darlegt. Dieser ist, den richtigen Inhalt der päpstlichen Macht zu zeigen, darzuthun, wie diese gemißbraucht sei und dadurch das Unheil gekommen, zu bewirken, daß der Papst den Kurialismus fahren lasse und zurückgehe auf die urchristliche Zeit. In 9 Kapiteln wird folgendes System aufgebaut. Christus hat der ganzen Kirche die Schlüsselgewalt hinterlassen, zur Ausübung sind gerufen die ministri (Klerus, Prälaten), darunter als erster der Papst, aber der Gesamtheit untergeordnet. Die Kirche hat keine monarchische Verfassung, auch die Apostel standen einander gleich, Petrus hatte nur den Primat. Die Unfehlbarkeit besitzt nur die ganze Kirche. Der Primat des römischen Bischofs rührt nicht von Christus, sondern von Petrus und der Kirche her, kann daher auch auf einen anderen Sitz übertragen werden. Aufgabe des Primats ist nicht die Regierung der Kirche, sondern die Wahrung der Gesellschaftsordnung, der Papst hat kein Entscheidungsrecht in Glaubenssachen, steht unter dem allgemeinen Konzil, dessen Berufung dem Papste nicht vorbehalten ist; dessen Dekrete bedürfen keiner päpstlichen Bestätigung, können von ihm nicht abgeändert werden, wohl umgekehrt. Die Bischöfe haben eine gleiche Gewalt von Christus, nicht vom Papste, sie sind notwendige Mitglieder der allgemeinen Synoden, haben alle Ämter zu besetzen, an die Päpste ist ein solches Recht spät und zum Nachteil der Kirche mißbräuchlich gelangt. Abgaben an den Papst, Vorbehalte von Gewissensfällen und Dispensen widerstreiten dem Rechte der Bischöfe. Im Laufe der Zeit ist an die Päpste die Ausübung mancher Rechte gekommen ohne und gegen die Kanones, vor allem durch die pseudoisidorischen Dekretalen. Das ist zu beschränken, insbesondere die Annahme von Berufungen. Der Papst kann keine allgemein verbindlichen Gesetze für die Disziplin machen, sondern die Annahme in den Diöcesen ist für solche Gesetze überhaupt nötig. Was auf Mißbrauch und Anmaßung der Päpste ruhet, kann niemals als berechtigt erscheinen, sondern muß fallen. Es muß alles hergestellt werden, wie es vor den falschen Dekretalen war. Dem steht nur die Kurie im Wege, mit allen Mitteln ist ihr entgegen zu wirken. Tüchtige Volksbildung, ein allgemeines Konzil und Nationalsynoden sind die geeigneten. Die katholischen Fürsten müssen mit Beirat von Bischöfen das Nötige thun, sich vor Bann nicht fürchten, sie haben die päpstlichen Bullen dem Placet zu unterwerfen. Gegen schädliche päpstliche Maßregeln hilft auch der passive Widerstand, und ganz besonders die Berufung wegen Mißbrauchs der geistlichen Amtsgewalt.

Wenige neue Gedanken bietet Febronius, Gedanken wie Material sind im ganzen genommen aus den älteren Schriften, aber neu ist der systematische Aufbau, die geschickte Art der Darstellung und die Bereitstellung der Gründe. Die Schwächen merkte man nicht, ich habe sie a. a. O. kurz dargelegt. Der Erfolg des Buches war ein großartiger, es ist in Italien (besonders in Neapel, Toscana und Venedig), Portugal auf die Kirchenpolitik von direktem Einfluß gewesen, hat die Kirchenpolitik Josefs II. geleitet, die Emser Beschlüsse bestimmt, unzweifelhaft die Richtung bewirkt, welche sich behufs Neuregelung der

kirchlichen Verhältnisse im Jahre 1818 in Süddeutschland auf den Konferenzen der Regierungen kund giebt. Man braucht schließlich nur einen Blick in die Motive der Vorlage der Bulle Pastor aeternus vom 18. Juli 1870 (bei Friedrich, Documenta II, 105 sqq. zu werfen, um sich zu überzeugen, daß dieses Dogma von der Unfehlbarkeit und der Universalgewalt des Papstes recht eigentlich dazu dienen sollte, das System des Febronius aus der Welt zu schaffen. Sollte das geschehen, so mußte als von Gott geoffenbartes Dogma erklärt werden, was Febronius als erfundenes angemaßtes päpstliches Recht erwiesen hatte. In der Bulle Pastor aeternus haben die Jesuiten das Ziel der Bekämpfung des Febronius erreicht. (Ich habe a. a. O. über die äußeren Schicksale, Auflagen u. s. w., Gegenschriften, Litteratur genauer berichtet; ebenso enthalten die beiden anderen Quellen nähere Angaben.) In Rom erfolgte bereits im Februar 1764 ein Verbot und bald die Aufforderung des Papstes an die deutschen Bischöfe, das Buch zu unterdrücken. Nur zehn Bischöfe beachteten es, die Kaiserin Maria Theresia ließ das Verbot nicht veröffentlichen, in Venedig und Spanien trat sogar die Regierung für dasselbe ein. Der römische Hof wußte schon bald (Ende 1762 oder Anfang 1764), daß Hontheim der Verfasser war, that aber lange keine direkten Schritte gegen ihn (Über die Motive des Kurfürsten Klemens Wenzeslaus gehen die Ansichten auseinander. Siehe die von mir a. a. O. angegebenen Quellen, ebenso Mejer und Kraus. Mejer geht ins kleinste Detail ein und zeigt, daß Hontheim auch Fehler beging und dadurch seine Sache schädigte) bis in den April 1778, wo er ihn zur Unterwerfung aufforderte. Zu den Gründen für sein Seelenheil kamen sehr greifbare andere, namentlich die Drohung der Entlassung der zahlreichen Verwandten aus ihren Staatsämtern, dies entschied. H. faßte einen Widerruf ab, der nicht genügte. Nach längerem Hin- und Herschreiben fügte sich H. endlich dem Verlangen Roms den Widerruf als sein eignes Werk erscheinen zu lassen, bis auf einen Punkt, der betraf die Weigerung die geforderte Erklärung abzugeben: ut proinde merito monarchicum ecclesiae regimen a catholicis doctoribus appelletur. Der Nuntius gab sich schließlich zufrieden und so wanderte am 15. November 1778 der neue Widerruf nach Rom, das jubelte. Eine Allokution im Konsistorium vom 25. Dezember gab dem Ausdruck, veröffentlichte den Widerruf und was Rom paßte — über die Rom kompromittierenden Schreiben beobachtete man Schweigen — und entband H. von den Censuren. Dieser hatte sonderbarerweise nicht die Veröffentlichung erwartet und wurde schließlich, nachdem die Gazetta universale von Florenz eine Übersetzung des die Widerrufsgeschichte wahrheitsgetreu mitteilenden Artikels der Pariser Nouvelles ecclésiastiques, in dem auch das im Konsistorium nicht mitgeteilte Breve abgedruckt war, veröffentlicht hatte, gezwungen, in den „Coblenzer Intelligenzblättern“ (Nr. 28 vom 1780, die Erklärung ist vom 2. April) eine Erklärung zu veröffentlichen, „daß sein Widerruf ein freiwilliger gewesen und er willens sei, selben in einem Werke, das er bereits angefangen, zu rechtfertigen und zu erläutern.“ Unter dem Titel: Justini Febronii JCti Commentarius in suam retractationem Pio VII. Pont. Max. Hal. Nov. 1778 submissam Francof. 1781, 4 bei Eßlinger ist dieser Kommentar im nächsten Jahre erschienen, die Abschwächung der Lehren ist nicht weit her, in den wichtigsten Dingen schweigt der Kommentar, so daß H. im wesentlichen seine Ansichten offenbar nicht geändert hatte. Dies geht auch aus den Briefen von ihm hervor. Der Kurfürst war von dem Werke nicht erbaut, ließ aber Hontheim in Ruhe, dasselbe geschah von Rom aus, wo man begreiflicherweise noch weniger zufrieden war, sich indessen mit Recht sagen konnte, daß der gedemütigte Febronius nicht mehr so schädlich sei als der ungebrochene. Ein merkwürdiges Bild bietet uns Hontheim und der Kurfürst. Der letztere zwingt ersteren zum Widerruf, stellt sich Rom gegenüber erbittert über Hontheim, nimmt gleichwohl im Jahre 1786 teil am Emser Kongresse, in dessen Beschlüssen die Theorie des Febronius ihren Ausdruck fand. Es ist schwer, bei diesem Verhalten des Kurfürsten nicht anzunehmen, daß er sich Rom willfährig erwiesen habe, um das Bistum Augsburg neben dem von Trier zu erhalten bezw. zu behalten, was ihm gelang. Hontheim läßt sich durch die Drohung, seine Verwandten zu schädigen, bestimmen gegen seine Überzeugung Erklärungen abzugeben. Auf beiden Seiten Charakterlosigkeit und Schwäche, die Rücksicht auf das Irdische überwiegt die Achtung vor der Wahrheit. Was diese beiden Männer damals sündigten, ist indessen wenig gegen die Art, wie sich nach dem 18. Juli 1870 Dutzende von Bischöfen benahmen, unter ihnen Gelehrte wie Hefele, Rauscher u. s. w., zahlreiche gelehrte Theologen, denen es dadurch gelang, sich Bischofsstühle zu ergattern, welche sich nicht scheuten, ein erwiesenermaßen gefälschtes Machwerk als von Gott-geoffenbarten Glaubenssatz anzunehmen und zu verkünden.

v. Schulte.

Hoogstraten, Jak. von s. Reuchlin.

de Hoop Scheffer, J. G., gest. 1893. — Rogge, Levensbericht van d. H. S. in Jaarboek der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1894; A. Winkler Prins, id. in den Levensberichten van de Maatschappij van nederl. letterkunde te Leiden, 1894. Weitere Mitteilungen über de H. S. sind verzeichnet in den Doopsgezinde Bijdragen 1895 S. 1 ff.

Jakob Gysbert de Hoop Scheffer, Professor der Theologie in Amsterdam, neben Moll, Acquoy und Rogge der namhafteste Kirchenhistoriker Hollands in den letzten Jahrzehnten, zudem der leitende Mittelpunkt der Mennonitischen Kirchengemeinschaft seiner Heimat, wurde am 28. September 1819 im Haag geboren. Als kleiner Knabe verlor er seinen Vater, welcher Beamter an einem der Staatsministerien war, und kam nach Amsterdam in das Haus seines Oheims de Hoop, eines in Litteratur und Geschichte sehr bewanderten Kaufmannes, woselbst er eine tüchtige, von früher Jugend an auf gründliches und angestrengtes Studium gerichtete Erziehung erhielt. Die Studienzeit verlebte er in Amsterdam — damals noch ein Athenäum ohne das jus promovendi, welchem aber schon Predigerseminare für die Remonstranten, Mennoniten und Lutheraner angegliedert waren, — und an der Utrechter Universität. Er widmete sich dort der Theologie, mit der Absicht Prediger unter den Mennoniten zu werden. Zu diesen gehörte er mütterlicherseits, und zwar zu einem nordholländischen Mennonitengeschlecht, aus welchem in früheren Jahrhunderten mehrere wohlbekannte Persönlichkeiten entsprossen waren, ein Umstand, welcher auf Scheffers spätere Arbeiten nicht ohne mitbestimmenden Einfluß gewesen ist. Schon als Student trieb er neben der Theologie fleißig litterarische Studien. Besonders die niederländische Litteratur aus der Anfangszeit der Republik und aus dem Mittelalter — letztere ein damals noch so ziemlich brach liegendes Feld — und ihre Geschichte beschäftigten ihn. Die Vaderlandsche Letteroefeningen von 1837 enthielten eine Abhandlung von der Hand des 18 jährigen jungen Mannes über den Brabanter Dichter aus dem 14. Jahrhundert: Lodewijk van Velthem en zijn Spiegel Historiael, mit teilweiser Wiedergabe jener Dichtung in neuerem Versmaß. Er gehörte zu den 6 jungen Gelehrten, welche 1844 die „Vereeniging voor oude nederlandsche letterkunde“ gründeten, zu denen auch M. de Vries und Jonckbloet gehörten; doch hat S., seit 1845 als Pastor thätig, zu den herausgegebenen Arbeiten des Vereins keine nennenswerten Beiträge geliefert.

Es wirkten dazu mit die Zurückhaltung, welche ihm zeitlebens eigen blieb und S.s skrupulöse Gewissenhaftigkeit in jeder Arbeit sowohl nach der Seite der Wissenschaft als nach derjenigen des künstlerischen Sinnes, des Geschmacks. Während seines ganzen Lebens hat er sich nie entschließen können, etwas schriftlich mitzuteilen und noch viel weniger im Druck der Öffentlichkeit zu übergeben, worüber er sich nicht vollständig klar war, er seine Untersuchungen nicht vollständig zu Ende geführt, und was er nicht in vollendete Form gebracht hatte. Auf jeder Seite, welche er schrieb, erweist er sich als in seltenem Maße vertraut mit den Feinheiten und Schönheiten der niederländischen Sprache, als ein klassischer, vielleicht dann und wann allzu oratorischer Prosaiker, besonders als Purist in sprachlicher Hinsicht, welcher Fremdworte, Gallicismen und Germanismen, aufs strengste mied. In diesem allen galt er in gelehrten und litterarischen Kreisen als Autorität. Sein Leben lang hat er allen Erscheinungen auf dem Gebiete der niederländischen Sprache, Litteratur und Geschichte ein reges Interesse zugewendet, und in de Gids und anderen Zeitschriften dann und wann interessante Besprechungen wichtiger Schriften geliefert. Sodann bewies er ungeachtet der großen Ansprüche, welche sein Amt an ihn stellte, eine unermüdliche Thätigkeit in Vereinen, z. B. in der Maatschappij tot Nut van't Algemeen und der nederland. bijbelgenootschap. Immer hat er aufs uneigennützigste manchen bei einer Anzahl von Veröffentlichungen bedeutende Hilfe geleistet. Er fand sogar bei seiner hervorragenden humoristischen Begabung Zeit, auf ein Jahr ein satyrisches Litteraturblatt, die Braga, zu redigieren (1845), später (1856—1859) den Navorscher, die holländischen Notes and Queries. Erwähnt sei noch, daß S. mit reichem Kunstsinne und feinsinnig ästhetisch beanlagt, als Vorstand der Maatschappij tot Nut van't Algemeen Mitglied des Aufsichtsrats über die zur Hebung des Theaters errichtete Amsterdamer Schauspielerschule war, und daß aus seiner letzten Zeit eine metrische Übersetzung der Psalmen herrührt, in welcher er versucht hat die Breite der alten in Reime gebrachten Psalmen zu verbessern.

Es versteht sich jedoch, daß all das bis jetzt Genannte nur von untergeordneter Bedeutung in S.s Leben und Lebensarbeit gewesen ist. In seinem Predigtamt, seiner Pro-

fessur, seinen gelehrten Arbeiten, der Mitwirkung an der Leitung seiner Kirchengemeinschaft, darin hat er seine Aufgabe gefunden und trefflich gelöst.

Von 1815 bis 1859 war S. mennonitischer Prediger in Hoorn, Groningen und Amsterdam, in allen drei Städten ein gefeierter Kanzelredner. Im Jahre 1859 wurde er als Nachfolger Dr. von Gilse's von der Algemeene doopsgezinde Sociëteit zum Professor an ihrem Seminar gewählt; am 18. Januar 1860 trat er das akademische Lehramt an mit einer Rede De providentia Teleiobaptistas Neerlandicos ab exitio vindicante, — eine der letzten Antrittsreden, welche von anderen Professoren als denjenigen der klassischen Philologie in Holland in lateinischer Sprache vorgetragen wurden. Ihm waren die Exegese des A sowohl als des NTs, die praktische Theologie in ihrem ganzen Umfange, die Kirchengeschichte, besonders der Mennoniten, anvertraut. Im Jahre 1877 fand die Reorganisation des holländischen Hochschulwesens statt. Dabei blieb zwar die theologische Fakultät bestehen, behielt auch ihren Namen, wurde aber dem neuen Staatsgesetze zufolge eine Fakultät für Religionswissenschaft, gemäß der in Holland zu Recht bestehenden und streng durchgeführten Trennung von Staat und Kirchen. Sie verlor also jedes konfessionell christliche Gepräge, so daß Dogmatik und praktische Theologie von ihr ausgeschlossen wurden. Zudem wurde das Amsterdamer Athenäum zu einer vollständigen Universität erhoben. Dieselbe erhielt das jus promovendi cum effectu civili. Die bis jetzt an den verschiedenen Predigerseminaren daselbst angestellten theologischen Professoren traten in die theologische Fakultät für die verschiedenen Fächer der rein wissenschaftlichen, nicht kirchlichen Theologie ein, während mehrere derselben an einem der Seminare, welche für die speziell kirchlichen Fächer (Dogmatik und praktische Theologie) bestehen blieben, ihre Stelle beibehielten, also eine doppelte Professur bekleideten. Fortan vertrat S. in der Fakultät die alttestamentliche Exegese und die Geschichte der altchristlichen Litteratur (Einleitung ins NT), im Mennonitischen Seminar die praktische Theologie und die Geschichte dieser Kirchengemeinschaft. In allen den ihm anvertrauten Fächern war er den Aufgaben seines Amtes vollkommen gewachsen, einer von jenen seit der Spezialisierung jeder Wissenschaft aussterbenden Gelehrten, welche durch reiche Begabung und vieljährigen unermüdlichen Fleiß auf den verschiedensten Gebieten — nur von der systematischen Theologie hielt S. sich jederzeit fern — zu arbeiten und nur aufs gründlichste zu arbeiten im stande sind; welche zwar meist ihre Thätigkeit auf einzelne Abschnitte und Gegenstände konzentrieren, diese aber auch um so gründlicher nach allen Richtungen verfolgen. Er ist dann auch aller für einen holländischen Gelehrten erreichbaren Ehren und öffentlichen Auszeichnungen teilhaftig geworden. So verlieh ihm die Leidener Universität die theologische Doktorwürde honoris causa. — Das Wenige, was S. außer seinen kirchengeschichtlichen Arbeiten herausgegeben (u. a. über die Abfassungszeit Joëls) aufzuzählen, liegt keine Veranlassung vor. Nur seine ebenso scharfsinnigen wie gut motivierten Konjekturen zu einigen Stellen des NTs verdienen Beachtung. Er las: Ja 2, 8: *εἰ μὲν τὸν νομον*; 2, 18 strich er: *ἀλλ' ἐρεῖ τις*; 3, 1 las er: *πολύλαλοι*; Eph 3, 18 *τί τοῦ πλούτους αὐτοῦ τὸ πλατος κτλ.* (Verslägen d. Kon. Akad. 1891, bl. 237 v. v.).

Am fruchtbringendsten hat S. in der Kirchengeschichte gearbeitet, für welches Fach Willem Moll und er von 1870 bis 1880 die holländische Zeitschrift, damals unter dem Titel Studien en Bijdragen, redigierten. In derselben erschien Scheffers bedeutendste Leistung, die Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531, welche er nachher (1873) als selbstständige Arbeit herausgab. Nachher ist dies Buch auch in deutscher Übersetzung von Dr. P. Gerlach (Leipzig 1886) erschienen. Seit Brandt 1671 ff. und Gerdes 1744 war die Geschichte der Anfänge des niederländischen Protestantismus nicht mehr bearbeitet worden. S. löste diese Aufgabe derart, daß es bis jetzt keiner neuen Bearbeitung mehr bedurfte. Was seitdem neu ans Licht getreten, z. B. die Summa der godliker Schrifture läßt sich in sein Buch einreihen; und wenn er bisweilen in Betreff deutscher und anderer nicht holländischer Angelegenheiten irrte, so thut das dem Werte seiner niederländischen Geschichte wenig Abbruch. Mit verständnisvoller Beherrschung der einschlägigen Litteratur, mit dem, was im 16. Jahrhundert in den Niederlanden gelesen, gedruckt, gesungen wurde, vertraut wie wenige und von seinen jahrelangen archivalischen Untersuchungen unterstützt, hat er aus den entlegensten Stellen die tausende überall zerstreuten Nachrichten, oft nur Andeutungen, zusammengebracht, aus welchen er seine ebenso peinlich gewissenhafte wie übersichtlich klare Geschichte auferbaute.

Jetzt zum erstenmale ist der Zusammenhang der Ereignisse, der erschienenen Schriften u. s. w. uns klar gestellt, zum erstenmale auch der Verlauf der Dinge in den Niederlanden im ganzen. Auch in Holland war es (im Kloster der Augustiner zu Dordrecht)

Luthers Auftreten wider den Ablaß, welches 1518 die erste Bewegung hervorrief. Außer dem Gegensatz zwischen Schrift und Kirchenlehre, frommem Leben und Ceremonien, neben der Entrüstung über päpstliche Macht und Unsittlichkeit des Klerus wird das Heil aus dem Glauben allein gepredigt. Dennoch ist die niederländische reformatorische Bewegung nicht nach Luther zu benennen. Eins ist für dieselbe charakteristisch, die Leugnung des Sakraments der Brot- und Weinverwandlung. Das ergiebt sich nicht nur aus dem bekannten Briefe Hoens an Zwingli, sondern dasselbe geht auch aus den Akten der vielen gerichtlichen Anklagen und Verurteilungen hervor. Es ist S.s Verdienst, dies nachgewiesen zu haben; er hat den Namen Sakramentismus für die Bewegung dieser ersten Periode in Holland endgiltig zur Anwendung gebracht und diese Bewegung dann von Stadt zu Stadt, von Person zu Person, von Tag zu Tag, soweit nur die Quellen es ermöglichen, verfolgt. Dieselbe wird von gelehrten und nicht unbedeutenden Männern getragen: Hoen, Hendrik v. Zütphen, Gnafeus, Geldenhauer, Johannes Pelt, Rode. Es fehlt jedoch die einheitliche, entschlossene Führung im Kampfe gegen die von den Landesfürsten, Karl V., dem Bischof von Utrecht, Karl von Geldern, ins Werk gesetzten Verfolgungen und die Inquisition. Der erste Märtyrer der nördlichen Niederlande, Willem Dirks in Utrecht, 10. Juli 1524, ist von S. überhaupt erst recht ans Licht gezogen. Bisher galt als solcher Jan de Bakker (Pistorius) von Woerden. Um 1530 verliert dies erste evangelische Leben seine Kraft und vermag sich nicht mehr zu behaupten. Die Führer und Prediger, welche noch am Leben sind, haben entweder widerrufen und bleiben als reformfreundliche Katholiken in der Kirche, oder aber sie sind ins Ausland nach Bremen, Preußen u. s. w. der langen Verfolgung in der Heimat entflohen. Im Volke ist indessen der evangelische Geist nicht erstorben, und neue Führer stehen schon bereit sogleich der Verwaisten sich anzunehmen: die Täufer, die (nach S. ihr verbreitetster Name) „Bundesgenossen". In deren Händen liegt nun von 1531 an fast ausschließlich die Sache des Protestantismus in den nördlichen Provinzen. Sie und ihre zahlreichen Gemeinden, Fromme im Geiste Melchior Hoffmanns, leben ohne jede Verbindung mit der evangelischen Welt anderswo, in ihrer Bibel, ihrem des Heiles bedürftigen Gemüt und ihren — Phantasien. Als die Verfolgungen immer heftiger wüteten, bemächtigten sich Phantasten und selbstsüchtige Rädelsführer eines Bruchteils dieser eben durch die Verfolgungen zur Verzweiflung gebrachten stillen Kreise und veranlassen die Münsterischen u. s. w. Excesse, von welchen aber die große Mehrheit sich rein erhält, in der wehrlosen Duldsamkeit der Kinder Gottes verharrend. Erst um das Jahr 1563 (so nach S.; doch fehlte es schon früher nicht an Männern, in denen der Sakramentismus, jetzt nach Deutschland oder nach Genf hinblickend, fortlebt oder wieder erwacht) fängt ein streitbarer Protestantismus an den waffenlosen zu ersetzen und eröffnen die calvinischen Prediger, von der zur Verteidigung der Rechte und Freiheiten des Volkes wider die Spanier gerichteten nationalen Bewegung getragen und ungehemmt von dem in Uneinigkeit zerfallenden Anabaptismus, den Evangelischen eine neue Bahn. S.s Arbeit bleibt aber auf den ersten Zeitraum, d. h. die Zeit bis zum Jahre 1531 beschränkt. Auf diesen hat er denn all seine vertraute Kenntnis des damaligen Lebens und sein gründliches bibliographisches Wissen, seine musterhafte Gewissenhaftigkeit verwendet. Zwar holte er bei Behandlung dieses Stoffes nicht gerade weit aus, war aber dafür in der Detailzeichnung um so reicher und vollständiger.

Allgemeiner Betrachtungen und Urteile enthielt er sich; immer ließ er die Zeitgenossen reden, jeden Satz mit irgend einer Äußerung aus den betreffenden Jahren oder mit einer uns erhaltenen Thatsache belegend. Und wenn, was nicht selten der Fall war, der richtige Thatbestand in späteren Nachrichten getrübt erscheint, so ruhte er nicht eher als bis er klargestellt hatte, wodurch denn diese Irrtümer veranlaßt waren, bis so das Fortleben derselben unmöglich geworden war. Man kann es nur bedauern, daß er zu ängstlich gewesen ist sich an die Fortführung seiner Arbeit zu wagen.

Nach seiner Hauptarbeit hat Scheffer in den Studien en Bijdragen und in de Gids noch manches Kirchengeschichtliche geliefert. Es ist sehr zu beklagen, daß er nicht dazu gekommen, wie er beabsichtigt hat, die Frage nach den geschichtlichen Beziehungen zwischen den Waldensern und den Täufern gründlich zu behandeln. Auch ihn hatten Dr. Kellers Arbeiten und Schlüsse vor diese Frage gestellt: Arbeiten, die für eine so überaus umsichtige Natur wie S. war, zwar zu kühn waren, denen er aber nie seine Anerkennung, noch auch dem „Hans Denck" seine Bewunderung versagt hat.

In gewissem Sinne als Fortsetzung jener Forschungen S.s mögen aber einige seiner Studien gelten, welche er in großer Anzahl über Einzelheiten der speziellen Kirchengeschichte (namentlich der holländischen Mennoniten) geliefert hat. Mehr als einmal ver-

faßte er eine Übersicht dieser Geschichte: die mit Noten bereicherte holländische Übersetzung seiner Antrittsrede, den ausführliche Aufsatz in der Geschiedenis der christelijke Kerk in Nederland (Amsterdam 1869), den Artikel „Mennoniten“ in dieser RE². Ob diese Übersichten, wenn sie auch manches bisher fast Unbekannte zu Tage brachten, dennoch zu seinen besten Leistungen zu rechnen sind, bezweifle ich. Das Schema ist wohl zu viel dem äußeren, zu wenig dem inneren Entwickelungsgange entlehnt und letzterer selber allzuenge aufgefaßt. Dazu kommt, daß S. die Bedeutung des Mennonitentums fast ausnahmslos in den freisinnigen Strömungen (Hans de Ries, Galenus Abrahamsz) suchte, auch im 17. Jahrhundert. Die mehr rechtgläubige Richtung galt ihm meist als irgendwie eine Abart. — In den zahlreichen Abhandlungen aber, welche in den von ihm 1870 bis 1893 redigierten Doopsgezinde Bijdragen erschienen und welche die Früchte seiner unermüdlichen Detailforschungen enthielten, da offenbarten sich aufs glänzendste seine seltenen Forschergaben, sein bedeutender Scharfsinn, gepaart mit einem unermüdlichen Fleiß, der von der gründlichsten Durchsicht der nach Hunderten zählenden ebenso breiten wie verworrenen und meistens sehr unerquicklichen polemischen Litteratur der alten Mennoniten nicht zurückschreckte. Welche ebenso langwierigen als ermüdenden Vorstudien hat schon sein Artikel „Menno“ in dieser RE² gefordert, da ihm außer A. M. Cramers feinsinniger aber veralteter Biographie so wenig gründlich vorgearbeitetes Material zu Gebote stand. Auch nachher hat er diese Forschungen weiter geführt, und im ganzen 8 Abhandlungen über Verschiedenes aus Mennos Leben geliefert. Über den ältesten M. zugeschriebenen Traktat (wider Johann von Leiden), dessen Echtheit S. wiederholt gegen Dr. Sepp aufrecht erhielt, über M.s von S. erst ausfindig gemachtes Geburts- und Todesjahr, über den Anfang der Bannstreitigkeiten zu Mennos Zeit, über M.s Bibel, über seine Porträts u. s. w. finden sich in den Bijdragen wertvolle Untersuchungen S.s. Der Streit zwischen den Flämischen und Friesischen Mennoniten, welcher 1566 seinen Anfang nahm, eine ungemein verwickelte Geschichte, ist von S. zum erstenmal zu voller Klarheit gebracht. Daran reihen sich eine mennonitische Kirchenordnung von 1581, von S. aus einem Mskrpt. im Amsterdamer Archiv herausgegeben; ein unedierter Brief Mennos; eine kurze um 1617 verfaßte Chronik; eine Geschichte der Märtyrerbücher (leider unvollendet), der Kirchenlieder unter den Mennoniten, der Beziehungen zwischen den Mennoniten in Holland, besonders aber in Crefeld, und der ersten deutschen Auswanderung nach Pennsylvanien; „Mennistenstreken“, worin er nachweist wie der Ruf der Mennoniten in Holland vom 16. Jahrhundert an, als trieben sie die Vorsichtigkeit im Reden bis zur nur nicht formellen Unwahrheit, daher rührt, daß einige (aber auch nur einige) aus ihnen vor den Inquisitionsgerichten sich oder den ihrigen durch ausweichende Antworten das Leben zu erhalten suchten. Dann außerdem eine große Anzahl kleinerer Notizen aus dem Gebiete dieser Geschichte, in welcher wohl noch niemals einer bewandert gewesen ist wie er. Überdies erwarb er sich ein nicht geringes Verdienst um alle Forscher auf diesem Felde durch die Herausgabe des Inventaris der archiefstukken, berustende bij de Ver. Doopsgezinde gemeente te Amsterdam, 2 starke Bände. Dies Archiv sowie die Bibliothek derselben Gemeinde, zusammen die weitaus reichhaltigste Sammlung von Mennonitica, Anabaptistica und Verwandtem, welche überhaupt existiert, hat er mehr als 30 Jahre lang verwaltet und, vom Interesse der Vorsteher der Gemeinde unterstützt, die liebevollste Sorgfalt und Mühe auf deren Bereicherung verwandt. Er sorgte dafür, daß aus anderen Archiven Abschriften von Kriminal-Akten, Briefe u. s. w. dem Amsterdamer Archiv einverleibt wurden, schrieb für dasselbe eine Anzahl Aktenstücke ab, und hat sämtliche darin befindliche Papiere und Handschriften durchgelesen, so daß der Inventaris die Inhaltsangabe fast jedes Stückes bieten konnte.

Was von S.s Geschichte der niederländischen Reformation bis 1531, was von seinen Beiträgen zur Geschichte der Mennoniten gilt, daß er, welcher sich eben solche noch wenig durchforschte Gebiete wählte, wo Pionierarbeit zu verrichten war, daselbst durch neue und interessante Funde und Klarstellungen bis dahin dunkler Abschnitte unser Wissen bereichert hat; dasselbe gilt vom dritten Gebiete seiner Forschungen. Es umfaßte dies die Brownisten, die in Holland angesiedelten englischen Independenten, aus welchen die berühmten Pilgrimfathers hervorgingen. Zwar hatte die Liebe der Amerikaner zu den Begründern ihrer Nationalität und ihrer „Freiheit“, sowie die verdienstlichen „Revolutionskirchen“ Weingartens die Bedeutung dieser nach Holland emigrierten Gemeinden und des John Robinson, ihres Pastoren in Leiden, hervorgehoben, und Barclay hatte (Inner life a. s. f.) schon die Vermutung ausgesprochen, besonders in Amsterdam, bei den dort ansässigen Independenten sei der Schlüssel zur Aufhellung manches noch unaufgeklärten Dunkels in den eng-

lischen Dissenters der Revolutionszeit zu suchen: aber gerade über dasjenige, was in Amsterdam vor sich gegangen, war man trotz Hanbury und weniger anderer nur schlecht unterrichtet. Da hat S. in den Verslagen der Kon. Akademie 1881 die Geschichte dieser Brownisten, besonders derer in Amsterdam endgiltig geschrieben. Ihre sehr seltenen und meist in England zerstreuten Flug- und Streitschriften, seine Forschungen in den Archiven der reformierten und anderen Kirchengemeinden in Amsterdam, die ausgebreitete von ihm bewältigte Litteratur und seine große Kombinationsgabe hatten ihn dazu in stand gesetzt. Es macht diese Geschichte den Eindruck eines endlosen Wirrwarrs religiöser Privatmeinungen und der verschiedensten Ansichten über Einrichtung der rechten Gemeinde: jedoch ging erst aus demselben unter mancherlei Kämpfen und Spaltungen und dem Verkehr mit den holländischen Mennoniten einmal der Glaube an die völlige Trennung von Staat und Kirchen als von Gott geboten für England hervor, sodann 1640 oder 1641 die noch jetzt so kräftige Kirchengemeinschaft der Baptisten. Dies führte S. i. J. 1881 aus . . um einige Wochen nach Vollendung seiner Arbeit seine Resultate in der musterhaften Arbeit Dexters: Congregationalism as seen in its Literature bestätigt zu finden.

Die Brownisten führten S. auf die Geschichte der Untertauchungstaufe, welche er in einer Abhandlung in denselben Verslagen der Kon. Akademie 1882 behandelte. Den u. a. von Brenner, „Geschichtl. Darstellung“ 1818, gesammelten Zeugnissen über die noch im Mittelalter übliche Immersionstaufe fügte er neue hinzu. Besonders dem Reformationszeitalter widmete er seine Aufmerksamkeit und wies nach, wie z. B. erst um 1530 in Pommern und Dänemark diese Art zu taufen von der Besprengungstaufe verdrängt wurde, die Untertauchungstaufe Erwachsener aber späteren Ursprungs sei. Dieselbe datiert von den polnischen Unitariern, von diesen haben die Collegianten (Rijnsburgers) in Holland dieselbe entlehnt; von diesen hinwiederum gelangte dieselbe 1640 (1641) an eine der englischen taufgesinnten Gemeinden und verbreitete sich rasch unter denselben, welche von da an eine neue, von den Mennoniten gesonderte Konfession, eben die der Baptisten, bilden. Doch fehlt der Gedanke der Untertauchungstaufe schon früher unter den holländischen Mennoniten nicht gänzlich. — Was S. hier ans Licht brachte, hat nicht nur neben den Arbeiten Dexters u. a. die baptistische Legende von einer ununterbrochenen Succession ihrer Untertauchungstaufe seit den Aposteln in der Kirche und später in als ketzerisch verschrieenen Gemeinden gründlich zerstört (so daß seitdem die besten neueren baptistischen Autoren, Newman, Lehman u. s. w. dieselbe verwerfen), sondern auch den richtigen historischen Thatbestand aufs genaueste klargestellt.

Alle diese Forschungen brachten S. in lebhafte Korrespondenz und freundschaftliche Beziehungen mit Gelehrten aus den verschiedensten Ländern. Es seien nur Cornelius in München und Nippold, Evans und Dexter, Rauschenbusch und Pennypacker angeführt, mit welchen letzteren ihn die Unterstützung, welche er den Forschungen der Amerikaner über die Geschichte ihrer Väter (in Germantown u. s. w.) leistete, verband. Aber wie mancher wissenschaftlichen Arbeit in seiner Heimat und in anderen Ländern sind seine reichen Kenntnisse, ist seine selbst- und neidlose Bereitwilligkeit zu helfen zu Gute gekommen!

Zur vollen Würdigung der Bedeutung, welche S. besaß, ist aber noch eins zu erwähnen. War seit etwa 1660 Amsterdam die Metropole des Täufertums, — in einer begeisterten Rektoratsrede hat S. 1885 seine geliebte Stadt als die „Irenopolis“ und „Eleutheropolis“ des 17. Jahrh. gefeiert — so dürfte S. wohl als die auch im Auslande meist bekannte Persönlichkeit aus dieser Gemeinschaft gelten. Er war derjenige, an welchen man sich von allen Seiten wandte, sei es um geschichtliche oder sonstige Auskunft, oder auch wohl um Rat und Hilfe zu erlangen. In den niederländischen Gemeinden aber nahm er erst recht eine solche centrale Stellung ein. Bei dem völligen Independentismus dieser Gemeinden, den niemand stärker als S. jeder Abschwächung gegenüber immer befürwortet hat, ist ihre Lage dieselbe wie in allen Demokratien. Wo die geordneten Organe zur Machtausübung fehlen, regiert der Einfluß nicht offizieller aber dazu beanlagter und befähigter Persönlichkeiten. In den mennonitischen Kreisen konnte dieser Einfluß kaum in besseren Händen liegen als in denen S.s. Nicht nur durch seine Stellung als Lehrer sämtlicher mennonitischen Prediger oder als ständiger Sekretär der Algemeene doopsgezinde Sociëteit, sondern durch seine seltene Vertrautheit mit allen Angelegenheiten der Gemeinden, seine Leutseligkeit, sein offenes Ohr und Herz für aller, aller Anliegen, sein gänzliches Hintenansetzen eigener Wünsche und Sympathien und verständnisvolles Eingehen in die großen und die kleinsten Interessen der Gemeinschaft; sondern am meisten, weil ihn ebenso makellose Rechtschaffenheit wie unbedingte Zuverlässigkeit auszeichneten, hat er sich diese Stellung erworben und dieselbe ungestört sich erhalten. Einer von denen, welche ehrlichen

Sinnes und biederen Betragens sich doch äußerst selten geben lassen; bei denen alles so wohl erwogen und reiflich bedacht ist daß ihnen kaum je ein Wort entschlüpft, für welches sie nicht vollständig einstehen können. Ein Mann nicht von vielen Worten, umsichtig, bisweilen wohl allzu umsichtig, und welcher nicht so bald in sein Inneres blicken ließ; doch fühlte man ihm an, daß er mit ungetheiltem, vollem Herzen sich jeder Person und Sache widmete, mit der er zu thun hatte. Einer, auf welchen man rechnen konnte; dabei immer den ruhigen, wohlmeinenden, feinen Umgangston bewahrend, nie Streit herauslockend, nur anziehend wirkend. Bei dem allen war er begabt mit einem ungemeinen praktischen Organisationstalent; nie anders als gründlich, pünktlich, aller Oberflächlichkeit entschieden feind: so ist er Vertrauensmann geworden und geblieben, überall wo nur seine Mitarbeit in Anspruch genommen wurde; nicht am wenigsten selbstverständlich in den zahlreichen Instituten seiner Kirchengemeinschaft. Dreißig Jahre hat er in dieser die stärkste Einwirkung ausgeübt. Seinem Einflusse und seiner Anregung ist die Begründung mehr als einer neuen Gemeinde, der Bau neuer Bet- und Pfarrhäuser, besonders auch die bedeutende Aufbesserung der Predigergehälter zu verdanken. Auch den unbedingten Anschluß der mennonitischen Predigerausbildung an das theologische Studium auf den Landesuniversitäten verdankt man in erster Linie seiner Einsicht, seiner Befürwortung, seinem Einstehen für ungeschmälerte theologische Ausbildung der Pastoren.

Bei allen diesen kirchlichen Bemühungen zeigte S. sich aber stets erhaben über jeden Sektengeist, gleichwie alles Parteiwesen ihm völlig fremd war. Nie hat er versucht, weder für seine theologische Richtung noch im Interesse seiner Gemeinschaft auch nur den leisesten Druck auf andere zu üben. Vielmehr bethätigte er bei jeder Gelegenheit die skrupulöseste Ehrfurcht vor eines jeden Selbstständigkeit. „Freiwillig, nur freiwillig" sollte für jedermann die Losung sein im religiösen und sittlichen Leben. Gewähren lassen, nie erzwingen oder gebieten hat er gewollt. Ein irgendwie vorgeschriebenes, auf Grund sei es auch leisen Zwanges übernommenes Christentum galt ihm als etwas Unwahres, und Unwahrhaftigkeit als die größte Sünde. Es mag dies freilich mit seiner ruhigen Persönlichkeit zusammengehangen haben, welche mehr anzog als imponierte und der das begeisternde, entzündende Talent kaum verliehen war. Die Frage, zu welcher Konfession einer gehörte, oder welche theologischen Ansichten er bekannte, ob Protestant oder Jude oder Katholik, kümmerte ihn gar nicht, weder in seinen Sympathien noch in seinem Betragen oder Handeln andern gegenüber. Er hat seine Kirchengemeinschaft innig geliebt, ist aber nie der Gefahr verfallen, sich zu gebärden, als sei dieselbe christlicher oder als besitze sie im Gegensatz zu anderen Konfessionen „die Wahrheit" Er hielt auf ein Christentum, wobei zwar jeder im eigenen Kreise die meiste Befriedigung erhielt, welches aber in den Scheidewänden zwischen den verschiedenen Kirchen nichts religiöses spürt, dieselben meist kaum sieht, durch dieselben hindurch blickt und handelt. Und dessenungeachtet hat er, wenn einer, seine kirchlichen Sitten und Ordnungen hochgehalten. Unter allen anderen entdeckte und begrüßte er aber auch freudig seine Sinnesverwandten. Dies eben, meinte er, sei das echt Mennonitische, die Weitherzigkeit und Frömmigkeit Dencks und Galenus Abrahamszs. Dazu das andere: eine Gottesfurcht, rein und innig und kräftig genug um keiner Formulierungen, keiner Dogmatik zu bedürfen, kaum sie zu dulden. In allem vertrat er den liberalen, feingebildeten, vorsichtigen holländischen Mennoniten.

S. ist zeitlebens ein Vertreter der freisinnigen theologischen Richtung gewesen, früher der „Groninger Schule", in späteren Jahren der modernen Theologie. Stark biblisch gefärbt blieb seine Richtung immer, und besonderen Eifer anderen Schulen gegenüber entwickelte er nie, wie denn jeder Exklusivismus ihm gründlich zuwider war. Eins nur erregte noch stärker seinen Widerwillen: jede Art Frömmigkeit, welche es liebt, in äußeren Formen, lauten Reden, eiferndem Zeugnisablegen, Protestieren und Bekämpfung anderer sich zu ergießen. Gerade das Entgegengesetzte war es, was er wollte, und in seinem ganzen Leben bethätigte. Den Glauben, seine Überzeugungen und Gottesfurcht, meinte er, solle ein jeder in seinem Innern für sich tragen und behalten und pflegen; das bleibe sein Geheimnis und Gottes Geheimnis: weshalb dieselben äußern? Des Menschen Wandel aber, sein Thun und Lassen, das und das allein entzieht sich dem Blicke und deshalb auch dem Urteile anderer nicht. Danach bestimmen sich die Liebe und Hochschätzung, die wir dem Nächsten schuldig sind. S. hat weder geglaubt, daß anders als durch solides Wissen und tüchtige Arbeit eine wirkliche Überzeugung gewonnen werden könne, noch an einen anderen Weg zur höchsten Weisheit als den der Demut, der Wahrhaftigkeit und der Dienstfertigkeit zum Besten anderer.

So hat er sein ebenso für Viele segensreiches wie gesegnetes Leben verlebt, in glück-

lichen Familienverhältnissen; ein rüstiger Arbeiter, der sein wirksames Interesse für Gemeinden, Wissenschaft, Nation auch dann noch bewahrte, nachdem er dem niederländischen Gesetz gemäß im Alter von 70 Jahren seine Professur hatte niederlegen müssen. Er blieb in Amsterdam wohnen, und starb daselbst am 31. Dezember 1893, von Frau und Kindern und ehemaligen Schülern tief betrauert, wegen seiner gründlichen Wissenschaft und reichen Kenntnisse hochverehrt, unter den holländischen Mennoniten wie wohl kein anderer geliebt, außerhalb der eigenen Gemeinschaft und auch im Auslande mit Recht einer ihrer am meisten bekannten Namen. **S. Cramer.**

Hooper, John, gest. 1555. — Weber, Geschichte der akathol. Kirchen und Sekten in Großbritannien II, S. 106 ff. Dictionary of National Biography, 27. Bd 1891, S. 304 ff., wo weitere Litteraturangaben.

John Hooper (auch Hoper und Houper), der Anfänger der puritanischen Bewegung in England, ist gegen Ende des 15. Jahrhunderts in Somersetshire geboren, studierte eine Zeit lang in Oxford und nahm unter dem Einfluß der Schriften Zwinglis und Bullingers frühe die Grundsätze der Reformation an; umsonst suchte Gardiner ihn davon abwendig zu machen; wenn schon dadurch unter Heinrich VIII. seine Lage bedenklich wurde, wuchs die Gefahr, als die sechs Artikel erschienen, innerhalb deren Schranken der König die Reformation festzuhalten suchte. Es wurde ihm bereits als einem gefährlichen Empörer nachgespürt; aber er entkam 1539 verkleidet nach Frankreich, von da in die Schweiz. Hier trat er hauptsächlich mit dem Antistes Bullinger in freundschaftlichen Verkehr und widmete sich mit aller Kraft der Seele dem Studium der Theologie und der alten Sprachen, besonders der hebräischen. Im Mai 1549 kehrte er nach England zurück. Mit Bullinger blieb er in brieflicher Verbindung. Merkwürdig ist besonders der Brief, worin er ihm meldet, daß Cranmer und andere Bischöfe mit den helvetischen Kirchen in allen Dingen einverstanden seien. Er wurde nun Kaplan bei dem Protektor Somerset und gewann bald durch seine derbe Bekämpfung der katholischen Lehre großes Ansehen und in seinen Predigten gewaltigen Zulauf; nächst Latimer war er der beliebteste Prediger. Er bewirkte damals auch, daß Bonner seine Stelle verlor. Graf Warwick verschaffte ihm 1550 das Bistum Glocester. Vor der Konsekration erhob er Schwierigkeiten, worin sich seine Opposition gegen die Art der Durchführung der Reformation kund gab und welche beinahe die Konsekration hintertrieben hätten. Er weigerte sich nämlich, den bischöflichen Ornat anzuziehen, dem Metropoliten den vorgeschriebenen kanonischen Eid zu leisten und außer der heil. Schrift irgend eine kirchliche Autorität anzuerkennen. Cranmer suchte vergebens, ihm seine Skrupel zu nehmen. Warwick bat Cranmer um Nachgiebigkeit, allein dieser konnte nicht nachgeben, weil er sonst in wichtigen Dingen den römisch gesinnten Prälaten hätte Konzessionen machen müssen. Dennoch wollte er nicht sogleich Hoopers Konsekration aufgeben, er forderte das Gutachten Butzers, damals Professors in Cambridge, und Peter Martyrs, Professor in Oxford. Jener erklärte sich im allgemeinen gegen den bischöflichen Ornat als den Aberglauben befördernd, meinte aber, daß Hooper ihn nicht von sich weisen solle, da er gesetzlich eingeführt und den Reinen alles rein sei. In demselben Sinne sprach Martyr. Hooper aber ließ sich dadurch nicht umstimmen, rechtfertigte seinen Widerstand in einer eigenen Schrift, die er sein Glaubensbekenntnis nannte, und brachte durch eifriges Predigen gegen die Ordination und bischöfliche Kleidung unruhige Bewegungen unter dem Volke hervor. Nun übergab ihn der geheime Rat der Aufsicht Cranmers; als auch dies nichts fruchtete, wurde er gefänglich eingezogen. Im Gefängnis wurde sein Sinn erweicht, es kam durch gegenseitige Konzessionen ein Vergleich zu stande. Hooper leistete den etwas umgestalteten Eid, predigte vor dem König im bischöflichen Ornat, durfte aber fortan sich der Anlegung desselben enthalten, außer, wenn er vor dem Könige oder in seiner Kathedrale oder bei einer feierlichen Gelegenheit zu funktionieren hatte. So wurde er endlich 8. März 1551 konsekriert und erhielt bald durch die Vereinigung der beiden Bistümer von Glocester und Worcester einen Zuwachs an Geschäften, aber nicht an Gehalt. Seine Thätigkeit und Sorgfalt als Prediger, Seelsorger und Aufseher über die Schulen werden sehr gerühmt; nicht minder groß war seine Unerschrockenheit in Handhabung der Kirchenzucht, soweit diese bei der mangelhaften Einrichtung möglich war. Er erlitt einst thätliche Mißhandlung von der Hand eines Adeligen, den er wegen Ehebruchs vor sein geistliches Gericht geladen und dem er einen tüchtigen Verweis gegeben.

Hooper starb auf dem Scheiterhaufen, eines der vielen Opfer der katholischen Reaktion unter Maria Tudor, 1555. Seine wichtigsten Schriften sind Dict. of Nat. Biogr. a. a. O. S. 306 verzeichnet. **Herzog †.**

Hoornbeek, Johannes, gest. 1666. — Vita ab amico (Dav. Stuart, Prof. in Leiden) edita, Hoornbeeks Buch de conversione Indorum et Gentilium, Amsterdam 1669, vorgedruckt, excerpiert bei Bayle, dict. hist. Bd II; A. J. van der Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden, Haarlem 1852 ff. VIII, 2, p. 1230 ff., woselbst vollständige Bibliographie; Chr. Sepp, Hed godgeleerd onderwijs in Nederland, Leiden 1874.

Hoornbeek wurde am 4. November 1617 zu Haarlem geboren, als Sohn einer um des Glaubens willen aus Flandern ausgewanderten Familie. Er studierte zu Leiden und Utrecht, wurde 1639 Prediger einer Gemeinde unter dem Kreuz zu Mülheim a. Rh., 1644 Professor der Theologie zu Utrecht, 1645 zugleich Prediger daselbst. Hier wirkte er in Eintracht mit seinem Lehrer Voetius. Im Jahre 1654 an die Universität Leiden übergesiedelt, wurde er zum theologischen Hauptgegner seiner Kollegen Coccejus und Heidanus. Er starb bereits am 1. September 1666. Hoornbeek stellt den Typus eines orthodoxen niederländischen Theologen dar: mit ausgedehnter Gelehrsamkeit und scholastischer Methode verbindet er den lebhaftesten Eifer für die praxis pietatis im Leben des Christen und der Kirche. Die Weise dieses theologischen Betriebes erkennen wir aus seinen mehrfachen Aussprachen über die theologische Bildung (Oratio inaug. de studio SS. theologiae. Ultraj. 1644, auch Francof. ad Viadr. 1697, vgl. die praefatio der Institutiones): auf das Schriftstudium folgen die dogmatischen institutiones, dann die controversiae, endlich das practicum vitae et regiminis d. h. Ethik und Kirchenrecht. Der historisch sehr interessierte Hoornbeek fügte diesem Gebäude zuletzt noch das historicum äußerlich hinzu. Von diesen Fächern hat er mehrere in größeren Lehrbüchern behandelt. Seine Institutiones theologicae ex optimis auctoribus concinnatae (Ultraj. 1653, Lugd. Bat. 1658) sind eine historische Dogmatik, in welcher praeter ordinem et summaria dem Autor nichts angehört: er excerpiert zu jedem Satze außer den Reformatoren überwiegend die orthodoxen Niederländer Gomarus, Maccovius, Voetius u. a. Denn er glaubte im Gegensatze zu den Coccejanischen Neuerungen, omnia tam bene et copiose a prioribus dicta esse, ut raro a posterioribus melius, und scheute sich, von der doch mit der Bibel stimmenden kirchlichen Tradition abzuweichen (vgl. Bd IV, S. 189, 7). Im einzelnen ist Hoornbeek gegen die Coccejanische Auflösung des Sabbathgebotes aufgetreten (vgl. Bd IV, S. 192, 10): De observando a Christianis praecepto Decalogi quarto. Lugd. Bat. 1659 u. a. Schriften. Dabei gereicht es ihm zur Ehre, daß er über dem Streit die Pflicht des Friedens nicht vergessen hat. Sein Irenicum sive de studio pacis et concordiae liefert ein leuchtendes Beispiel christlichen Sinnes, indem es u. a. an den geläufigsten cartesianischen und coccejanischen Streitfragen zeigt, wie der theologische Dissens die innere Eintracht nicht aufheben muß. Diese Abhandlung erschien als Anhang der zweibändigen Theologia practica, Lugd. Bat. 1663 (auch Traj. 1689, Francof. 1698), welche dem gesamten Stoffe der christlichen Lehre die ethischen Beziehungen abgewinnt und den Lieblingssatz Hoornbeeks und der von ihm vertretenen Theologie (vgl. auch Bd I S. 449, 5) bewährt: theologia tota nisi practica est. Die meisten unter Hoornbeeks zahlreichen Schriften sind den Kontroversen im weitesten Sinne gewidmet, der Verteidigung des orthodox-reformierten Kirchenwesens. Berühmt wurde sein stattliches Kompendium: Summa controversiarum religionis; cum infidelibus (Gentilibus, Judaeis, Muhammedanis), haereticis (Papistis, Anabaptistis, Enthusiastis et Libertinis, Socinianis), schismaticis (Remonstrantibus, Lutheranis, Brouwnistis, Graecis), Traj. 1653. 1658. Colbergae 1676. Francof. 1697. Unter den Einzelarbeiten auf diesem Gebiete ragt wegen des noch heute brauchbaren historischen Materials der dreibändige Socinianismus confutatus hervor. Ultraj. 1650—64. Ein einseitiger Polemiker ist jedoch Hoornbeek nicht gewesen. Seine Dissertatio de consociatione evangelica Reformatorum et Augustanae confessionis, sive de colloquio Casselano (Amst. 1663) wurde von Abr. Calov mit einer heftigen *Δοκιμασία* spiritus syncretistici (Witteb. 1667) beantwortet.

E. F. Karl Müller.

Hophra, Apries s. Ägypten Bd I S. 215, 15 ff.

Hôpital, M. de L' s. L'Hôpital.

Hopkins, Samuel, gest. 1803, **Hopkinsianer**. — Autobiographie in der Gesamtausgabe seiner Werke. Lebensabriß von Prof. Park in Andover als Einleitung in die Gesamtausgabe der Werke H s, 1852. Memoir of the Life and Character of Rev. Samuel Hopkins, D. D. formerly pastor of the first Congregational Church in Newport, Rhode

Ilands. With an appendix. By John Ferguson, pastor of the East Church in Attleborough, Mass., Boston, W. Kimball 1830.

Samuel Hopkins wurde am Sonntag den 17 September 1721 in Waterbury, Conn., geboren. Sein Großvater war aus England eingewandert; unter den vier Söhnen seines Vaters Timothy war Samuel H. der zweitälteste. Weil er an einem Sonntag geboren war, bestimmte ihn sein Vater zum „Sabbath day man". Er hatte eine sonnige Jugend, war fleißig, gläubig, geachtet; bezüglich unsichtbarer Dinge war er völlig sorglos. Durch fleißiges Bibellesen wurde in dem Vierzehnjährigen der Drang zum Studium geweckt. Nachdem er eine Zeit lang von einem Prediger unterrichtet worden war, trat er im September 1737 ins Yale College ein, wo er den Eindruck eines sehr frommen Jünglings machte. Seine Frömmigkeit war aber nur eine äußere, er war in dem Irrtume befangen, als bestehe alle Religion in Moralität. Eine große religiöse Erweckung, welche sich sowohl in seiner Heimat als in Yale damals erhob, blieb nicht ohne Eindruck auf ihn, doch kam seine Bekehrung zu wahrer Herzensfrömmigkeit erst zu stande, als er sich im Hause Jonathan Edwards (s. d. A. Bd V S. 171) in Northhampton Studiums halber aufhielt, und zwar war es Frau Edwards, die besonderen Einfluß auf den jungen H. übte. Als er selbst bekehrt war, verlangte er Geistlicher zu werden. Am 29. April 1742 erhielt er die Approbation. Doch bekam er nicht sofort eine Gemeinde. Die erste an ihn ergehende Berufung lehnte er ab, weil der Beschluß nicht einstimmig war. Im Jahre 1743 wurde er in Great Barrington einstimmig gewählt. Dort verheiratete er sich 1748 mit Johanna Ingersol und kaufte sich ein Haus und ein Landgut. Unter großer Selbstverleugnung arbeitete er unter den religiös gleichgiltigen Bewohnern mit kleinem Gehalt fast 26 Jahre lang. Einige Jahre nach seinem Aufzug in Great Barrington erhielt er eine Berufung nach dem in der Nähe gelegenen Stockbridge. Diesem Rufe leistete er selbst nicht Folge, empfahl aber an seiner Stelle Jonathan Edwards und hatte die Freude, diesen seinen verehrten Lehrer und Freund sechs Jahre lang als nahen Nachbar zu haben. Als Edwards kurz nach seiner Entfernung von dort als Präsident des College of New Jersey in Princeton infolge der Blattern gestorben war, wurden die Manuskripte des Verewigten auf seinen bei Lebzeiten geäußerten Wunsch an H. übergeben, der auf Grund derselben eine Biographie Edwards verfaßte. Als er hörte, daß Jonathan Edwards der Jüngere in Gefahr stand, sich zu einem Gegner der Lehren seines Vaters zu entwickeln, berief er ihn zu sich, einen Winter bei ihm zuzubringen und die väterlichen Manuskripte durchzugehen. Am Ende des Winters war Jonathan Edwards der Jüngere für seines Vaters Lehren wiedergewonnen und wurde später einer der fähigsten Verteidiger derselben.

Die Thätigkeit H.s in Great Barrington kam im Jahre 1769 zu einem plötzlichen und ärgerlichen Abschlusse dadurch, daß eine Anzahl der Gemeindeglieder ihre Beiträge kündeten, und die Gemeinde infolge dessen außer Stande war, das Gehalt ferner zu bezahlen.

Anfang Juli 1769 ward H. zur Probepredigt nach Newport, R. J., berufen. Dort arbeitete er nahe an drei Vierteljahre, bis er endlich am 11. April 1770 zum Pastor erwählt wurde. Bedeutender Widerstand hatte sich gegen ihn erhoben; dreimalige Wahl mußte stattfinden, die letzte fiel nahezu einstimmig zu seinen Gunsten aus. Auch diese Gemeinde war klein, unter H.s treuer Arbeit kam sie empor. Er hielt außer den regelmäßigen Gottesdiensten noch besondere Versammlungen in seinem Hause ab, in welchen er Fragen stellte, den shorter catechism erklärte, die biblische Geschichte erzählte. Auch regte er die Gottesdienstbesucher an, Fragen bei ihm einzureichen betreffend Schriftstellen oder Lehren. Einer der fleißigsten Besucher dieser Versammlungen sagte: „H. war immer bereit, gerade solche Antworten zu geben, welche die Frucht langer und eingehender Überlegung zu sein schienen." Seine Gemeinde trug er treulich auf betendem Herzen, indem er zeitenweise jedes einzelne Glied vom ältesten bis zum jüngsten dem Herren befahl.

Einen großen Teil seiner Arbeitskraft hat H. der Befreiung der Negersklaven gewidmet. Als er noch in Great Barrington war, hielt er selbst einen Sklaven. Als er nach Newport kam, hatte er ihn aber schon verkauft. In dieser Stadt, als einem bedeutenden Hafenplatze, war der Sklavenhandel in hoher Blüte, und kaum eine Familie war ohne Sklave. Das Unrecht dieses Verhältnisses kam dem Dr. Hopkins erst dort in den Sinn. Er sah den Sklavenhandel und das Sklavenhalten als Amerikas Nationalsünden an, für welche auch nationale Buße gethan werden sollte. Als solche schien ihm dies am geeignetsten, daß befreite Negersklaven im Christentume unterwiesen und als Missionare in ihre afrikanische Heimat gesandt würden. Mit einer Predigt gegen das

Halten von Sklaven hatte er in seiner Gemeinde den merkwürdigen und ihm selbst unerwarteten Erfolg, daß die Leute sich wunderten, die Sache noch nicht in diesem Lichte betrachtet zu haben, und beschlossen, daß Sklavenhandel und Sklaverei als dem Evangelium widersprechend nicht mehr in der Gemeinde geduldet werden solle. Er ließ zwei öffentliche Aufrufe ergehen, um das amerikanische Volk zu veranlassen, zur Freikaufung und Ausbildung von Sklaven Geldmittel aufzubringen. Auch an den Kongreß der Vereinigten Staaten richtete er im Jahre der Unabhängigkeitserklärung eine Adresse, in welcher er an die Erklärung des Kongresses, daß alle Menschen frei und gleich geboren seien, erinnerte und es als daraus resultierende Pflicht der amerikanischen Staaten darstellte, die Sklaven zu befreien. Er gründete einen Missionsverein in Newport und bildete selbst mehrere fromme Afrikaner heran, damit sie als Missionare nach Afrika gehen sollten. Den Kaufpreis, den er für seinen früheren Sklaven erhalten hatte, reichte er als erste Gabe dar für diesen Zweck, wie er überhaupt äußerst freigebig beisteuerte.

Leider konnte er seine Pläne nicht in Erfüllung gehen sehen. Der Krieg zerstörte ihm alles. Die frommen Neger wurden aus ihren Studien gerissen, H. selbst mußte aus der Stadt fliehen, als diese im Jahre 1776 von den Engländern eingenommen und besetzt wurde. Drei Jahre lang lebte er nun in der Verbannung, armen Gemeinden an verschiedenen Plätzen das Evangelium predigend. Als er nach Freigabe der Stadt nach Newport zurückkehrte, fand er traurige Zustände vor. Die Kirche, die als Soldatenbaracke gedient hatte, war heruntergekommen, Kanzel und Bänke zerstört, die Glocke nach England weggeführt, die Gemeindeglieder aber waren zum Teil gestorben und verzogen, die noch vorhandenen so verarmt, daß sie nichts mehr für die Kirche beitragen konnten. Trotzdem, daß H. also keinen Gehalt erwarten konnte und obwohl er gerade in jener Zeit eine Berufung an eine blühende Gemeinde erhielt, blieb er in Newport und arbeitete bis an sein Lebensende an seiner Gemeinde, ohne jemals wieder regelmäßigen Gehalt zu beziehen, auf wöchentliche Liebesgaben und sonstige Geschenke angewiesen.

Im Jahre 1793 starb seine Gattin, 1794 ging er eine zweite Ehe ein mit Elisabeth West. Im Jahre 1799 traf ihn ein Schlaganfall, von dem er sich aber wieder erholte. Am 20. Dezember 1803 starb er nach schwerem Todeskampfe.

H. war außerordentlich thätig. Er studierte oft vierzehn bis sechzehn Stunden an einem Tage. Zahlreiche Schriften sind die Frucht seines Fleißes. Die wichtigsten sind:

„Memoir of President Edwards" 1759 oder 1760.

„An inquiry concerning the promises of the gospel; whether any of them are made to the exercises and doings of persons in an unregenerate state. Containing remarks on two sermons published by Dr. Mayhew of Boston. 1765. Mayhew hatte beweisen wollen, daß Verheißungen für die Gebete und Bemühungen der Unwiedergeborenen gegeben seien. H. will dagegen beweisen, daß der Sünder vor der Bekehrung mit keiner Gutesverheißung begnadigt werde, und daß er, anstatt ermahnt zu werden, Anstrengungen zu machen, zu lesen und um Buße zu beten, aufgefordert werden solle, Buße zu thun und die ersten Werke zu vollbringen.

„The true state and character of the unregenerate, stripped of all misrepresentations and disguise", 1769.

„An inquiry into the nature of true holiness, with an appendix." 1773. Gegen ein gegen Edwards gerichtetes Schriftchen.

„A dialogue concerning the slavery of the Africans, shewing it to be the duty and interest of the American States to emancipate all their African slaves." 1776. Dem Kontinentalkongreß gewidmet.

„An inquiry concerning the future state of those, who die in their sins." 1783.

Sein Hauptwerk, an welchem er zehn Jahre lang gearbeitet hat, ist: „System of doctrines contained in divine revelation, explained and defended, shewing their consistency and connection with each other." Anhang: „A treatise on the Millenium." 2 Bände, 1244 Seiten. Erste Auflage 1793, zweite Auflage 1811.

1795 und 1799 schrieb er seine Memoiren.

Eine Gesamtausgabe seiner Werke erschien 1852 in Boston mit einem Abriß seines Lebens von Professor Park in Andover.

Seine hauptsächlichsten Lehrsätze sind folgende:

1. Gott ist die wirkende Ursache aller Willensthätigkeit des menschlichen Herzens, sei diese gut oder übel.

2. Die Schuld der ersten Sünde Adams liegt auf Adam allein: sittliche Verderbnis

besteht ausschließlich in dem Widerwillen, den das menschliche Herz beweist gegen die Ausübung dessen, was es thatsächlich und völlig fähig wäre, zu vollbringen.

3. Alle Tugend oder wahrhafte Heiligkeit besteht in einem uneigennützigen Gutes-wollen (disinterested benevolence).

4. Alle Sünde besteht in Eigennutz (selfishness). Auch die Selbstliebe, welche den Menschen anleitet, die Sorge für das ewige Heil seiner Seele seine vornehmste Sorge ein zu lassen, wird als sündig verdammt.

5. Versöhnung und Erlösung sind grundsätzlich verschieden; die erstere öffnet die Pforte der Gnade, die letztere vermittelt (applies) Christi Heilswohlthaten den Einzelnen.

6. Wirksame Berufung besteht in einer von Gott in dem Herzen des Sünders gewirkten Willigkeit, sich retten zu lassen.

7. Obwohl Christi Gerechtigkeit der alleinige Grund der Rechtfertigung des Sünders ist, so wird doch diese Gerechtigkeit nicht übertragen (imputed).

8. Buße ist zeitlich früher als die Bethätigung des Glaubens an Christum.

„Hopkinsianer" heißen diejenigen, welche die theologischen Lehrmeinungen des Dr. H. annehmen. Sie bilden durchaus keine besondere Sekte, sondern sind zahlreich in allen calvinischen Kirchen Amerikas. Sie halten die meisten calvinischen Lehren in ihrer extremsten Form, verwerfen aber völlig alle Lehren von Zurechnung (imputation), sei es der Sünde Adams, sei es des Verdienstes Christi. **L. Brendel.**

Horae canonicae s. Bd III S. 393, 35, 51 ff.

Horbius, Johann Heinrich, gest. 1695. — Litteratur: Joh. Molleri Cimbria litterata II, S. 355—372; Max Göbel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche, Band 2, Koblenz 1852, S. 591—615; K. J. W. Wolters, Der Horbische Handel, in: Hamburg vor 200 Jahren, Hamburg 1892, S. 161 ff.; AdB 13. Bd, S. 120 ff; Joh. Geffcken, Johann Winckler und die hamburgische Kirche seiner Zeit, Hamburg 1861. Vgl. auch die Mitteilungen, welche Geffcken aus einer gleichzeitigen handschriftlichen Chronik in der Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte, Bd 3, S. 597 ff., hat abdrucken lassen. Hauptquelle für die Geschichte des Horbiusschen Streites in Hamburg sind die zahlreichen damals erschienenen Streitschriften, die aber natürlich sehr vorsichtig benutzt werden müssen; umfangreiche Sammlungen derselben befinden sich auf den öffentlichen Bibliotheken Hamburgs und auch vielfach in Privatbesitz daselbst. Die Schriften Horbius' werden außer bei Moller im Lexikon der hamb. Schriftsteller, Band III, S. 357 ff. aufgeführt. — Ueber die Konventikel, welche Lange und Zeller in Hamburg hielten, vgl. Erdm. Heinr. Graf Henckel, Die letzten Stunden einiger selig in dem Herrn verstorbenen Personen, Teil III (2. Aufl.), Halle 1726, S. 103 ff. — In Friedrich Jacobs Erzählungen 6. Bändchen, Leipzig 1828, S. 1—94, befindet sich unter dem Titel „Die Klugheit der Gerechten" eine novellenartige Erzählung, in welcher der Horbius-Mayersche Streit dargestellt wird.

Johann Heinrich Horb oder Horbe, gewöhnlich Horbius genannt, Schüler, Freund und Schwager Speners, wurde am 11. Juni 1645 zu Colmar im Elsaß geboren, wo sein Vater Arzt war, und schon in frühester Jugend zum geistlichen Stande bestimmt. Vom Jahre 1661 an studierte er zu Straßburg, wo Johann Konrad Dannhauer (gest. 1666, vgl. Bd IV, S. 460 ff.), Balthasar Bebel, der Historiker Johann Heinrich Boecler und insbesondere Spener seine Lehrer waren; hier wurde er im Jahre 1664 mit 19 Jahren Magister. Er besuchte dann noch die Universitäten Jena, Leipzig, wo er länger verweilte und Assessor der philosophischen Fakultät wurde, und zu kürzerem Aufenthalte auch Wittenberg, Helmstedt und Kiel, und begleitete darauf einige reiche junge Leute auf ihren Reisen nach Holland, England und Frankreich. Außer philologischen trieb er um diese Zeit besonders dogmenhistorische und patristische Studien, von welchen einige kleinere Schriften, die er veröffentlichte, Zeugnis ablegen. In Utrecht brachte er längere Zeit bei Johann Georg Graevius zu, der ihn besonders freundlich aufnahm. Viel Ungemach hatte er davon, daß er in Paris Hofmeister eines jungen Hamburgers Justus Theodor von Münchhausen wurde; dieser machte hernach, als er in ein liederliches Leben geraten war, Horbius aus Bosheit den Vorwurf, er habe für ihn eingenommene Gelder unterschlagen und verfolgte ihn mit Drohbriefen und Prozessen bis nach Windsheim und Hamburg. Die richterliche Untersuchung der Sache ergab, daß Horbius höchstens der Vorwurf treffe, sich nicht über die richtige Verwaltung der Gelder genügende Quittierung ausgebeten zu haben; seine späteren Gegner wußten aber diese Sache, auch als Horbius' Unschuld unzweifelhaft festgestellt war, noch in unerhörter Weise zur Untergrabung seines Rufes zu verwenden. (Das Nähere hierüber AdB a. a. O.). Im Juli 1671 ernannten ihn die Pfalzgrafen bei Rhein

von der veldenzischen und sponheimischen Linie erst zu ihrem Hofprediger in Bischweiler und dann nach wenigen Monaten noch in demselben Jahre zum Inspektor und Pfarrer zu Trarbach an der Mosel. In diesem Jahre heiratete H. Speners Schwester Sophia Cäcilia, die ihn als Witwe 32 Jahre überlebte und 4 Söhne hinterließ. In Trarbach wirkte er als Seelsorger mit ungemeinem Eifer, geriet aber dadurch, daß er in Spenerscher Weise Privatandachten in seinem Hause veranstaltete und Speners pia desideria verteidigte (vgl. die Ausgabe der pia desideria, Frankfurt 1676, S. 163 ff.), mit seinem Kollegen Arnoldi in Streit; er ward wegen falscher Lehre verklagt, am 1. Februar 1678 vom Amte suspendiert und zog dann, obschon die Grafen ihn halten wollten, vor, weiteren Streitigkeiten dadurch aus dem Wege zu gehen, daß er einem Rufe als Superintendent und Pastor nach Windsheim in Franken im Januar 1679 folgte. Doch auch hier sollte er nicht lange Ruhe haben; Arnoldi bewirkte, daß auch seine Windsheimer Kollegen gegen ihn als einen Irrlehrer auftraten und das Volk so wider ihn erregten, daß die Obrigkeit ihm Ruhe verschaffen mußte. Zugleich wurde er im Jahre 1679 von dem Prediger zu Nordhausen Georg Konrad Dilfeld in der „Theosophia Horbio-Speneriana oder sonderbare Gottesgelehrtheit Herrn Henrici Horbs und seines Schwagers Herrn Philippi Jacobi Speners", Straßburg 1679, 4°, angegriffen, welcher Schrift Spener zu seiner und Horbius' Verteidigung seine „allgemeine Gottesgelehrtheit aller glaubigen Christen und rechtschaffenen Theologen", Frankfurt 1680, 12°, und öfter gedruckt, entgegensetzte. H. hat darauf noch vier Jahre ungestört in Segen zu Windsheim gewirkt. Auf Empfehlung des Pastor Johann Winckler, der damals selbst erst seit wenigen Wochen in Hamburg war, wurde er am 29. Dezember 1684 zum Pastor (jetzt Hauptpastor genannt) an der St. Nikolaikirche zu Hamburg erwählt. Das Ministerium (d. h. die Stadtgeistlichkeit) in Hamburg hatte vor der Wahl Bedenken gegen ihn gehabt und sich ein Gutachten über seine Lehre von der theologischen Fakultät in Straßburg erbeten; obschon die Antwort nicht ganz günstig für Horbius lautete, ward er dann doch durch Wincklers Einfluß von den Kirchenvorstehern einstimmig erwählt. Nach einigem Bedenken nahm H. die Wahl an, hielt am 15. Februar 1685 seine Abschiedspredigt in Windsheim und trat am 8. April 1685 sein neues Amt an. Ein Jahr nach ihm kam Johann Friedrich Mayer als Pastor zu St. Jakobi nach Hamburg, der Mann, der unter allen seinen Hamburger Kollegen ihm hernach am schärfsten entgegentrat. Horbius fand in Hamburg bald eine ausgedehnte und erfolgreiche Thätigkeit; aber er hatte auch von Anfang an viele Widersacher. Unter den fünf Hauptpastoren waren Samuel Schultz (gest. 1699) und der genannte Mayer entschiedene Gegner des Pietismus; die beiden übrigen, Johann Winckler zu St. Michaelis (gest. 1705) und Abraham Hinckelmann zu St. Katharinen (gest. 1695), standen auf Horbius' Seite; Schultz und Mayer hatten im Ministerium die Majorität; in den Gemeinden stand man im großen und ganzen zu seinem Hauptpastor. Der erste größere kirchliche Streit, den Horbius in Hamburg erlebte, war der über die Zulässigkeit des Schauspiels; in diesem stand Schultz noch auf Horbius' und Wincklers Seite; Horbius selbst ist bei ihm noch weniger beteiligt. Als Schultz aber am 28. Oktober 1688 Senior geworden war, erhob er bei allen Gelegenheiten Klagen über die Schwärmer und Quäker, mit welchen Ausdrücken er die Freunde Speners, vor allen seine Kollegen Winckler und Horbius und die sich zu ihnen hielten, meinte. Daß namentlich in Laienkreisen allerlei Ungehörigkeiten vorgekommen sein mögen, Auswüchse der pietistischen Bewegung, welche damals sich immer weiter ausbreitete, kann nicht geleugnet werden; andererseits waren die Untersuchungen, die darüber angestellt wurden, wenig geeignet, etwaige Verirrungen zu beseitigen, sondern gossen nur Öl ins Feuer. Besonderen Anstoß erregten die Konventikel, die ein Kandidat Nikolaus Lange (vgl. AdB, 17. Bd, S. 648 ff.), dem auf Hinckelmanns Vorschlag die Montagspredigten in der St. Nikolaikirche übergeben waren, leitete; mit Lange verband sich Eberhard Zeller, der früher Prediger im Württembergischen gewesen war und damals ohne Amt in Hamburg lebte; in diesem Kreise las man Böhmes Schriften mit Vorliebe und geriet in eine mehr oder weniger kirchenfeindliche Stellung. Obschon sich nun Horbius, Winckler und Hinckelmann entschieden von Lange und seinem Treiben losgesagt hatten, so wurde es ihnen von ihren Gegnern doch zur Last gelegt und diejenigen Privatandachten, welche sie hielten, wurden von Schultz und seinen Freunden geradeso beurteilt, wie die der Separatisten. So war es denn auch gegen sie gerichtet, als der Senior Schultz (nicht Mayer, wie meistens erzählt wird) am 14. März 1690 von seinen sämtlichen Kollegen im Ministerio die Unterschrift eines Reverses forderte, durch den sie sich verpflichten sollten, alle „Pseudophilosophos, antiscripturarios, laxiores Theologos und andere Fanaticos, namentlich Jakob Böhmen, auch Chiliasmum tam

subtiliorem quam crassiorem zu verwerfen; ihre Anhänger für keine Brüder zu erkennen, sie nicht entschuldigen zu wollen" u. s. f. Zu dem Streit, der hierüber ausbrach und nur durch Vermittelung des Senates mit einem halben Frieden endete, kam nun aber bald ein noch viel heftigerer. Horbius verteilte am Silvesterabend des Jahres 1692 unter die Kinder und Dienstboten, die ihm, der in Hamburg bestehenden Sitte gemäß, Neujahrsgeschenke brachten, ein kleines Büchlein: „Die Klugheit der Gerechten, die Kinder nach den wahren Gründen des Christentums von der Welt zu dem Herrn zu erziehen", 5 Seiten Vorrede und 89 Seiten Text in 12' (nach dem Abdrucke Hamburg 1693, der aber vielleicht ein zweiter, nicht der von Horbius verteilte ist). Dieser kleine Traktat war zuerst französisch erschienen; Horbius kannte den Verfasser nicht; ihm war die deutsche Übersetzung desselben aus Stade übersandt, und er hatte sie mit der von ihm verfaßten, aber nicht unterzeichneten Vorrede drucken lassen. Der Verfasser dieser Schrift war der französische Mystiker Peter Poiret, gest. 1719, ein Anhänger der Antoinette Bourignon, (nicht der Jesuit Poiret). Horbius hatte sich durch den Ernst dieses Büchleins veranlaßt gesehen, es zu verbreiten, da er mit dem Verfasser die Mängel der damaligen Erziehung beklagte, und hatte dabei die bedenklichen Überschwenglichkeiten mancher Ausdrücke und Ansichten übersehen; er hat später selbst die Herausgabe bereut. Aber daß sich nun ein solcher Sturm wider ihn erhob, wie namentlich Mayer ihn in Bewegung setzte, durch den die ganze Stadt in Aufruhr geriet, das hatte er nicht verdient. Die Einzelheiten dieses Streites zu erzählen, würde hier zu weit führen; wir müssen für sie auf die oben erwähnten Schriften, namentlich auf Geffckens Winckler, verweisen. Die Erbitterung, mit welcher der Streit auch auf der Kanzel und in etwa zweihundert kleineren und größeren Schriften geführt wurde, — mitunter erschien Tag für Tag eine neue Streitschrift, — erklärt sich vor allem aus dem Charakter Mayers, der sich so ziemlich jedes Mittel erlaubte und in dem Kampfe gegen Horbius seinem Haß gegen Spener vollen Lauf ließ; vgl. auch den Artikel Johann Friedrich Mayer. Für Horbius, der in seiner ängstlichen Weise Mayer nicht gewachsen war und sich auch mehrfach unvorsichtig benahm, endete der Streit damit, daß in einer höchst tumultarischen Versammlung der Bürgerschaft am 24. November 1693, in welcher namentlich Mayers Anhänger unter den Handwerkern ihren Willen durchsetzten, beschlossen ward, daß er removiert werden und die Stadt und ihr Gebiet meiden solle. Horbius zog sich nach Schleems, einer holsteinischen Ortschaft im Kirchspiele Steinbeck, nicht ganz zwei Stunden östlich von Hamburg, zurück. Im Januar 1694 ward auch seine Frau gezwungen, das Pastorat zu verlassen. Obwohl nun das Kirchenkollegium zu St. Nikolai seine Absetzung nicht anerkannte und der Senat ihm durch Deputierte sein Mißfallen über das Geschehene zu erkennen gab, gelang es doch nicht, ihn wieder in sein Amt zurückzuführen. Ihm wurden aus allen Ständen vielerlei Beweise der Teilnahme; von auswärtigen Freunden erhielt er zahlreiche Briefe; auch Berufungen in andere Ämter wurden ihm zu teil, die er jedoch nicht annahm. Er starb am 26. Januar 1695 und ist in der Steinbecker Kirche begraben. **Carl Bertheau.**

Horche, Heinrich, gest. 1729. — M. Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche, 2. u. 3. Bd, Koblenz 1852, 1860; Fr. W. Barthold, Die Erweckten im protestantischen Deutschland während des Ausgangs des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts; besonders die frommen Grafenhöfe: Raumers hist. Taschenbuch, N. F., 3. Jahrg., 1852, 1. Abth. S. 96 f. 150 f.; H. Hochhuth, Heinrich Horche und die philadelphischen Gemeinden in Hessen, Gütersloh 1876.

Heinrich Horche wurde am 12. Dezember 1652 zu Eschwege an der Werra geboren, in der Schule daselbst vorbereitet, und bezog, in der Absicht, Mathematik und Philosophie zu studieren, in seinem 18. Jahre die Universität Marburg. Aber angeregt durch Theodor Untereyk in Cassel und ergriffen durch die von Spener ausgegangene Bewegung, wandte sich Horche dem theologischen Studium zu, folgte 1671 dem nach Bremen berufenen Untereyk (gest. 1693), von wo er 1674 als begeisterter Anhänger der Cartesianischen Philosophie nach Marburg zurückkehrte und hier dem Studium der Medizin und Naturlehre, freilich nur auf kurze Zeit, sich zuwandte. Zwei Jahre war er dann der Begleiter eines jungen Grafen, verweilte mit demselben in Danzig, Frankfurt a. O. und Leyden und begab sich von da zur Erholung aus schwerer Krankheit nach der Heimat, wo er mit Gleichgesinnten Andachtsübungen hielt und dadurch den Grund zu den in Hessen auftretenden philadelphischen Gemeinden legte.

In Heidelberg 1683 Diakonus geworden, wurde er als Chiliast verdächtigt. In Kreuznach 1685 zum Hofprediger ernannt, richtete er nach Speners Vorgange Bibel-

übungen ein und empfing bei der dritten Säkularfeier der Universität Heidelberg die theologische Doktorwürde (25. Nov. 1686). Nach dieser Stadt kehrte er 1687 als dritter Prediger an die Kirche zum hl. Geist zurück. Den Verwickelungen, in welche er hier mit den Jesuiten wegen der 80. Frage des Heidelberger Katechismus geriet, entzog ihn die Berufung an die deutsch-reformierte Gemeinde zu Frankfurt a. M. 1690 wurde er Pfarrer und Professor zu Herborn. Die Bibelübungen sollten ihm Mittel und Wege abgeben für Ausführung seiner reformatorischen Ideen, nämlich apostolische Lehre und apostolisches Leben in der Form der apostolischen Kirche einzuführen. Er trat in den Umgang mit den Separatisten und namentlich mit dem wegen seiner unsinnigen Schwärmerei gefangen gesetzten Klopfer, rühmte sich allerlei Gesichter und göttlicher Visionen, nannte die Schulen Satansschulen, die Kirchen Babel und Lehrer und Prediger antichristische Diener, verwarf den Besuch der Kirchen und des Abendmahls, bestand bei der Taufe auf Eintauchen der Kinder und räumte jedermann das Recht ein, im öffentlichen Gottesdienst zu reden. Da Horche auch für wiederholte Ermahnungen unzugänglich war, auch die Rechtgläubigkeit der Schule zu Herborn angezweifelt wurde, so wurde er aus seinem Amt am 15. Februar 1698 entlassen.

Seine Absetzung war das Signal zum offenen Ausbruch des Separatismus in Hessen und Nassau. Zunächst trat Horche in einen weitläufigen polemischen Schriftwechsel mit seinem früheren Kollegen Hildebrand, welcher in erbitterte persönliche Invektiven ausartete und richtete Privatversammlungen ein, zu welchen sich die Separatisten und Chiliasten von weit und breit einfanden, unter anderen der aus Bern vertriebene schweizerische Spitalprediger Samuel König mit seinem Anhange. Die nächsten zehn Jahre führte Horche ein unstätes und schwärmerisches Leben, zog lehrend und predigend umher, um den Grundsätzen seiner gereinigten Reformation Eingang zu schaffen. Die Verhandlungen der theologischen Fakultät zu Marburg mit Horche vom 27. August bis 5. September 1699 waren erfolglos, er kehrte nach Herborn zurück und hielt auf dem Rathause daselbst mit Reitz und König an öffentlichen Markttagen Versammlungen. Wegen offenen Widerstandes gegen die obrigkeitlichen Gebote aus Nassau verwiesen, begab er sich nach Hessen zurück, wurde aber in Marburg gefangen gesetzt (12. Nov. 1699), wo er in heftigen, religiösen, auf Mordversuche ausgehenden Wahnsinn verfiel und Gegenstand des allgemeinen Mitleids und der öffentlichen Fürbitte wurde. Auf das Versprechen hin, sich ruhig zu verhalten, wurde er in seine Heimat entlassen, aber sein öffentliches Ärgernis erregendes Verhalten, machte ein erneutes Einschreiten notwendig, sodaß er nach Kassel abgeführt und daselbst gefangen gehalten werden mußte. — Im Jahre 1701 durfte er nach Eschwege zurückkehren und versuchte die philadelphische Gesellschaftsform nun praktisch auszuführen. Da aber die Glieder der Gemeinde, namentlich die berüchtigte Eva von Buttlar mit ihrem Anhange, das Land räumen mußten, begab sich Horche zu Reitz nach Wesel, von da nach Holland und England, um nach Pennsylvanien überzusiedeln. Als ihm indes seine Frau nicht folgen wollte, kehrte er in die Heimat zurück. Noch einmal fiel er in solche Paroxismen, daß er in einer Irrenanstalt untergebracht werden mußte. Seit 1703 besserte sich jedoch wieder sein geistiger Zustand, wie eine 1705 verfaßte, dem Landesherrn vorgelegte Schrift beweist, welche ihm einen Jahresgehalt eintrug. Von 1708 an hat er, abgesehen von einem kurzen Aufenthalt in Marburg, bis zu seinem am 5. August 1729 erfolgten Tode in Kirchhain gewohnt. Außer der philadelphischen Gemeinde in Eschwege verdanken die Gemeinden zu Wannfried, Allendorf an der Werra, die Gemeinde der Frau Gebhard in der oberen Werragegend dem Separatismus und Chiliasmus Horches, welcher mit der Jeane Leade (s. d. A.) in Verbindung stand, ihr Dasein.

Horche blieb auch in seinen späteren Lebensjahren seinen Grundansichten von dem Verderben der Kirche und der Notwendigkeit ihrer Reformation treu. Eine Vorliebe zu allegorischen und typischen Erklärungen und eine vorwiegende Neigung zum Separatismus leuchtet auch aus seinen späteren Schriften — er hat deren überhaupt 63 verfaßt — hervor.

(H. Hochhuth †) Carl Mirbt.

Horeb s. Sinai.

Horiter s. Edom Bd V S. 164,53 ff.

Hormisdas, Papst 514—523. Vgl. die Briefe und Gutachten des Papstes bei A. Thiel, Epistulae Roman. Pontif. genuinae I, Brunsb. 1868, 739–1006; Liber Pontificalis, ed. Th. Mommsen I, Berol. 1898, 126–132; Ph. Jaffé, Regesta Pont. Roman. I²,

Lips. 1885, 101—109; C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte, 2², Freib. 1875, pass.; J. Langen, Geschichte der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, 250—299; G. Schnürer, Die polit. Stellung des Papsttums z. Z. Theoderichs d. Gr., in HJ 10, 1889, 258—301; G. Pfeilschifter, Der Ostgotenkönig Theoderich d. Gr. u. die katholische Kirche, Münster 1896, 138—154.

Hormisdas stammte aus einer angesehenen kampanischen Familie (Lib. Pont. 126, 1). Unter Symmachus (s. d. A.) hatte er das Amt eines Diakonen bekleidet und war bei der Synodus palmaris von 502 (nicht 501) als Notar thätig gewesen. Am 20. Juli 514, dem Tage nach der Beerdigung des Symmachus, hat er den Stuhl Petri bestiegen und sich sofort angelegen sein lassen, die letzten Reste des durch das laurentianische Schisma in der römischen Kirche hervorgerufenen Zwiespaltes zu beseitigen. Der oströmische Kaiser Anastasius (491—518) zeigte sich bereit, jenes Schisma zwischen der griechischen und römischen Kirche, welches durch das über Acacius, den Patriarchen von Konstantinopel, auf einer römischen Synode im Jahre 484 wegen Begünstigung des Monophysitismus verhängte Anathema entstanden war (s. d. A. Felix III. Bd VI, 26, 42), zu beendigen, und lud den Hormisdas im Jahre 515 ein, an einem nach Heraclea behufs Beilegung des Streites zu berufenden Konzil teilzunehmen (Ep. 1 Th. 741). Als Bedingung seiner Beteiligung forderte der Papst unter anderem die ausdrückliche Anerkennung des über Acacius ausgesprochenen Verdammungsurteils (Ep. 8 Th. 755). Da aber dieses Zugeständnis vom Kaiser verweigert wurde und alle weiteren Unterhandlungen resultatlos blieben, ging das vom Papste nicht beschickte Konzil unverrichteter Sache auseinander. Die völlige Aufhebung der Kirchenspaltung glückte jedoch Justin I., der seit 518 das Ostreich beherrschte. Er und sein Patriarch Johann II. von Konstantinopel wandten sich mit demütigen Gesuchen um Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft nach Altrom, worauf der Papst die Unterzeichnung eines von ihm abgefaßten Glaubensbekenntnisses, das die ausdrückliche Verdammung des Acacius enthielt, forderte (Ep. 50. 52 Th. 840. 845). Nachdem der Patriarch im März 519 diesem Begehren Folge geleistet hatte (Ep. 61 Th. 852), war die Union der griechischen mit der römischen Kirche bis auf Antiochien und Alexandrien vollzogen. In dem theopaschitischen Streit, der sich um den Beisatz im Trisagion: „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt", drehte, bewies Hormisdas dem Kaiser gegenüber, der diese Formel kirchlich rezipiert zu sehen wünschte (Ep. 129 Th. 941), Achtung gebietende Entschiedenheit, indem er die Formel für völlig unnütz, ja — weil die Monophysiten sich ihrer mit Vorliebe bedienten — für gefährlich erklärte (Ep. 137 Th. 959). Ein in der Papstgeschichte seltenes Beispiel religiöser Toleranz gab Hormisdas, als sich der nordafrikanische Bischof Possessor im Namen Vieler an ihn mit der Frage wandte, wie die römische Kirche über die Schriften des Semipelagianers Faustus von Rhegium urteile. Auf diese Anfrage antwortete er, daß aus den Büchern des Faustus das Gute zu nehmen, daß der Kirche Widersprechende zu verwerfen sei, denn, so fährt er fort, „nec tamen improbatur diligentia per multa discurrens, sed animus a veritate declinans. Nec vitio dari potest nosse, quod fugias; atque ideo non legentes incongrua in culpam veniunt, sed sequentes. Quod si ita non esset, nunquam doctor ille gentium acquievisset nuntiare fidelibus: Omnia autem probate quod bonum est tenete" (Ep. 124 Th. 926 vgl. 929 Z. 20—26). Im Auftrage des Papstes fertigte Dionysius Exiguus (s. d. A. Bd IV, 697, 5) eine Übersetzung der griechischen apostolischen Kanones (Ep. 148 Th. 986). Im Jahre 520 erneuerte H. das sog. Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis (s. d. A. Gelasius Bd VI, 475, 15) und bereicherte es durch Zusätze (Ep. 175 Th. 931—938). Am 6. August 523 wurde der Papst in der Basilika des Petrus beigesetzt.

(**R. Zoepffel** †) **G. Krüger.**

Hornejus, Konrad, Philosoph und protestantischer Theologe, gest. 1649. — Quellen und Litteratur: Ueber H.s Werke siehe unten; viele Briefe von seiner Hand an G. Calixt u. a. befinden sich auf den Bibliotheken zu Göttingen und Wolfenbüttel. Dazu kommen die lateinischen u. deutschen Gedächtnisreden seiner Freunde und Schüler Fabricius, Schrader, Cellarius, Scheurl, Helmstädt 1649; vgl. Witte, Memoria Theologorum Saec. XVII, S. 728 ff.; bearbeitet ist das Leben H.s von E. Henke in Ersch und Gruber, Allg. Encykl. Sect. II. Bd 11, von demselben auch in Werke G. Calixt und seine Zeit 1853—60, und von Wagenmann in dem Art. H. in AdB Bd 13, 148 f.; vgl. G. Frank, Gesch. der prot. Theol., 2. Teil, 1862, S. 6 ff.

Konrad Hornejus war am 25. November 1590 zu Braunschweig geboren als der Sohn eines Landpredigers zu Ölper in der nächsten Umgegend der Stadt. Schon auf der

Katharinenschule in Braunschweig erhielt er eine so ausgezeichnete Schulbildung, daß seine Fertigkeit, lateinisch und griechisch in Prosa und in Versen zu schreiben, Männern wie J. Gruter in Heidelberg u. a. bekannt wurde. Auch in Helmstedt, wohin er 1608 abging, war er dadurch den dortigen Humanisten im voraus empfohlen; er wurde bald ein Lieblingsschüler des berühmten Humanisten Caselius (s. d. A. Bd III S. 735), Haus- und Tischgenosse und Vorleser desselben; die diesem befreundeten Kollegen, der Aristoteliker Cornelius Martini, Nik. Gran u. a., wurden mehr noch als die Theologen der Universität seine Lehrer, und andere ausgezeichnete Schüler von Caselius und Martini, wie Georg Calixtus, Barthold Neuhaus u. a. schon damals seine Freunde. Nach Caselius Tode, 1613, nachdem er sich 1612 habilitiert hatte, wurde er noch acht Jahre lang Haus- und Tischgenosse seines unverheirateten Lehrers Martini, welcher sich auch als Lehrer durch ihn vertreten ließ, wurde neben ihm 1619 Professor der Logik und Ethik, und nach Martinis Tode († 17. Dezember 1621) dessen eigentlicher Nachfolger, wie sehr auch die Häupter der antihumanistischen und antimelanchthonischen Partei, der Schwabe Basilius Sattler im wolfenbüttelschen Konsistorium und sein Nepot Strube in Helmstedt, dies zu hintertreiben gesucht hatten. Sie konnten nachher auch nicht verhindern, daß er nach dem Abgange eines der Ihrigen, Michael Walthers, 1628 aus der philosophischen Fakultät in die theologische versetzt und Walther zum Nachfolger und seinem Gesinnungsgenossen Calixtus zum Spezialkollegen gegeben wurde. In diesem Amte blieb er bis an seinen Tod 1649.

Noch mehr als Calixtus war also auch Hornejus erst nach langen Lehrjahren philologischer und philosophischer Studien und selbst nach vieljähriger Führung eines Lehramtes, worin ihm die Interpretation des Aristoteles sowie der Vortrag der Logik, Ethik und Metaphysik oblag, zur Theologie übergegangen; in lingua Graeca prae Horneio puer est, sagt B. Neuhaus einmal in einer Streitschrift (Irnerius p. 51) selbst von Calixtus; Hornejus' philosophische Lehrbücher wurden auch auf anderen Universitäten viel gebraucht, so daß das compendium dialecticae succinctum (zuerst Helmstedt 1623) bis 1666 in zwölf Auflagen erschien, die disputationes ethicae depromptae ex ethica Arist. ad Nicom., zuerst 1618, bis 1666 in sieben Auflagen, dazu viele andere Schriften: compendium naturalis philosophiae 1618 u. ff., disquisitiones metaphysicae s. de prima philosophia 1622, institt. logicae 1623 u. ff., philosophiae moralis 1624 ff.; exercitationes und disputationes logicae 1621 u. ff., processus disputandi u. s. f. Nach solchen Anstrengungen bildendster Selbstthätigkeit war er denn auch, wie Calixtus, geschützt vor der schwachen Seite seines Zeitalters, vor der Roheit und Erstorbenheit, womit man vieler Orten zu sehr für vorgeschriebene Tradition sophistisch zu streiten bemüht war und in dogmatischer Befangenheit dem wissenschaftlichen Streben ungehörige Fesseln anlegte. Freilich war ihm auch wie Calixt der Widerstand des großen Haufens und das Los der Gemeinschaftslosigkeit in einer solchen Zeit im voraus gewiß, und dieses zu ertragen, ward ihm bei seiner Milde und Liebebedürftigkeit noch schwerer als jenem. So waren es denn auch fast immer dieselbigen Streitigkeiten, in welche von Anfang her der eine wie der andere hineingezogen wurde. Schon der Widerstand gegen die Anwendung der Lehre und Methode des Ramus in der Philosophie, Pädagogik und Theologie erschien beiden gerade in den ersten Jahren ihres Wirkens umsomehr als eine heilige Pflicht, je fester sie überzeugt waren, daß die von dort ausgehende Abmahnung von angestrengtem Studium der Alten, insbesondere des Aristoteles und einer auf ihn gegründeten Philosophie, nichts als Wirkung und Rechtfertigung einer Unwissenheit und Arbeitsscheu sei, für welche die Unchristlichkeit dieser Heiden nur als Vorwand diente. Und ähnlich, wie Hornejus hier in der Philosophie die Superiorität des großen Altertums der Oberflächlichkeit und dem Unverstand der Neueren entgegensetzte, so auch in der Theologie die Einfachheit und Größe der alten Kirche der Kleinlichkeit der Streitfragen und Distinktionen der Theologie seiner Zeit, von welcher er auch nicht genug Früchte christlicher Frömmigkeit im Leben ausgehen sah. „Utrique malo", so faßt sein Schüler Schrader in der Gedächtnisrede die Aufgabe seines Lebens zusammen, „mascule se opposuit, impietati et inscitiae ad extremum usque vitae spiritum aeque infestus"; Witten, Mem. theol., S. XVII, p. 737 So galt aber auch ihm der Angriff mit, welchen der hannöversche Pastor Statius Büscher gegen die Theologen der braunschweigischen Gesamtuniversität richtete („Wider den Greuel der Verwüstung an der Julиusuniversität"), und auch von anderer Seite her schonte man ihn nicht, wenn man sich gegen Calixt wandte. Daher hielt auch er sich zur Abwehr verpflichtet und antwortete mehrmals: defensio disputationis de summa fidei quae per caritatem operatur, necessitate

ad salutem 1647; iterata assertio de necessitate fidei per caritatem operantis 1649; in demselben Jahre noch repetitio doctrinae verae de necessitate bonorum operum u. a. (vgl. den A. Synkretistische Streitigkeiten). Schon nahmen sich auch die braunschweigischen Herzöge, die Erhalter der Universität Helmstedt, der Sache an, um eine neue größere Spaltung zu verhüten; die Herzöge Wilhelm und Ernst von Sachsen schrieben ihnen im August 1648: obwohl sich nach Hornejus' Erklärungen zeige, „daß er in der Sache an sich selbst mit andern Theologen nicht streitig und dies unnötige Gezänk nur in Phraseologia bestehe", so dürfe doch die Kirche nicht noch mehr verwirrt und die Jugend irre gemacht werden, und so hätten sie ihrem Theologen Major silentium auferlegt; sie rieten ihnen nun, ebenso gegen ihre helmstedtischen Theologen zu verfahren, wie sie gleichzeitig dasselbe auch dem Kurfürsten von Sachsen zu thun empfahlen. Im November 1648 trugen die drei braunschweigischen Höfe ihren beiden Theologen eine nochmalige Darstellung mehrerer der streitig gewordenen Hauptpunkte auf, von welchen Hornejus drei, welche von Calixtus schon mehrmals in Schriften ausgeführt waren, zu bearbeiten übernahm, nämlich 1. de necessitate bonorum operum, 2. de auctoritate antiquitatis ecclesiasticae, 3. de studio concordiae mutuaeque tolerantiae, und im Februar 1649 baten die Herzöge den Kurfürsten, während ihre Theologen mit ihrer Rechtfertigung beschäftigt seien, daß er den seinigen einstweilen Stillschweigen auferlegen möge. Darauf aber ward unterm 16. Juni 1649 von Kursachsen die Drohung erwidert: „sollten Ew. Lbd. über alles Verhoffen ihren Theologen in den von ihnen angefangenen Neuerungen fortzufahren erlauben, würden sie es uns nicht verdenken, daß wir als Direktor der Evangelischen im römischen Reiche dahin trachteten, wie wir unserer, auch anderer evangelischer Fürsten und Stände Land und Leute für solcher Spaltung behüten können"; und daneben konnten doch die braunschweigischen Höfe untereinander nicht einig werden, ob sie die Apologie ihrer Theologen an Kursachsen einsenden und unterstützen sollten oder nicht. Hornejus aber, körperlich ohnehin leicht erregbar, nahm sich das alles sehr zu Herzen (haud leviter perculsus, ut alias etiam facile percelli solet, sagt Calixtus zu Anfang des Jahres 1649 von ihm). Zum Unglück starb ihm gleichzeitig seine Gattin. Da brach auch er zusammen, 26. September 1649. Den Consensus repetitus, welcher in mehr als 30 seiner 88 Verdammungssätze gegen ihn mit gerichtet war (besonders § 43—58 wegen seiner Aussprüche von Glauben und guten Werken, aber auch z. B. § 78 wegen eines Vorbehaltes, daß die Autorität neuerer Bekenntnisse nicht weiter anzuerkennen sei, nisi, quatenus verbo Dei et veteri doctrinae concordat) erlebte er nicht mehr. Aus H.s Nachlaß erschienen noch ein compendium hist. eccl. über die drei ersten Jahrhunderte 1649, Kommentare über den Hebräerbrief und die katholischen Briefe 1654 und 1655, ebenso ein compendium theologiae, quo universa fidei Chr. tam credendorum quam agendorum doctrina pertractatur, Br. 1655 in 4°.

(**Hencke** †) **P. Tschackert.**

Horning, Friedrich Theodor, Pfarrer in Straßburg, Vorkämpfer des Luthertums im Elsaß, gest. 1882. — Vgl. Lebensbild eines Straßburger evang.-luth. Bekenners, von Wilhelm Horning (Sohn des Verstorbenen), 4. Aufl. 1885, Evang.-luth. Friedensbote, Jahrg. 1882, NN. 6—23.

Friedrich Horning wurde am 25. Oktober 1809 zu Eckwersheim (bei Vendenheim) geboren, wo sein Vater (Franz Friedrich Nathanael) Pfarrer war. Der Großvater war 1768 als Goldarbeiter in Straßburg eingewandert; er stammte aus einer westpreußischen Pastorenfamilie, deren Ahne einst als Feldprediger mit Gustav Adolf nach Deutschland gekommen war. Als Gymnasiast zeichnete sich Friedrich H. durch einen ungemeinen Fleiß, als Student durch originelles Wesen, beißenden Witz und Improvisationstalent aus. Die rationalistischen Professoren vermochten ihn freilich nicht für die Theologie zu begeistern. 1832 zog er nach wohlbestandenem Examen auf einige Monate nach Genf, wo die freie Kirche ihre ersten Kämpfe focht. 1833 wurde er Vikar in Ittenheim, wo er die Stillen im Lande kennen lernte. Zugleich erwarb er den Grad eines Baccalaureus der Theologie durch eine Dissertation: Conjectures sur la vie et l'éducation d'Otfried, moine de Wissembourg. Am 24. Mai 1835 wurde er zugleich mit seinem Bruder Wilhelm von seinem Vater zum Predigtamt ordiniert. 1836 erwählte ihn das Konsistorium St. Thomas zum Pfarrverweser und das Jahr darauf zum Pfarrer in Grafenstaden. 1839 heiratete er Eugenie Häffner, die Tochter eines Straßburger Kirchenältesten. 1846 wurde er nach langen Wahlkämpfen zum Pfarrer an Jung. St. Peter in Straßburg ernannt; es ist die Kirche, in welcher Capito die Reformation gepredigt und am Schluß des Jahr-

hunderts Siegmund Friedrich Lorenz als letzter herrlicher Zeuge der untergehenden Orthodoxie gewirkt hatte.

Bis zu seiner Versetzung nach Straßburg gehörte H. der damals herrschenden Richtung -- einem gemäßigten Rationalismus — an und verhielt sich zu der von Fr. Härter (s. d. A. Bd VII S. 321) ausgehenden Bewegung eher ablehnend. Ein Aufsatz im Prot. Kirchen- und Schulblatt vom Jahre 1836 aus seiner Feder (über die Mittel den Kandidaten eine praktische Bildung zu sichern) ist voll von Ehrerbietung gegen Fakultät und Kirchenregiment. Als 1841 die Pastoralkonferenz die Revision des bisherigen Gesangbuchs beschloß, wurde er in die damit beauftragte Kommission gewählt und vertrat mehrere Jahre lang als Berichterstatter die Grundsätze, nach welchen man sich entschlossen hatte ein neues Gesangbuch auszuarbeiten, insbesondere daß es beiden evangelischen Kirchen dienen und die verschiedenen Glaubensrichtungen berücksichtigen solle. 1836 hatte er sich der neugegründeten sog. kirchlichen Missionsgesellschaft angeschlossen, die unter rationalistischer Leitung stand, 1841 gab er als Abgeordneter zur Generalkonferenz der Basler Mission den freundschaftlichen Beziehungen des Elsaß zu diesem Werke begeisterten Ausdruck, 1843 wurde er in die Centralkommission gewählt. Nun wirkten schon seit 1830 in Straßburg einige Männer im Sinne des konfessionellen Luthertums, im Anschluß an die schlesischen Altlutheraner, und in ausgesprochenem Gegensatz zu Härter und dem Basler Christentum (Cand. Oster, Pfr. Bentz, Gefängnisgeistlicher Diemer). Der bekannte Dichter in Niederbronn, Friedrich Weyermüller, besang schon 1811 die Herrlichkeit der luth. Kirche und eiferte daneben in Broschüren gegen den rationalistischen Katechismus und das projektierte Gesangbuch. 1837 war in diesen Kreisen eine evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft (für Dresden) entstanden. Vgl. Evang. Missionsmagazin, 1879, Mai bis Juli (Elsaß und die Heidenmission). H. scheint bis zu seiner Berufung nach Straßburg ohne Berührung mit diesen Männern geblieben zu sein; in seinen Kommissionsberichten bekämpfte er sie ausdrücklich. Aber schon seine Antrittspredigt am 9. Dezember 1846 bezeichnet einen Umschwung; sie hatte, auf Grund von 1 Pt 2, 6—10 zum Thema: Unsere Kirche, ihr Grund, Wesen, Kampf und Sieg. Einige Monate vorher hatte er es abgelehnt, wiederum Berichterstatter der Gesangbuchskommission zu werden. 1850 trat er mit Protest aus dieser Kommission, verwarf das Gesangbuch und erklärte Härter, der sich leider das Machwerk gefallen ließ, den Krieg. Über die Motive seiner Sinnesänderung haben wir nur wenig Anhaltspunkte. Seinem Charakter entsprach es, daß er, nachdem er die Unzulänglichkeit des Rationalismus erkannt hatte, sich ohne Zögern auf die entgegengesetzte Seite schlug. In seiner Dorfgemeinde war in ihm die Liebe zu liturgischer Ausgestaltung des Gottesdienstes erwacht, ebenso aber auch die Neigung zu strenger Kirchenzucht. Männer wie Harleß, Löhe, Scheibel mögen seine Begeisterung erregt haben und der Pietismus ihm daneben als Halbheit erschienen sein. Immerhin war es für Freund und Feind eine gewaltige Überraschung, daß er sich nun auf einmal für das Recht und die Geltung des lutherischen Bekenntnisses in die Schanze warf, und zwar von Anfang an mit der Spitze gegen den Pietismus und mit furcht- und rücksichtsloser Heftigkeit. Kampfmittel waren zunächst seine Predigten, dann zahlreiche Flugblätter (gesammelt unter dem Titel Evang.-luth. Kirche), dann (1868—1870) ein Kirchenblatt, später mehrere Jahre lang ein Evang.-luth. Kalender, und zahlreiche Proteste und Eingaben an Kirchenregiment und Staatsregierung. Im Elsaß ist der Konfessionsstand der beiden evangelischen Kirchen durch die Napoleonische Gesetzgebung nicht angetastet worden. Auf einer Versammlung, die 1848 zum Zweck einer Verfassungsrevision tagte, wurde schüchtern der Vorschlag gemacht, beide Kirchen zu verschmelzen, fand aber auf keiner Seite Anklang. Freilich standen beide Kirchen in regem Austausch, die Geistlichen traten ohne Anstand von der einen zur anderen über und die Gläubigen unterhielten lebhafte Beziehungen zu Basel, von wo der Wind der Erweckung gekommen war. Darin sah H. Union und Unionsgefahr. Jedes Zusammengehen und Zusammenwirken von Lutheranern mit Reformierten galt ihm als Abfall von der Kirche, jedes Lehren und Wirken ohne streng konfessionelles Gepräge als geschwächtes, unlauteres, verkommenes Christentum, viel schlimmer als der gröbste Unglaube, Satan in Engelsgestalt. Zunächst fielen seine Streiche auf das sog. Konferenzgesangbuch, das für die evangelischen Gemeinden Frankreichs bestimmt war, also unierten Charakter trug, und die Glaubenslieder der Kirche in unglaublich entstellter Gestalt wiedergab. Da es auch in H.s Kirche eingeführt worden war, veranlaßte H. seine Gemeindeglieder die alten Straßburger Gesangbücher mit ihrem unverfälschten Liederschatz wieder hervorzuholen. Unterdessen arbeitete er mit seinem Freunde Pfarrer Rittelmeyer ein neues Gesangbuch aus, das nach langem Widerstreben 1863 vom Oberkonsistorium zu fakultativer Einführung ge-

nehmigt wurde. — Sodann bekämpfte er die Basler Mission als „Mischungsmission“ und die Betheiligung an derselben als Verrat an der lutherischen Kirche; besonders auf den Missionsfesten zu Rothbach war das sein jährliches Thema. Im Gegensatz zu ihr gründete er 1848 mit seinem Bruder Wilhelm und seinen Gesinnungsgenossen Magnus, Huser, Jaegle, Menegoz und Weyermüller, die Evang. Luth. Missionsgesellschaft zur Unterstützung von Leipzig und Hermannsburg. 1875 lernte er einen Perser Pera kennen, ließ ihn in Hermannsburg ausbilden und sandte ihn als Missionar in seine Heimat zurück, wo er noch heute in Segen wirkt. 1850 hielt H. mit großem Erfolg die Festpredigt in Leipzig. — Ferner verwarf H. Härters Diakonissenwerk, nicht bloß weil Härter Hand in Hand mit den reformierten Mülhäusern und Schweizern arbeitete, sondern auch weil er die Bedenken der Frau von Gasparin teilte. Die von Härters Freunden gegründete Evangelische Gesellschaft zur Förderung der inneren Mission erschloß sich für einige Zeit dem Einflusse H.s und konstituierte sich am 13. Dezember 1847 als Evangelische Gesellschaft der Kirche Augsburgischer Konfession. Doch schon am 24. August 1849 siegte die pietistische Richtung wieder und die Gesellschaft kehrte zu ihrem Grundsatz zurück „nicht eine Sonderkirche, sondern das Reich Christi zu fördern“ Selbstverständlich wurde sie nun von H. aufs heftigste bekämpft (Werkunion, Geldunion, Kapellunion). — 1856 legte die kirchliche Behörde den Entwurf einer Liturgie (oder Agende) vor; auch wider dieses Unternehmen erhob H. seine gewaltige Stimme, diesmal hatte er die äußerste kirchliche Linke auf seiner Seite. — Wie H.s Hand gegen jedermann, so hatte er natürlich jedermanns Hand wider sich. Wiederholt wurde er bei den kirchlichen Behörden verklagt und mit Absetzung bedroht. Dagegen drohte er mit Separation, im Hinblick auf deren Möglichkeit er eine alte Synagoge käuflich an sich gebracht hatte; zu einem solchen Bruch wollte es aber die Behörde nicht kommen lassen.

H.s Stärke war die große Personalgemeinde, die sich aus allen Quartieren der Stadt um ihn gesammelt hatte, die er mit großer Treue pflegte und in strammer Zucht hielt, und die zu allen Opfern für ihn und seine Sache bereit war. Gesinnungsgenossen in andern Gemeinden veranlaßte er, zu seiner Gemeinde überzutreten, wodurch insbesondere Härter betroffen wurde, und seinen Anhängern prägte er den Grundsatz ein, daß jede Teilnahme an einem andern als (nach seinem Sinne) lutherischen Gottesdienst oder Liebeswerk eine schwere Versündigung sei, so daß seine Leute eine streng geschlossene Gemeinde innerhalb der Landeskirche bildeten. Er predigte ungemein lang, aber viel schwungvoller und volkstümlicher als Härter; seine fortgesetzten Ausfälle gegen andere Richtungen grenzten manchmal an das Triviale, waren aber um so wirksamer. Aus Nachschriften sind 1884 eine Sammlung von Evangelienpredigten, 1898 eine solche von Epistelpredigten gedruckt worden. Sehr anziehend war der Altargottesdienst, den er einführte. In der Christenlehre sah er die ganze Gemeinde um sich. Am Sonntag Abend versammelte er Männer und Frauen zu Katechismusbesprechungen im Pfarrhaus. Er gründete für seine Gemeinde eine „Vorsichts- und Hilfsgesellschaft“, deren erster Grundsatz strenges Festhalten am lutherischen Bekenntnis war. Ferner entstand in der Gemeinde eine Kinderversorgung und eine Kasse für Schriftenverbreitung. Für den Jugendunterricht veranstaltete H. eine neue Auflage der alten Straßburger Kinderbibel, für die Erbauung der Gemeinde gab er das „Betkämmerlein geheiligter Kinder Gottes“, vom alten Straßburger Pfarrer Lenz, und Quirsfelds „Allersüßester Jesustrost“ von neuem heraus, ersteres freilich mit einer polemischen Zugabe, die viel böses Blut machte.

Außerhalb Straßburgs hatte H. unter den Geistlichen anfangs nur etwa 8—10 Mitstreiter, die ihm aber um so treuer ergeben waren und sich, so viel als möglich, von andern Pfarrern fern hielten. Erst nach 1860 erweiterte sich der lutherische Kreis, aber nicht zur Freude H.s, der lieber mit einer kleinen, aber geschlossenen Cohorte gekämpft hatte. Durch seine Bemühungen entstand nach 1850 eine lutherische Gemeinde in Mülhausen im Oberelsaß, die jetzt erst staatliche Anerkennung gefunden hat. Für die in liberalen Gemeinden lebenden lutherischen Christen erstritt er Parochialfreiheit (1865). Auch bildeten sich an einigen Orten unter seiner Mitwirkung sog. Protestgemeinden. Freilich widerfuhr ihm der Kummer, daß auch einige seiner Gemeindeglieder sich (nach 1860) von ihm trennten und zur lutherischen Immanuelssynode übertraten.

Während der Belagerung flüchtete er sich aus dem gefährdeten Pfarrhaus in ein großes Anwesen im Innern der Stadt, das ihm gehörte, und in dem viele seiner Gemeindeglieder Obdach fanden. Hier hielt er zweimal täglich unter dem Kugelregen Gottesdienst. Nach der Eröffnung der Stadt konnte er mit Hilfe seiner zahlreichen Freunde in Deutschland mancher Not abhelfen. Die Wiedervereinigung des Elsaß mit Deutschland be-

grüßte er mit Freuden. Dagegen sah er die Sendung von Missionsinspektor D. Fabri als Decernenten in evangelischen Kultusangelegenheiten sehr mißtrauisch an. April 1871 richtete er eine Eingabe an den Reichskanzler (mit 36 Unterschriften), in welcher nicht weniger verlangt wurde als Aufhebung der Union in ganz Deutschland. Die liberale Majorität der Pastoralkonferenz nahm dies zum Anlaß, um am 6. Juni von der neuen Regierung Freiheit von allem Symbol- und Agendenzwang zu verlangen, worauf wieder am 21. Juni eine große Anzahl von positiv gesinnten Geistlichen aller Schattierungen sich unter H.s Leitung versammelte und für die Aufrechterhaltung des Bekenntnisses einkam. Die Entscheidung erfolgte mehr oder weniger im Sinne der Eingabe der Pastoralkonferenz. H. verzichtete nun darauf noch weiter in den Gang der Dinge einzugreifen und begnügte sich in gewohnter Weise gegen den „verdorbenen Pietismus“ zu kämpfen. Schon lange erschwerten ihm körperliche Leiden das amtliche Wirken. Seine Söhne Wilhelm und Fritz standen ihm zur Seite. Nach vielen Leidenswochen verschied er selig am 21. Januar 1882.

H. hat das Verdienst, daß er in weiten Kreisen das kirchliche Bewußtsein wieder weckte, daß er wieder aufmerksam machte auf die Bedeutung der reinen Lehre und der Gnadenmittel, daß er die Rechtfertigung wieder in den Mittelpunkt der Verkündigung stellte und damit, im Gegensatz zu dem streng blickenden und asketisch gerichteten Härter, dem Christentum seinen frohen und beseligenden Charakter erhielt. Er hat weit über die Grenzen seiner Gemeinde hinaus die alten lutherischen Lieder und die schönen Gottesdienste der Kirche bekannt und lieb gemacht. Ebenfalls zum Unterschiede von Härter hat er durch sein Vorbild gezeigt, daß die Gemeinde der Schwerpunkt der Thätigkeit des Geistlichen sein soll, und ist durch die Weise, wie er seine Gemeinde zu seiner Mitkämpferin und Mitarbeiterin machte und seinen Liebes- und Missionswerken den Charakter von Gemeindewerken gab, ein Vorläufer Sulzes geworden. Rühmenswert ist endlich der Mannesmut, mit dem er einem bloß auf seine Herrschaft bedachten Kirchenregiment entgegentrat. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß er durch seine leidenschaftliche, zur Übertreibung geneigte Polemik und seine nicht immer unbedenkliche Kirchenpolitik manches Ärgernis gab und durch die Spaltung, die er im Lager der Gläubigen hervorrief, die Herrschaft des Rationalismus befestigen half. Er gehörte zu den Glaubenszeugen und Kirchenmännern, die ihre Person für ihre Sache einsetzen, dann aber auch ihre Person und ihre Sache gleichsetzen.

D. **Hackenschmidt**, Pfarrer in Straßburg i. E.

Horsley, Samuel, gest. 1806. — Litt. über ihn: Funeral Sermon by Dickinson 1806; Gentleman's Magazine 1806, II, 987 ff.; Good Words, 1874, 825 ff.; Times, 21. Juli 1876; Chalmers' Gen. Biogr. Dict. 1814, XVIII, 181 ff.; Europ. Mag. 1813, I, 371 ff., 494 ff.; Wallace, Antitrinit. Biogr. 1850, III, 461; Stanley, Hist. Memorials of Westminster Abbey, 1868, 474 ff. und Catalogue of Edinburgh Graduates 1858, 192 ff. (Eine gute Biographie H.s fehlt). — Vgl. für seine kirchliche Stellung: J. Stoughton, Religion in Engl. under Queen Anne etc., Lond. 1879, vol. II.; Abbey & Overton, English Church in the 18th. cent., 2 voll. Lond. 1878; Hunt und Leslie Stephen, Hist. of Religious Thought in the 18. cent., Lond. 1882; Leckie, Hist. of Rationalism, Lond. 1869; Ersch u. Gruber, Allg. Encykl. II, 1; Dict. of Engl. Biogr., vol. XXVII, 383.

Als der älteste Sohn des Pfarrers John H. an St. Martyrs in the Fields in London geboren am 15. September 1733 und von seinem Vater in den Anfangsgründen unterrichtet, trat H. am 24. Oktober 1751 in Trinity College Cambridge, ein, um Theologie zu studieren. Er warf sich indes, abgestoßen von den Werken der zeitgenössischen Theologie, die seinen auf logische Untersuchungen gerichteten Geist unbefriedigt ließen, zugleich von dem ehrgeizigen Antriebe, der alles ergründen will, beherrscht, auf die in der Tragweite ihrer Gedanken noch nicht genügend erkannten Werke der Alten und suchte in den Schriften des Euklid, Apollonius, besonders Newtons eine kongenialere geistige Heimat. Diese mathematischen Studien nahmen das Interesse seines wissenschaftlichen Strebens fast 20 Jahre lang in Anspruch. Im Jahre 1758 erwarb er das Baccalaureat und übernahm 1759 eine Pfarrei in Newington Butts, Surrey, folgte aber gegen Ende der sechziger Jahre einem Rufe des Grafen von Aylesford, der ihn zum Hofmeister seines ältesten, in Oxford studierenden Sohnes bestellte. Eine kritische Arbeit über Apollonius (De Inclinationibus) machte ihn in der wissenschaftlichen Welt bekannt. Schon 1767 war er auf Grund seiner hervorragenden Leistungen auf dem Gebiete der Mathematik zum Mitglied der Königlichen Gesellschaft in London gewählt worden; seit 1773 war er ihr Sekretär, gab aber diese einflußreiche Stellung infolge eines Zerwürfnisses mit dem Vorsitzenden im Jahre 1784 auf. Inzwischen hatte auch die Universität Oxford ihn durch Erteilung des LL. D. (Doctor of Common Law) ausgezeichnet (1774), und der Gunst

des Grafen von Aylesford wie des Bischofs Dr. Lowth von London, der ihm 1777 eine Chorherrnpfründe an St. Pauls zugeteilt, verdankte er mehrere kleine geistliche Stellen, die er auf dem Wege bischöflicher Dispensation neben Newington inne behielt. Auch in diesen geistlichen Ämtern verfolgte er seine mathematischen Studien und gab in den Jahren 1779—1784 Newtons Werke in fünf starken Quartbänden heraus.

Während er an diesem großen Werke arbeitete, wurde ihm das Archidiakonat von St. Albans 1781 übertragen. In dieser Stellung wurde er in die litterarischen Kämpfe, welche damals die kirchliche Theologie gegen rationalisierende Angriffe zu führen hatte, hineingezogen. Die mathematische Periode seines Lebens kommt damit zum Abschluß. Mit der Energie eines nicht gewöhnlichen Geistes wendet er sich fortan den theologischen Problemen zu, in deren Verfolgung er einer der hervorragendsten Verteidiger der staatskirchlichen Theologie wurde. Sein im Interesse der kirchlichen Trinitätslehre geführter Kampf gilt als die bedeutendste Kontroverse, welche im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts im englischen Establishment durchgefochten wurde.

Schon während der Deismus seinen Kampf gegen das in geistloses Formelwesen gebannte Kirchentum führte, hatte es an Klagen über die Verdrängung der Religion durch die Moral, des Christentums durch ethische Formen nicht gefehlt. Der schöpferische Hauch des religiösen Gedankens schien der Zeit abhanden gekommen zu sein. Selten finden sich in der zeitgenössischen Litteratur Spuren von einer Beweisung des Geistes und der Kraft. Der fromme Glaube war vor den ungehemmten Fluten des Rationalismus aus dem kirchlichen Leben gewichen. Die berüchtigten Predigten Hugh Blairs, die das letzte Stadium des theologischen Verfalls darstellen, waren im Begriff, das Erbauungsbuch des englischen Mittel- und Oberstandes zu werden: anstatt religiösen Aufschwungs flache Lebensweisheit und moralische Nebenwucherungen, für die entschwundene Innigkeit und volkstümliche Frische der alten biderben Parsons ein trockener Lehrton, für Salbung Wortmacherei und hohles Pathos. Noch ehe Wesleys Weckruf gegen diese verstandesmäßig-flache Predigtweise Protest erhoben, hatte Pope in seinen Poesien Sittlichkeit und Bruderliebe als das höchste Allgemeingut der Menschheit gepriesen und Lord Herbert von Cherbury den Glauben, verglichen mit einem ehrbaren Leben, ein Nichts genannt. Es erhoben sich vereinzelte Stimmen, die Geistlichen sollten sich bewußt werden, daß sie christliche, nicht bloße Moralitätsprediger seien, und der Erzbischof Secker hatte 1758 von seinem Klerus verlangt, daß die Prediger nicht nur die Grundsätze der Tugend und der natürlichen Religion, sondern auch diejenigen des Evangeliums von den Kanzeln lehrten. Nun drang Horsley, dessen Namen eben einen wissenschaftlichen Klang gewonnen, auf eine höhere Kraft und Weihe der gläubigen Predigt. Die pelagianische Bedrohung der Rechtfertigungslehre durch die Gleichung: Christentum = Sittlichkeit, sagte er, hat einen verderblichen Einfluß auf unsere Zeit gehabt, unsere Predigten werden des christlichen Geistes beraubt und zu moralischen Abhandlungen herabgedrückt; trockenes moralisches Docieren ist bei uns im Schwange, und die irrtümlichen Grundsätze, auf denen jene falsche Übung beruht, werden noch nicht in genügender Weise dem verdienten Tadel preisgegeben.

Von weit größerer Bedeutung als diese homiletischen Reformbestrebungen sind indessen seine Kämpfe gegen den die Kirche bedrohenden antitrinitarischen Socinianismus geworden. Sie stehen nicht ganz außer Verbindung mit der eben erwähnten Reform. Das Bedenkliche an jener verstandesmäßigen Nüchternheit waren einerseits die Einflüsse des Arminianismus, die sich bei der staatskirchlichen Geistlichkeit im Gegensatze zu dem puritanisch gesteigerten Calvinismus geltend machten, andererseits die rationalistischen Tendenzen des Deismus. In Samuel Clarke waren noch beide von Horsley bekämpften Strömungen vereinigt. Wir haben also, um das richtige Urteil über die Bedeutung des von Horsley geführten trinitarischen Kampfes zu gewinnen, auf diesen Mann, der als der Vater des englischen Rationalismus anzusehen ist, zurückzugehen (s. Bd IV S. 129, 22 ff.).

Dr. Clarke hatte 1712 seine „Schriftlehre von der Dreieinigkeit" veröffentlicht. Hier war das ganze Material für eine wichtige Streit- und Tagesfrage geboten. Nicht mit Unrecht sah man Clarkes Buch als das Text- und Grundbuch des modernen Arianismus an.

Dieser ließ unter Festhaltung eines halbgottartigen Charakters des Logos letzteren zwar Weltschöpfer und Regierer, aber mit Gott nicht gleich ewig sein. Der Vater allein, sagt Clarke, ist der Eine, der höchste Gott. Nur insoweit göttliches Wesen überhaupt mitgeteilt werden kann, besitzt es der Sohn. Der heilige Geist ist sowohl dem Vater als dem Sohne untergestellt, nicht nur der Ordnung, sondern auch der Herrlichkeit und Macht nach. Das christliche Dogma von der Dreieinigkeit ist also nur im Sinne einer

ökonomischen Trinität aufzufassen. Religiöse Anbetung, sagt Clarke, wird in der heiligen Schrift thatsächlich auf Ein Wesen, auf die Person des Vaters beschränkt. Die Anbetung, die Christo zugeschrieben wird, ist ihrem Wesen und Ursprunge nach eine andere, dem Grade nach geringere, sekundäre. An keiner Stelle des NT werden dem Sohne und dem Geiste die höchsten Wesensprädikate des Vaters beigelegt; beide haben vielmehr vom Vater ihr Wesen, sind diesem also untergeordnet, und zwar ist diese Subordination eine reale. Daß drei Personen, d. h. drei mit Intelligenz ausgestattete Wesen dasselbe Individuum, eine identische Substanz ausmachen, ist ein Widerspruch; auch die nicänischen Väter, meint Clarke, verstanden unter der Homousie des Sohnes keineswegs eine individuelle Substanz. — Die wirkliche Schwierigkeit der Trinitätslehre liegt nicht darin, wie drei Personen ein Gott sein können, denn das sagt die Schrift mit keinem Worte, sondern wie und in welchem Sinne der Satz, daß es nur einen Gott, den Vater (1 Ko 8, 6) giebt, als unbedingt wahr und gewiß gelten kann. Das Wort Gott werde in der Schrift immer im relativen Sinne als Bezeichnung einer Würde oder Herrschaft, als Standes- oder Amtsbegriff gebraucht. Nur in diesem Sinne einer Bedingtheit vom Vater sei Christus Gott zu nennen. Also nicht um seines Wesens, sondern um seines Werkes willen eigne Christo der Anspruch auf Verehrung. — Aber die weitere Folgerung, daß Christus als Geschöpf aus der Hand des Vaters hervorgegangen, wagte Clarke nicht zu ziehen, weil er nicht als ein Ketzer zu erscheinen wünschte, den schon die nicänischen Väter verdammt. Dem Arianismus gegenüber hielt er die Ewigkeit von Sohn und Geist, dem Sabellianismus gegenüber die persönliche Unterschiedenheit beider vom Vater fest.

Mit diesen Sätzen war von Clarke auf dem Gebiete der trinitarischen Lehrmeinungen eine neue Ära inauguriert worden. Die Geister wurden durch ihn mächtig in Bewegung gesetzt. Eine Flut von Schriften für und wider erschien; die glänzendste Verteidigung der kirchlichen Trinitätslehre, meisterhaft im Entwurf und tiefgründig in der Gedankenausführung lieferte Dr. Waterland, der, das Geplänkel verachtend, im Frontangriff den entscheidenden Gegenstoß führte (s. d. A.).

Unter diesen Kämpfen, die sich in dem Confessional Blackburnes zu einem Versuche, die Unterschrift unter die 39 Artikel im Interesse der unitarischen Ansichten zu beseitigen, verdichteten, nahm der Professor der Chemie, Dr. Joseph Priestley, ein Mann, der großen litterarischen Ansehens genoß, in seinen beiden Schriften, der „Geschichte der Verfälschungen des Christentums“ und der „Geschichte der ältesten christologischen Anschauungen“ in Sachen der „Socinianer“ das Wort durch die Aufstellung folgender Thesen: die Trinitätslehre in ihrer dogmatischen Formulierung ist nicht älter als das nicänische Konzil. Wie sie vorliegt, ist sie das Ergebnis einer allmählichen Entartung der neutestamentlichen Lehre, die auf die Einflüsse des griechischen Geistes, auf den Eintritt gewisser Platoniker in die christliche Kirche zurückzuführen ist. Vater dieser Neuerung ist Justinus der Märtyrer gewesen. Vor ihm war der Glaube der ganzen Kirche, namentlich der Kirche von Jerusalem, im striktesten Sinne ein unitarischer. Die unmittelbaren Apostelschüler, wird gesagt, sahen noch in Christo einen Menschen, dessen Dasein in dem Schoße der Maria begann. Ihre Anschauungen von seiner Gottheit waren identisch mit denjenigen der Arianer im 4. Jahrhundert (vgl. d. A. Priestley).

Das waren die Sätze, mit denen Priestley dem Dogma von der Trinität eine Stelle innerhalb der griechischen Bildung anzuweisen unternahm. Der Kirche sei es vom Hellenismus wider ihren Willen aufgedrängt worden; Geschichte und Schrift habe es gegen sich.

Die Sätze, so formuliert, erregten in Oxford und in der theologischen Welt Englands überhaupt Aufsehen. Auch aus H.s Umgebung fielen einzelne den Aufstellungen Clarke-Priestleys zu. Eine nicht unbedeutende Secession aus Dissent und Kirche ins unitarische Lager griff Platz.

Da nahm H. den Handschuh auf. Gelang es ihm auch nicht, die arianischen und unitarischen Anschauungen ganz zu beseitigen, so war doch sein Angriff nach allgemeinem Urteil für Priestley so vernichtend, daß fortan eine Unklarheit über das Recht gewisser Anschauungen in der Kirche nicht mehr bestand und eine scharfe Grenzlinie zwischen beiden Lehrweisen gezogen wurde. Daß damals der Unitarismus eine Verurteilung erfuhr, war H.s Verdienst. Es gelang ihm, die Gegensätze ins Licht zu stellen und zu zeigen, daß der Boden, auf welchem die beiden einander bekämpfenden Parteien standen, kein gemeinsamer mehr war.

Zuerst in einer Ansprache an seinen Klerus (22. Mai 1783), dann in einer Reihe von Briefen, die an Priestley selbst gerichtet waren, begründete er seinen Angriff. Dieser

geht, mit dem Maßstabe unserer Zeit gemessen, weit über die Grenzen der Mäßigung und des litterarischen Anstandes, hinaus. Hochfahrend und unbarmherzig, oft mit schneidendem Sarkasmus, wenn die Blößen seines Gegners aufgedeckt werden, vernichtet H. mit dem sicheren Genickgriff des Überlegenen seinen Gegner. Hatte Priestley in den theologischen Verhandlungen seiner Zeit sich Lorbeeren errungen, die ihm niemand bestritt, so mußte es vielen allerdings als eine Stärkung der orthodoxen Sache erscheinen, wenn dem Namen eines der gefeiertsten Männer der Zeit durch den Nachweis von Irrtümern, Unzulänglichkeiten und Schwächen seiner Ausführungen der Glanz genommen wurde. Unterlag Priestley, so triumphierte die Kirche. Vielleicht aus diesen Erwägungen heraus war die persönliche Art der Erwiderungen bedingt, die freilich auch die Stärke der H.schen Stellung ausmachen, zumal dieser die Untersuchung der Hauptthese a priori ablehnte. So kam in die Auseinandersetzungen ein hochmütiger, bitterer Ton, der sich auf H.s Seite bis zu der Ablehnung, ein neuerschienenes Buch Priestleys (Hist. of Early Opinions, 1786) überhaupt zu lesen, und zu dem harten Satze: he is altogether unqualified to throw any light upon a question of ecclesiastical antiquities (Tracts, 1789, S. 85) verstieg. — So gut er konnte, wehrte sich Priestley, der freilich von der demütigen Art des bethlehemitischen Hirtenknaben nichts an sich hatte, gegen die Hiebe des neuen Gathiters, die sausend auf ihn niederfielen; auch er hielt sich, zumal im Beginn der Fehde, von der Rücksichtslosigkeit seines Gegners nicht ganz frei.

Ein sehr großer Teil des Angriffs beschäftigt sich also mit der Begründung der Unwissenschaftlichkeit des Gegners. In seiner Charge hatte H. z. B. gesagt, daß Priestleys Behauptungen keine anderen als diejenigen Daniel Zuickers seien, während seine Beweisgründe sich mit denjenigen des Episkopius deckten. Er habe, antwortete Priestley ganz harmlos, von Zuicker überhaupt noch nichts, und von Episkopius nur wenig gehört. An einer anderen Stelle war ihm die unbedachte Äußerung entfahren, er habe die alten Väter und die Schriften des Bischofs Bull über die Sache „nur durchblättert“ Diese Blößen ließ H. sich nicht entgehen; immer wieder schleudert er seinem Gegner den Vorwurf, daß er leichtfertig mit den Problemen umgehe, ins Gesicht, während er selbst mit peinlicher Gewissenhaftigkeit alle positiven Behauptungen durch die Väter belegt. Sodann werden mit feiner Ironie die Mängel der gegnerischen Schriftauslegung bloßgelegt. Die Richtigkeit des Satzes, sagt H., daß die Urchristen nicht glauben konnten, Christus sei ein bloßer Mensch, weil die Apostel ihnen gesagt, daß er der Schöpfer des Universums sei (Kol 1, 15. 17), wird für diejenigen nicht leicht verständlich sein, welche nicht den Scharfsinn besitzen zu erkennen, daß der wahre Sinn einer inspirierten Schriftstelle das gerade Gegenteil des natürlichen, klaren Sinnes der gebrauchten Ausdrücke sein muß. — In der entscheidenden Johannesstelle hatte Priestley für „gekommen ins Fleisch“ (he came in the flesh) gesetzt „gekommen vom Fleisch“ (came of the flesh). Dr. Priestley, sagt daran anknüpfend H., behauptet das gerade Gegenteil von dem, was der heilige Schriftsteller sagt. Das eine ist eine Herkunft ins Fleisch, das andere eine Abkunft vom Fleisch (the one affirms an Incarnation, — the other a mortal extraction). Das eine behauptet St. Johannes, das andere Dr. Joseph Priestley. Vielleicht hat Dr. Priestley die Entdeckung gemacht, daß die Logik von St. Johannes und diejenige von St. Paulus zuweilen mangelhaft, ihre Ausdrucksweise ungenau ist. Darum glaubt er sich die Freiheit herausnehmen zu dürfen, einen Ausdruck zu korrigieren, der in sein eigenes System hineinpaßt, und den er deshalb nicht billigen kann.

Was das Zeugnis der Geschichte angehe, so sei allerdings die apostolische Zeit noch nicht zu einer wissenschaftlichen Formulierung der Trinitätslehre geschritten. Aber weit entfernt davon, daß die Urkirche unitarische Lehren unterhalten, habe es vielmehr vor dem Ende des 2. Jahrhunderts in der Kirche nicht einen Unitarier gegeben. Erst um diese Zeit habe Theodotus der Ältere (ὁ σκυτεύς) von Byzanz einen dynamischen Monarchianismus gelehrt, daß nämlich Christus ein bloßer Mensch gewesen, in dem das Göttliche nicht spezifisch vom Menschlichen verschieden, sondern nur potentiell vorhanden und wirksam sei. Von einer Erhöhung zum Himmel könne also nur in demselben Sinne wie bei anderen guten Menschen die Rede sein. Was die aus Tertullian citierte Stelle, auf welche Priestley so viel Gewicht lege, angehe, so bezeichne Tertullian mit idiotae keineswegs die Masse ungebildeter Christen, sondern gewisse einzelne Leute, denen es am Verständnis fehlte, das von der Kirche ganz allgemein angenommene Geheimnis zu glauben. Aus einer Reihe von Stellen weist H. nach, daß auch die Juden schon in Christi Zeit an Unterschiedenheiten im göttlichen Wesen und an die Erscheinung ihres Messias in der Gestalt der zweiten göttlichen Person glaubten. Wenn z. B. Athanasius von „Juden“

spreche, die Christum nur für einen Menschen hielten, so meine er offenbar das, was er sage, nämlich Juden und nicht Judenchristen, wie Priestley untergeschoben.

Eine der interessantesten Partien seiner Antwort bilden die Ausführungen H.s über das Verhältnis des Christentums zur platonischen Philosophie. Daß zwischen beiden eine Ähnlichkeit vorhanden sei, giebt er ohne weiteres zu. Ich freue mich, sagt er, und bin stolz auf diesen sogenannten Vorwurf. Die Platoniker behaupteten drei göttliche Hypostasen, das gute Prinzip (τἀγαθόν), das Wort (λόγος oder νοῦς) und den Geist (ψυχή), der im Weltganzen wirke und dasselbe in seiner innersten Kraft zusammenhalte; alle drei aber nehmen Teil an einem gemeinsamen Göttlichen (θεῖον), seien ewig und für sich bestehend. Dies deute zweifellos auf eine der christlichen ähnliche Anschauung hin. Aber einen Vorwurf gegen das Christentum darin zu erblicken, vermöge er nicht. Eine vollkommene Übereinstimmung beider, sagt er, gebe ich nicht nur zu, sondern ich sehe darin sogar eine Ähnlichkeit, die auf einen gemeinsamen Ursprung hinweist und für die kirchliche Lehre insofern eine Bestätigung bietet, als sie ihr einen Beweis für ihre Übereinstimmung mit sehr alten und allgemeinen Volkstraditionen an die Hand liefert. Denn der Gedanke einer Unterschiedenheit in der Gottheit sei dem natürlichen Denken notwendig; darum sei er schon den ältesten Volksreligionen nicht fremd. „War denn diese Idee einer Dreiheit nur Plato eigentümlich? Gewiß nicht, sie ist älter als er. Die Platoniker beanspruchen selbst nichts anderes zu sein als die Vertreter einer viel älteren Lehre, die sich von Plato zu Parmenides, von Parmenides zu den Pythagoräern, von diesen zu Orpheus, dem ältesten der griechischen Mystagogen, verfolgen läßt. Die Grundlagen der orphischen Theologie aber ruhen in der ägyptischen Geheimlehre. In den persischen und chaldäischen Mythologien begegnen wir ähnlichen Anschauungen, selbst in dem römischen, von den westasiatischen Vorfahren importierten Aberglauben finden sich Spuren davon. Nach Phrygien wurde die Lehre von Dardanus verpflanzt, der sie von Samothrake brachte." Mit einem Worte, in allen alten Philosophien und Religionen sei die Idee einer Trinität ein wesentlicher Zug. So Horsley.

Wir sehen, die maßgebenden Unterschiede, welche die heidnischen Religionen vor der christlich monotheistischen Lehre aufweisen, werden in diesen Ausführungen H.s nicht berücksichtigt. Man thut ihm nicht Unrecht, wenn man ihm eine Verwechselung der Geschichte mit der Mythologie vorwirft. Doch ist wohl festzuhalten, daß es ihm, Priestley gegenüber, lediglich darauf ankam, das außerordentlich hohe Alter der trinitarischen Idee nachzuweisen.

Die am Ende des 2. Jahrhunderts gemachten Versuche, den an der griechischen Philosophie gebildeten Konvertiten mit dem Zugeständnis entgegenzukommen, daß die Grundgedanken des Evangeliums bereits in Platos Schriften vorhanden seien, billigte Horsley nicht. In den schärfsten Ausdrücken tadelt er bei den platonisch gerichteten Christen Wendungen wie die, daß die äußere Machtentfaltung des Sohnes beim Schöpfungsakte identisch sei mit dem, was die Kirchensprache Zeugung (generation) nenne. Weder in der heil. Schrift finde sich dafür ein Anhalt, noch werde die Sache durch die Anschauungen und Lehren früherer Zeiten bestätigt. Einem bildlichen Ausdrucke der hl. Schrift, für den durch Parallelstellen oder ausdrückliche Erklärung derselben heil. Schrift nicht ein durchaus klarer Sinn gefunden werden könne, einen derartig willkürlich bestimmten Sinn unterzulegen und Anerkennung dafür zu fordern, sei anmaßend. Jedenfalls dürfe gesagt werden, daß, wie Dr. Priestley selbst die Sache auch fasse, die Verkehrung eines göttlichen Attributs in eine Person eine jenen platonisierenden Christen durchaus fremde Idee gewesen sei. Über die Trinität selbst seien ihre Anschauungen durchaus gesunde gewesen. Obgleich die platonischen Väter die Ewigkeit der zweiten Person ebenso festhielten wie die der ersten, so meinten sie doch, daß der Ausdruck Zeugung einen in einem gewissen Zeitpunkte eingetretenen, besonderen Akt bezeichne. Und es sei wahrscheinlich, daß, obgleich sie auch die Ewigkeit des heil. Geistes behaupteten, sie mit dem Ausdruck Ausgang eine Äußerung seiner Willensthätigkeit bezeichnet fanden, die mit jenem Akte der Zeugung des Sohnes gleichzeitig war. Das aber sei ihre Überzeugung, daß die zweite Person zu allen Zeiten das Wort, die dritte Person die Weisheit gewesen sei.

Mit diesem Ergebnis begnügt sich H. indessen nicht. Indem er die von Priestley behauptete und von ihm selbst zugegebene Ähnlichkeit der platonischen und christlichen Anschauung zu Gunsten einer begrifflichen Vernünftigkeit des christlichen Dogmas geltend macht, geht er zum Angriff über. In den Anschauungen der heidnischen Platonisten, sagt er, haben wir eine Art Erfahrungsbeweis dafür, daß diese geheimnisvolle Lehre doch nicht so absurd ist, wie sie denjenigen erscheint, die sie mißverstehen, d. h. den Unitariern.

Würde Plato, Porphyrius und selbst Plotinus die Wunder Muhammeds oder das Dogma der Transsubstantiation geglaubt haben? Nimmermehr. Einwände, Widersprüche, Unmöglichkeiten gegenüber der trinitarischen Idee waren auch für sie nur scheinbare, darum „hielten sie eine Lehre fest, welche der späteren des Nicänums doch insoweit gleicht, daß sie den gleichen oder vielleicht noch größeren Einwendungen ausgesetzt ist" —

Der Erfolg dieser Verteidigung der kirchlichen Trinitätslehre war ein durchschlagender. Die Empfindung, daß Priestley der Besiegte sei, war allgemein. Die unitarische Hochflut, welche Kirche wie Dissent zu bedrohen begann, trat allmählich in ihre Schranken zurück, und Arianismus wie Socinianismus, denen nach einem verheißungsvollen Aufstieg im Geistesleben der Nation eine kurze Blüte beschieden gewesen war, mußten sich bescheiden lernen. Dem englischen Unitarismus des 18. Jahrhunderts brach Horsley die Kraft. Aber die Art des Kampfes hatte dargethan, daß eine persönliche Unterströmung sich in die wissenschaftlichen Verhandlungen eingedrängt. Ein Talent, das anders als das Genie, seine Stärke auf engbegrenztem Gebiete, in einer Einseitigkeit sucht und in dieser Einseitigkeit mit Beiseitesetzung der andern Faktoren nur den einen Punkt ins Auge faßt, hatte H. zwar dem vielbewunderten Namen Priestleys seinen Glanz genommen, aber eine volle Überwindung der antitrinitarischen Idee war ihm nicht gelungen. Der Unitarismus, obgleich geschwächt aus dem Kampfe hervorgehend, hat seine Lebenskräfte zu fristen gewußt und sammelt noch jetzt, nachdem er seit Anfang des Jahrhunderts unter dem Einfluß des neuen religiösen Lebens manche seiner Härten abgestreift, in Kirche und Dissent kleinere Kreise um seine Ideen.

Das vermag natürlich dem Verdienste H.s um die Kirche und Theologie seiner Zeit keinen Abbruch zu thun. Er selbst stand schon an der Schwelle einer neueren Zeit. In das stagnierende, in Unglauben und Verweltlichung versunkene Hochkirchentum drang ein neues, vom Geiste des Evangeliums getragenes, an Glauben und guten Werken reiches Leben ein. Indessen verhinderte ihn sein eng geschlossener Standpunkt auf dem Boden der staatskirchlichen Orthodoxie diesem neuen evangelischen Leben seine Kräfte rücksichtslos zu widmen.

Der Einfluß, den er nach seiner theologischen Fehde mit Priestley durch Wort und Schrift auf seine Zeit ausübte, nahm von Jahr zu Jahr zu. Lordkanzler Thurlow belohnte diese Verdienste mit einer Pfründe in Gloucester und durch die im Jahre 1788 erfolgte Berufung zum Bischof von St. Davids. Mit kräftiger Hand ergriff H. hier die Zügel des Regimentes, unterstützte als Mitglied des Oberhauses die Politik der Regierung, an deren Spitze damals der jüngere Pitt stand, und entfaltete auf der Kanzel nicht weniger als im Parlamente eine von seinen Zeitgenossen viel bewunderte Beredsamkeit.

Seine Predigten zeugen von hervorragend rhetorischer Begabung und können als Muster der staatskirchlichen Kanzelweise der Zeit im guten Sinne des Wortes gelten. Die Exegese ist erschöpfend, oft geistreich, die Teilung originell, die Sprache kräftig und frisch; auch an Wärme fehlt es ihr nicht. Die Predigten über die Syrophönizierin gelten als Musterstück psychologischer Feinmalerei und spekulativer Tiefe.

Am unvergeßlichsten aber hat sich der Erinnerung der Zeitgenossen jene Predigt eingeprägt, die er am Jahrestage der Hinrichtung Karls I. vor Mitgliedern des Parlaments in der Westminster-Abtei hielt. Für seine Geistesrichtung ist diese Rede in mehr als einer Beziehung charakteristisch. Wenige Tage vorher war Ludwig XVI. in Paris unter der Guillotine gefallen. Die beiden Häuser des Parlaments waren versammelt, und Horsley hatte den Auftrag, am 30. Januar 1793 vor dem Oberhause zu predigen. Er kam zuerst auf die damals von Staatsmännern, Theologen und Philosophen viel behandelte Frage von dem Wesen, dem Umfang und der Quelle der Herrschergewalt und im Zusammenhange damit auf das System des passiven Unterthanengehorsams zu sprechen. Jene beruhte ihm auf göttlicher Einsetzung; ihr habe sich der Unterthan bedingungslos zu unterwerfen. Es sei eine verwerfliche Idee, zu glauben, daß die monarchische, wie überhaupt jede rechtmäßig eingesetzte Gewalt widerruflich seien. Und dann auf die Schreckensnachrichten aus Paris übergehend, hob er seine Arme empor und verglich in tiefer Bewegung den englischen und französischen Königsmord. „O mein Vaterland", rief er aus, „erkenne den Schrecken deiner eigenen Blutthat in dieser furchtbaren Wiederholung. Klage und weine darüber, daß dieser schwarze französische Verrat an jenem Verbrechen deiner eigenen unnatürlichen Söhne sich ein Beispiel genommen" Als er diese Worte gesprochen, erhoben sich wie auf einen Schlag die Lords von ihren Sitzen und hörten die Predigt stehend bis zum Ende an.

Als im Verlaufe des Jahres die Deanery an der Abtei vakant wurde, erhielt H. sie

nach allgemeiner Annahme als Lohn für seine glänzende Beredsamkeit im Dienste der monarchischen Sache.

In demselben Jahre (1793) vertauschte er St. Davids mit dem Bistum Rochester, behielt aber das ehrenvolle Amt an Westminster inne. Im Jahre 1802 endlich wurde er Bischof von St. Assaph, starb aber bald darauf, am 1. Oktober 1806 in Brighton.

Seine Schriften: Mathematische: Apollonii Pergaei Inclinationum libri duo, Oxford 1770; Remarks on the North Pole, 1774; J. Newtonii Opera, illustr. 1779–85; Pract. Mathematics Oxford 1801; Euclidis Elem., Oxf. 1802; Eucl. Datorum, Oxf. 1803. Theologische: Providence and free Agency, 1778; Charge (vgl. oben) 1783; Letters in reply to Dr. Priestley 1784; Remarks on Dr. P.s second letters, 1786; Analogy between Inspiration and Learning, 1787; Apology for the Liturgy and Clergy, 1790; Sermons, Dundee 1810—1822, Neudruck 1829; Charges, 1813 (her. von Heneage Horsley); Book of Psalms, translated, with Notes, 2 voll. 1815; Biblical Criticism, 4 voll. (ed. Heneage H..) 1820, Neudruck 1844; Theological Works, 8 voll. s. a. [? 1815], (enthalten die Sermons, Charges, Psalms und Bibl. Criticism). Polemische: Controversial Tracts, 1783, 1784, 1786; neue Ausgabe 1789 und 1813; Philosophical Transactions der Londoner Royal Society, vol. LXII—LXVI, 1767–76 und eine Anzahl Gelegenheitsschriften.

Rudolf Buddensieg.

Hort, Fenton John Anthony, geb. 23. April 1828, gest. 30. November 1892. — Vgl. Life and Letters of F. J. A. Hort by his son Arthur Fenton Hort, 2 Bde, London 1896.

Drei englische Theologen haben während des zweiten Teiles des 19. Jahrhunderts in einem besonderen Maße die Aufmerksamkeit und die Hochachtung festländischer Gelehrten auf sich gezogen und für sich gewonnen, nämlich der am 21. Dezember 1889 heimgegangene Joseph Barber Lightfoot, Bischof von Durham, F. J. A. Hort, und der noch lebende Bischof von Durham Brooke, Foß Westcott. Als junge Männer, und zwar alle aus der Cambridger Universität hervorgehend, sind sie bis zu dem Tode Lightfoots und dann Horts in inniger Freundschaft miteinander verbunden gewesen. Alle drei faßten dieselben zwei Gebiete ins Auge, nämlich das Neue Testament und die früheste Kirchengeschichte.

Hort ist in Dublin geboren, lebte aber von seinem neunten Jahre ab in England. Von der großen Schule in Rugby ging er im Jahre 1846 auf die Cambridger Universität, wo er sich der klassischen Philologie und der Mathematik widmete, sich aber auch mit Theologie, Philosophie und gelegentlich mit volkswirtschaftlichen und sozialen Fragen beschäftigte. Im Jahre 1851 gewann er den Preis für Moralphilosophie und „besondere Auszeichnung" in Physiologie und Botanik, und im Jahre 1852 ein Stipendium („Fellowship"). Zu der Zeit ragte er in der Botanik hervor und galt als einer der hoffnungsvollsten Forscher darin. Er schrieb gelegentlich botanische Notizen, seine Sammlung von botanischen Büchern war keine geringe, und der Schreiber dieses hat ihn noch in späteren Jahren seine Pflanzensammlung pflegen sehen. Fast alle Cambridger Studenten aus jener Periode befaßten sich mit der Botanik. Im Jahre 1853 fing er mit Westcott eine Ausgabe des griechischen Neuen Testaments vorzubereiten an und in demselben Jahre unternahm er die Beschreibung einiger Handschriften auf der Universitätsbibliothek, wurde zum Examinator ernannt und stiftete mit J. E. B. Mayor, und Lightfoot das im Jahre 1854 zuerst ans Licht kommende „Journal of classical and sacred philology", gewiß eine Fülle von Verpflichtungen für einen jungen Magister Artium. Im Jahre 1856 wurde er als Priester, voller Geistlicher, ordiniert, doch war er in diesem Jahre Examinator in den Naturwissenschaften, und Vorstandsmitglied des Cambridger Arbeiter-College, und der Cambridger philosophischen Gesellschaft. Es ist auch nicht unwesentlich zur Kenntlichmachung des unglaublich weiten Kreises seiner Interessen zu bemerken, daß er mit einigen anderen Fellows aus Cambridge in diesem Jahre viele Wochen in den Hochalpen herumstreifte mit allerlei halsbrechenden Gängen in der Nähe von Mont Blanc und mit einer Besteigung der Jungfrau. Hierbei machte er photographische Versuche mit einer großen Camera in den höheren Regionen. Das Jahr 1857 brachte seine Verheiratung mit Fräulein Fanny Dyson Holland und seine Anstellung als Vikar von „St. Ippolyts-cum-Great Wymondley" St. Hippolyts war nicht sehr weit von Cambridge. Er ging mit großem Fleiß und mit großer Liebe an die Arbeit des Dorfgeistlichen. Er lehrte in der Alltagsschule und in der Sonntagsschule und er that manches um das Leben in der

Gemeinde zu heben. Doch fühlte er, daß das nach allem nicht sein Gebiet war. Seine Empfindlichkeit und seine Schüchternheit machten es ihm unmöglich mit dem Volke so zu verkehren und so zu reden, wie er es für wünschenswert hielt, und erschwerten ihm die Vorbereitung der Predigten. Die Zeit, die er von der Pflege der Gemeinde erübrigte, wurde auf die Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes verwendet, sowie auf eine mit anderen Gelehrten unternommene Übersetzung der Werke Platons, die aber schließlich aufgegeben wurde. Bei den vielen Anforderungen an seine Kraft war es nicht sonderbar, daß er wiederholt seine Parochialarbeit einstellen mußte, um sich von Übermüdung und schließlich von sehr ernster Krankheit zu erholen. Vom Jahre 1865 an ging es ihm mit einer einzelnen Ausnahme viel besser. Von der Zeit an aber rief ihn Cambridge immer wieder zu sich, viermal als Examinator für die Moralwissenschaften, zweimal als Examinator in den Naturwissenschaften (Botanik und Geologie), und schließlich als „Hulsean Lecturer" im Jahre 1871. Daneben her war er im Jahre 1868 ein wichtiger Mitarbeiter des großen „Dictionary of Christian Antiquities" von Dr. William Smith (und Dr. Wace) geworden, und im Jahre 1870 ein Hauptmitglied der „Neutestamentlichen Revisions-Gesellschaft" Die Arbeit für die Revision allein beanspruchte Tage lange Sitzungen in jedem aus zehn Monaten des Jahres und zwar zehn Jahre lang. Das „Journal of Philology" war auch im Jahre 1868 von neuem ins Leben getreten und wurde von Hort unterstützt. Das Jahr 1869 sah ein Frauen-College in Hitchin, unweit St. Hippolyts, entstehen, und Hort hielt am Anfang einige Vorlesungen dort. Im Jahre 1870 war er der Hauptförderer einer Bittschrift an das Parlament, die das Apostolikum, als weniger umfassend, an die Stelle des kirchlichen Katechismus in dem Bildungsakte von jenem Jahre zu setzen suchte. Auch beschäftigte er sich mit den Vorschlägen vom Jahre 1870 für eine Kirchenreform, obwohl er am Ende die Ansichten der Führer der Bewegung nicht billigte. Es war wirklich an der Zeit, daß die Universität ihn auch dem Namen nach übernähme.

Dies geschah im Jahre 1871 im Monat Dezember durch das Angebot einer „fellowship and lectureship" für Theologie im Emanuel-College in Cambridge, wo er März 1872 sich ansiedelte. Sechs Jahre lang las er vor diesem College über Origenes „contra Celsum", Epheserbrief, Irenäus „contra haereses" Buch 3, 1. Korintherbrief, Jakobusbrief, Clemens von Alexandrien „Stromateis" Buch 7, und Apokalypse Kap. 1—3. Zu gleicher Zeit war er Mitglied von ungefähr fünfzehn Vorständen, Ausschüssen u. s. w. unter denen allein die Universitätspresse und die Universitätsbibliothek viel Zeit und Kraft forderten. Auch war er seit 1871 Prüfungskaplan für den Bischof von Ely. Daß sein griechisches Neues Testament überhaupt fortschritt ist wunderbarer, als daß es langsam fortschritt; er schrieb die Einleitung im Rohen zuerst im Jahre 1878 auf. Inzwischen erschien im Jahre 1876 sein Buch „Two Dissertations" über *Μονογενὴς ϑεός* in scripture and tradition" und über „Constantinopolitan and other eastern creeds of the fourth century". Mit diesen zwei Schriften wurde er im Jahre 1875 erst Baccalaureus und dann Doktor der Theologie. Das Jahr 1877 brachte den ersten Band der oben erwähnten „Antiquities" mit 70 Artikeln aus Horts Feder, besonders den zwei über Bardaisan und Basilides; seine unmittelbare Arbeit hörte mit dem Buchstaben B auf, doch arbeitete er vielfach mittelbar weiter durch von ihm unterstützte Mitarbeiter. Öffentliche Fragen fanden stets seine Teilnahme, wie die über Vivisektion im Jahre 1878, und die über die „Burials Bill" in demselben Jahre.

Das Jahr 1878 änderte den Namen seiner Arbeit, denn er wurde zum Hulsean-Professor der „Divinity" ernannt; die Arbeit blieb dieselbe, nur kamen noch Vorlesungen über Cyrill von Jerusalem 3—5, Tatian, Clementinische Rekognitionen, Tertullian „adversus Marcionem" 4. 5, Römerbrief in Auswahl, und judaistisches Christentum hinzu. Im Jahre 1880 leitete er die Gründung einer besonderen Schule für Mädchen. Die letzte Sitzung der Revision des NT wurde November 1880 gehalten, anstatt dessen aber mußte er sich nunmehr mit der Revision der alttestamentlichen Apokryphen befassen, einer Arbeit mit der er erst einige Tage vor seinem Heimgang fertig wurde. Am 12. Mai 1871 erschien der erste, der Textband, der bahnbrechenden Westcott-Hort-Ausgabe des griechischen Neuen Testaments, am 17. Mai die revidierte Ausgabe des englischen Neuen Testamentes, woran Hort die zehn Jahre mitgearbeitet hatte, und am 4. September desselben Jahres der zweite Band, die „Einleitung" des griechischen Neuen Testamentes. Nach einer Erholungspause gab er eine Schulausgabe des griechischen NTs heraus. Dann besorgte er die Herausgabe der Prolegomena zu dem NT des verstorbenen Tregelles, unter Beihilfe von A. W. Streane. Darauf folgten vorbereitende Schritte für die Revision der LXX

Übersetzung des ATs. Im Jahre 1881 beaufsichtigte er die Herausgabe des griechischen NTs von seiten Scriveners mit den Lesarten einerseits der Revisoren von 1611, andererseits der Revisoren von 1881, und er hat das Vorwort dazu so gut wie neugeschrieben. Das Jahr 1887 sah ihn einen wichtigen Beitrag zu der Geschichte der Handschrift von Amiata steuern, wobei seine außerordentliche Belesenheit wieder zu Tage kam. Im Oktober 1887 wurde er zum „Lady Margaret's Professor of Divinity" gewählt.

Damit haben wir den Rahmen seiner Thätigkeit kurz angegeben. Die Anerkennung der Gelehrten aller Universitäten spitzte sich zu in den ihm erteilten und angebotenen Graden wie LL.D. von Dublin, D.C.L. von Durham, und dem D.C.L. von Oxford, den er nicht mehr in Person annehmen konnte. Kein Mensch kann obige Skizze von Horts Leben betrachten, ohne das Gefühl zu haben, daß Hort vom Anfang bis zum Ende angespannt gearbeitet hat. Aber das Obenstehende läßt zweierlei Wichtiges fast vollständig außer dem Spiele, nämlich einerseits Horts Briefwechsel mit allerlei Menschen, Freunden und Fremden, zu Hause und in der Ferne, und andererseits Horts Arbeit an den Werken Anderer, besonders jüngerer Männer. Die Zurückhaltung in litterarischer Hinsicht, die er sich selbst auferlegt hat, machte ihn nicht zu einem Verhinderer der schriftstellerischen Thätigkeit Anderer, sondern eher zu einem Förderer derselben. Unschätzbare Stunden widmete er den Korrekturbogen seiner Freunde. Auch dem Schreiber dieser Zeilen hat Hort diesen Freundschaftsdienst im reichsten Maße erwiesen; die größere Vollkommenheit des eigenen Buches bietet ihm, und gewiß manchem Anderen, dem Hort beigestanden hat, keinen Ersatz für Kraft, die er in den eigenen Schriften Horts lieber verkörpert sehen würde. Nach seinem Tode erschienen: „The Way, the Truth, the Life." Hulsean lectures for 1871, Cambridge und London 1893; — „Lectures on Judaistic Christianity", 1894; — „Prolegomena to St. Paul's Epistles to the Romans and Ephesians", London 1895; — „Six popular lectures on the Ante-Nicene Fathers", 1895; — The Christian Ecclesia. A course of lectures on the early history and early conceptions of the ecclesia, and four sermons", London 1897; — The First Epistle of St. Peter I, 1—II, 17, London 1898. Seine große Arbeit bleibt die Ausgabe des griechischen NTs mit Westcott, und besonders die darin dargethane Geschichte der Überlieferung des griechischen Textes. Von seiner Geschichte muß jeder jetzt ausgehen, der das Neue Testament behandeln will.

Hort war ein großer Mann, und er war in jedem Augenblick ein ganzer Mann, ob er sich um die an Scharlach leidenden Kinder in seiner Dorfgemeinde bemühte oder ob er sich mit der Übersetzung des Platon befaßte, ob er eine neue Pflanze entdeckte und beschrieb oder ob er einen vergessenen Satz aus einem Kirchenvater herausholte, ob er in seiner Studierstube mit einer Textüberlieferung sich beschäftigte, oder ob er auf der Spitze der Jungfrau die umliegenden Berge zu erspähen sich bemühte. Seine Interessen lagen in der Wissenschaft und in der Andererschaft, in einem thätigen Altruismus. Er erforschte die Dinge und die Personen, die Gott geschaffen hat, und vergaß nur Eines dabei — sich selbst. **Caspar René Gregory.**

Hosea, König von Israel. — 2 Kg 15, 30; 17, 1—6; 18, 9—12; vgl. die I S. 259, 2—7 angeführten Werke: Köhler II, S. 412–414; Stade, I, S. 597. 599; Kittel II, S. 294—296; Wellhausen, S. 81; Duncker II, S. 295. 319–322; Meyer I. S. 452–454.

Hosea, הושע, assyr. Ausi', Ὡσηέ, ist der letzte König des Reiches Israel gewesen. Den Anfang seiner 9jährigen Regierung pflegte man früher ins Jahr 731 zu setzen, jetzt wird aus den Angaben einer Inschrift Tiglatpilesars III. (Keilschriftl. Bibl. II, S. 32 f.) geschlossen, daß schon 734, als dieser dem Ahas zu Hilfe Rezin von Dammask und Pekach von Israel mit Krieg überzog, Hosea den Pekach ermordet habe und darauf hin und natürlich unter Anerkennung der assyrischen Herrschaft als König bestätigt worden sei. So hat er wirklich 9 Jahre regiert, obgleich er schon 725 gefangen genommen ward. Er ist nach dem gewiß nicht unbegründeten Urteil des Königsbuches nicht ganz so schlimm gewesen wie die vorhergehenden Könige Ephraims. Dem Großkönig blieb er unterthan, bis er, nachdem auf Tiglatpilesar Salmanassar gefolgt war, sich durch einen ägyptischen König סוא (Sewe [= assyr. Sib'e] zu sprechen, nicht So) zum Abfall verleiten ließ. Ob dieser Sewe mit Recht meist für den Äthiopen Sabako gehalten wird, der um diese Zeit alle Teile Ägyptens in seiner Hand vereinigt hat, oder ein Teilfürst oder Unterkönig (oder gar ein Feldherr des nordarabischen Reiches Musri, vgl. Winckler, Mitteil. der Vorderas. Ges. 1898 S. 5) war, steht noch dahin. Nach 2 Kg 17, 3. 5 sieht es nun so aus, als hätte Salmanassar zweimal gegen Hosea Krieg geführt, das erste Mal, um ihn sich zu unter-

werfen, das zweite Mal, um seinen Abfall zu ahnden. Es steht indes fest, daß Salmanassar nur einmal nach dem Westland gezogen ist und nicht vor 725, also gegen Hosea nur, um den Treulosen zu bestrafen, der seit seiner Thronbesteigung assyrischer Unterthan gewesen war. Daher liest Winckler (Alttestam. Unters. S. 15 ff.) in V. 3 והיה und übersetzt: „Denn Hosea war sein Vasall“ u. s. w. Als Salmanassar 725 heranzog, scheint sich Hosea sogleich auf Gnade oder Ungnade ergeben zu haben, denn daß er von jenem gefangen gesetzt worden ist, wird 2 Kg 17, 4 berichtet, ehe auch nur von der Belagerung Samariens die Rede gewesen, und andererseits berichtet nachher Sargon von der Eroberung der Stadt, ohne eines Königs zu erwähnen. Was schließlich mit Hosea geschehen ist, wissen wir nicht. Das ganze Land ward alsbald von den assyrischen Truppen überschwemmt, aber die Stadt Samaria hat sich merkwürdigerweise, wohl vom Kriegsobersten Hoseas verteidigt, noch drei Jahre lang gewehrt. Sie ward erst erobert, nachdem Sargon Salmanassars Nachfolger geworden war. Dieser verpflanzte, um neuen Aufständen vorzubeugen, an 30 000 der Besten im Lande in ferne Gegenden und führte dafür aus andern von ihm eroberten Ländern neue Ansiedler herbei (2 Kg 17, 6. 24; 18, 12; Keilschriftl. Bibl. II, S. 54 5). **Wilhelm Lotz.**

Hosea, Prophet. — Litteratur: 1. Simson, D. Pr. H, erklärt u. übers., Hamburg und Gotha 1851; A. Wünsche, D. Pr. H., übers. u. erklärt mit Benutzung der Targumim und der jüd. Ausleger Raschi, Aben Esra und David Kimchi, Leipzig 1868; Töttermann, Die Weiss. Hoseas bis zur ersten assyr. Deportation (1—6, 3), Helsingfors 1879; W. Nowack, D. Pr. H., Berlin 1880 (vgl. Nowacks Handkomm. z. AT. III, 4 S. 12 ff.); A. Scholz, Komm. z. H., Würzburg 1882; Cheyne, Hosea with notes and introduction, Cambr. 1884; J. Th. de Visser, Hosea de man des Geestes, Utrecht 1886; St. Asaph (Bishop of) Hosea translated from the Hebrew, with notes, Explanatory and Critical, London 1894; J. J. P. Valeton, Amos en Hosea, Nijmwegen 1894 (auch in deutscher Uebersetzung); Scharpe Notes and dissertations upon the prophety of H, London 1884; Hosea und sein Weissagungsbuch in der ZPK 1851, S. 98 ff. (Delitzsch); Kurtz, Die Ehe des Propheten H., Dorpat 1859; Oettli, Der Kultus bei Amos und Hosea, Greifswalder Studien 1895; Seesemann, Israel und Juda bei Amos und H., Leipzig 1898; Cornill über Hosea 12, 1 in ZatW 1887, 285 ff. Zu vergl. ferner: Hengstenberg, Christol. I, 183 ff.; Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 205 ff; Schriftbew.² II, 2, 592 f.: Köhler, Lehrb. d. bibl. Gesch. ATs II, 2, 61 ff.; W. R. Smith, The prophets of Israel² 1895, lect. IV; Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten H. V, 95 ff. und die betr. Stellen in den Prolegomenen⁴; J. Robertson, Die alte Religion Israels übers. von Orelli (1896) 47 ff. 78 ff. 106 ff.; Stade, Gesch. des Volkes Israel 577 ff.; Giesebrecht, Beiträge zur Jesajakritik (1890) 207 ff.; Volz, Die vorexil. Jahweprophetie und der Messias (1897) 24 ff. — 2. Zur Textkritik: Houtsma in Theologisch Tijdschrift 1875, 55 ff.; Oort ibid. 1890, 345 ff. 480 ff; J. Bachmann, Alttest. Untersuchungen (Berlin 1894) S. 1—46 zu K. 1—7. — Billeb, Die wichtigsten Sätze der alttestam. Kritik vom Standpunkt der Propheten H. und Amos aus betrachtet, Halle 1893. Ueber das Verh. der LXX zum massor. Text vgl. Patterson, The Septuagint-Text of H. compared with the MT. in Hebraica VII, 190 ff.; vgl. P. Ruben, Critical Remarks upon some passages of the Old Testament, London 1896 (Hos. 4—11).

Hosea (hebr. הוֹשֵׁעַ. LXX urspr. *Αυση*, denn *Ωσηε* ist hexaplarische Korrektur), Sohn des Beeri (בְּאֵרִי), gehörte seiner ganzen Lebensstellung nach dem Nordreiche an. Dafür sprechen die Stellen 1, 2 und 7, 5, wo er den König dieses Reiches schlechthin „unsern König“ und das zu diesem Reiche gehörige Land schlechtweg הָאָרֶץ nennt; ferner die in seinem Buche zu Tage tretende bis ins Einzelnste und Kleinste gehende Kenntnis der Zustände jenes Reiches, während er Judas nur im Vorübergehen erwähnt, um darauf hinzudeuten, daß die Hoffnung schließlichen Heiles dort liegt, wo der gesetzmäßige Dienst Jahves und das Königtum des Davidischen Hauses noch bestanden, nicht dort, wo die Macht des israelitischen Volkes zu jener Zeit lag, in dem Reich der zehn Stämme (1, 7). Wenn Wellhausen alle günstigen Bezugnahmen auf David und das Reich Juda, namentlich Stellen, welche dem Gesamtvolk ein einheitliches davidisches Königtum in Aussicht stellen, für spätere Interpolationen erklärt, weil Hosea das Königtum an sich als mit der Gottesherrschaft in Widerspruch stehend gänzlich verworfen habe; wenn Stade die Stellen 1, 7; 2, 1—3, weil den Zusammenhang sprengend; ferner 3, 5 die Worte „und David ihren König“, sowie 4, 15; 8, 4, weil mit Hoseas eigentümlichen Vorstellungen vom Königtum nicht stimmend, gestrichen sehen will; wenn endlich Cornill in 2, 20 und bes. in K. 14 einen Beweis für die Unechtheit der eine Vereinigung Judas und Israels in Aussicht stellenden Verse sieht: so ist zu erwidern 1. daß sich aus 9, 9; 10, 9, wo auf die Ereignisse von Ri 19—21, nicht aber auf die Zeit der Königswahl des aus Gibea stammenden

Saul angespielt ist, nicht der Gedanke der Verwerfung jedes menschlichen Königtums durch den Propheten entnehmen läßt, dieser sonach 8, 4; 10, 10 nur den Abfall der nördlichen Stämme von dem davidischen Königtum im Auge haben kann; 2. daß, worauf König hingewiesen, in 1, 7 das „durch Jahve, ihren Gott“ (an dem im Unterschiede von den Israeliten die Judäer noch festhalten) so eigentümlich ist, daß sich der Satz nicht wohl einem Ergänzer zuschreiben läßt; 3. daß für die Echtheit der Worte „und David ihren König“ 3, 5 schon die Wiederholung von יהוה in 5b spricht, welche ohne das Vorhandensein jener Worte unnötig wäre; 4. daß der Anschluß der Verheißung 2, 1—3 an die Drohung 1, 2—9 zwar äußerlich unvermittelt, aber nicht unvermittelter als der entsprechende von 11, 8—11 an 11, 1—7 und innerlich wohl begründet ist; 5. daß sich der Einwand Cornills, Hosea würde, wenn er den jesajanischen Gedanken von einem künftigen Davididen geteilt hätte, diesen 2, 20 und jedenfalls K. 14 zum Ausdruck gebracht haben, um so weniger begründen läßt, als das Zurücktreten der Verkündigung eines persönlichen Messias bei Hosea durch den Zusammenhang seiner Weissagung motiviert ist. Wir halten sonach die günstigen Bezugnahmen auf Juda, speziell Stellen, wie 3, 5, für ebenso echt, wie die Weissagung Nathans 2 Sa 7, 11b—16 (vgl. 23, 5) für geschichtlich (s. König. Einl. in d. AT. 308 f.).

Laut der Überschrift des Buchs erging das Wort Jahves an Hosea in den Tagen Usias, Jothams, Ahas' und Hiskias, der Könige von Juda und in den Tagen Jerobeams, des Sohnes Joaschs, des Königs von Israel. Sachlich ist diese Zeitangabe nicht um deswillen zu beanstanden, weil hiernach die Zeit der Wirksamkeit des Propheten eine sehr ausgedehnte wäre. Vom Todesjahr Jerobeams II. nämlich, in dessen letzte Regierungsjahre Hoseas Auftreten nach 1, 4 zu setzen ist, bis zum Regierungsantritt Hiskias sind allein 56 Jahre verflossen, was auf eine mindestens 60jährige Thätigkeit des Propheten schließen lassen würde. An sich wäre nun dieser Zeitraum, da der Prophet bei seiner Berufung ein noch unverehelichter junger Mann war, nicht unglaublich. Aber bei Annahme derselben bliebe die Nichterwähnung des syrisch-ephraimitischen Krieges, speziell der Bekämpfung Jerusalems unter Ahas unerklärlich. Wir werden darum die Abfassungszeit der im Buch Hosea enthaltenen Reden vor dem Jahre 734 anzusetzen und die Nennung der Könige Judas als aus Jes 1, 1; Mi 1, 1 zu dem Zweck übertragen anzusehen haben, um Hosea als demselben Jahrhundert, wie Jesaja und Micha angehörig zu bezeichnen, deren älterer Zeitgenosse er war. Sonach hätte, wie wir mit Hitzig, Delitzsch, Nowack, Orelli, Strack u. A. annehmen, die ursprüngliche Überschrift gelautet: „Wort Jahves, das an H., S. B., ergangen in den Tagen Jerobeams u. s. f., und zunächst nur den Anfang des Prophetentums Hoseas ins Auge gefaßt, welches thatsächlich bis gegen Ende der Regierung Menahems gewährt haben dürfte.

Anlangend die Zeit, in welche Hoseas Wirksamkeit fällt, so war es, äußerlich angesehen, die glänzendste Epoche des ephraimitischen Königtums, als Jerobeam II. durch glückliche Kriege die alten Reichsgrenzen wiederherstellte. Aber wenn auch dem Eindringen des Baalskultus vordem durch Jehu ein Ziel gesetzt war, so blieb es doch auch unter den späteren Königen aus dem Hause Jehu bei jener Grundsünde Jerobeams I., daß man Jahve unter dem Bilde eines Stieres zu Bethel und anderwärts verehrte. Der Prophet Amos entwirft im 3. und 4. Kapitel seines Weissagungsbuches ein düsteres Bild des sittlichen Verfalles zu derselben Zeit. Bedrückung der Armen, Beugung des Rechts, Renitenz gegen jede Zurechtweisung, Sicherheit und Schwelgerei der Großen des Volks, die sich um den Schaden Josephs nicht kümmerten, waren an der Tagesordnung, wenn man auch äußerlich noch die Feste Jahves feierte und an den hergebrachten religiösen Gebräuchen festhielt. Ja selbst, wie aus Ho 2 zu ersehen, der Baalskultus oder richtiger: der Synkretismus, in welchem Jahve und Baal ineinanderflossen, machte unter dem Volke wiederum Fortschritte, so daß das Reich mehr und mehr der inneren Selbstauflösung und dann mit schnellen Schritten auch der äußeren Zerstörung anheimfiel. Jerobeams II. Sohn, Sacharja, erfüllte als Opfer einer Verschwörung das dem Hause Jehu vorausgesagte Geschick; Sallum, der ihn gestürzt, wurde bald darauf durch Menahem getödtet; und jene unselige Politik des Hofes in dieser späteren Periode, wonach man, bedrängt von Assur und Ägypten, sich bald mit der einen, bald mit der anderen dieser Großmächte verbündete, trug ihre erste schlimme Frucht unter Menahem, indem damals der assyrische König Phul herbeizog und das Land sich tributpflichtig machte.

Unter solchen Zeitläuften ward Hosea die Aufgabe, gegen die herrschenden Sünden zu zeugen und dem Nordreich das Gericht zu verkündigen, ohne jedoch der Gnade zu vergessen, welche Gott seinem Volke zugesagt hatte. Sein Buch zerfällt in zwei sich merklich

von einander unterscheidende Teile, indem K. 1—3 prophetische Verkündigungen sich anknüpfen an persönliche Erlebnisse des Propheten, während dies in K. 4—14 nicht der Fall ist, abgesehen von 9, 7—9, wo es aber in ganz anderer Weise geschieht. Indessen ist diese Scheidung keine den Inhalt selbst näher angehende, wie es denn auch andererseits nicht stückhafte Reden sind, welche das Buch enthält, sondern es scheint, daß der Prophet am Ende seiner Laufbahn den wesentlichen Inhalt seiner Verkündigung kurz und übersichtlich zusammenfaßte, und daß auf diese Weise das Buch seiner Weissagungen entstanden ist.

Das Buch wird eröffnet durch eine erzählende Einleitung von zwei weissagenden — nicht als allegorische Einkleidung zu fassenden, sondern in das Gebiet des äußeren Geschehens fallenden — Handlungen des Propheten, durch deren Vollzug ihm zwar nicht Sündliches, wie man gemeint hat, wohl aber „Schimpfliches und Aufsehen Erregendes“ zugemuthet wird, dem er sich in Gottes Dienst, wenn auch gegen sein natürliches Gefühl, unterziehen mußte. Die erste Handlung K. 1, darin bestehend, daß er eine Jungfrau zum Weibe nimmt, von der ihm dieselbe Gottesstimme, welche ihn sie ehelichen heißt, voraussagt, daß sie ihm untreu werden wird — denn dies ist der Sinn der Worte: קַח לְךָ אֵשֶׁת זְנוּנִים וְיַלְדֵי ז' — macht ihn in seiner Ehe zum Bilde des Verhältnisses Jahves zur Gemeinde Israel mit ihren Gliedern. Es besteht in der Gegenwart ein Mißverhältnis zwischen Jahve und dem ehebrecherischen Israel, welches in nächster Zukunft das Verwerfungsgericht aus sich herausgebären wird; aber hinter diesem Gericht erneuert sich für Israel die ägyptische Erlösungszeit (2, 1 ff.). Denn wenn es in der Fremde, wohin es zerstreut werden wird — ein Geschick, welches das Volk Judas nicht minder als die zehn Stämme Israels trifft —, wie ein Jahve fremdes Volk geworden, so wird es wieder zu einem zahlreichen Volke werden, um mit dem Volk des Hauses Juda zusammen unter Einem Haupt als Ein Volk in die Heimat zurückzukehren. Jahve verlobt sich ihm aufs neue in unwandelbarer Treue und segnet es mit allen Kräften Himmels und der Erde. Die Namen „Nicht mein Volk“ und „Nichtbegnadigte“ — welche der Prophet laut 1, 6. 9 nach götttlichem Befehl zweien der Kinder beilegte, die er in seiner Ehe empfing, um auf des Volkes bevorstehendes Strafgeschick hinzuweisen — hört man dann nicht mehr, sondern „Mein Volk“ und Begnadigte“ Und auch der Name Jisreel (1, 4) erinnert dann nicht mehr an die Blutschuld des sündigen Königreichs und Gottes Gericht, sondern sagt aus, daß Gott sein Volk „säet wie einen Samen“, um reichlich aufzugehen und zu gedeihen (2, 24 f.).

In der 2. symbolischen Handlung K. 3 ergänzt sich die göttliche Seite der Verheißung durch die menschlich vermittelte. Das Verfahren des Propheten mit seinem Hurenweibe (V. 3) wird hier ein Bild des Verfahrens Jahves mit seinem abtrünnigen Volke, um ihm den Hang zur Untreue gründlich zu verleiden. Eine lange Entbehrung jeder Art von staatlicher und gottesdienstlicher Gemeinschaft (im Exil) wird das Volk die rechte Ordnung seines Gemeinlebens schätzen und nach ihr verlangen lehren, so daß es sich Jahve, seinem Gott und dem Scepter der Davidischen Dynastie wieder unterwirft (V. 4—5).

Der 2. Teil des Buches, welcher unverkennbar die unruhige, auf Jerobeams II. Tod gefolgte Zeit voraussetzt (6, 8; 7, 7; 8, 4; 10, 15; 13, 10 f.) läßt sich nicht in einzelne, aus verschiedenen Zeiten stammende Reden zerlegen, was mehrfach versucht worden ist, gliedert sich aber in einzelne Sinnesabschnitte, und zwar schildert zunächst K. 4 den tiefen, das göttliche Gericht provozierenden, abgöttischen und sittlichen Verfall des Landes. Hat dieses Kapitel mehr das ganze Volk im Auge, so wendet sich die Rede Kap. 5—7 insonderheit gegen die leitenden Stände desselben (und zwar in Israel sowohl als in Juda), deren Pflicht es gewesen wäre, das Volk auf dem rechten Wege zu erhalten, die aber gerade ein Fallstrick für das Land geworden sind. Nachdem dann 8—9, 9 mit neuer Aufzählung der Verschuldungen Israels (8, 1—7), unter Hinweisung auf den schon beginnenden Verfall des Reiches (V. 8—14) und unter Warnung vor falscher Sicherheit (9, 1—9) das Gericht der Zerstörung des Zehnstämmereichs angekündigt ist, geht der Prophet dreimal (9, 10; 10, 1; 11, 1) auf die Anfänge Israels zurück, um nachzuweisen, daß es allen göttlichen Liebeserweisen von jeher nur mit Abfall und Götzendienst entsprochen hat, so daß es Jahve mit Verbannung ins Exil und der Zerstörung des Reiches bestrafen wird, jedoch ohne es völlig vom Erdboden zu vertilgen. In den Kapiteln 12—13 wird die Reife Israels für das Gericht durch den Nachweis bestätigt, wie es trotz aller erfahrenen Gnadenbeweise und Züchtigungen seines Gottes den Abfall fortgesetzt und sich dadurch zu Grunde gerichtet hat, daß es gegen Gott, gegen seine Hilfe (13, 1—9); daher es jetzt, der Stützen beraubt, auf die es sich verließ, der äußeren Drangsal gegenüber ohnmächtig

dasteht (V. 10—11). Weil es denn Israel nicht versteht, unter den Wehen der Gegenwart sich aus sich selbst neu zu gebären (V. 12—13), so kann die Herstellung eines neuen glücklichen Volkes nur eine Wunderthat Gottes sein, welcher Israel aus dem Tod, welchem er sein Volkstum anheimfallen läßt, wiederbringt. Darum ruft denn Jahve die Seuchen auf, daß sie ihr Werk an dem Volke vollenden (V. 14), das dem Gericht nicht entgehen kann (13, 15—14, 1). Mit einer eindringlichen Mahnung zur Umkehr unter reumütigem Sündenbekenntnis und mit der Jahve selbst in den Mund gelegten Verheißung, daß er den sich Bekehrenden seine Gnade wieder zuwenden und sie reichlich segnen werde, schließt das Buch.

Von den drei Vorwürfen, die H. gegen das Nordreich erhebt, 1. der sittlichen Verwilderung; 2. der religiösen Entartung; 3. des Buhlens um die Gunst der Weltmacht (8, 9 f.; 12, 2; 5, 7; 7, 16; 10, 6; 11, 5) haben wir den zweiten noch näher ins Auge zu fassen. Hosea hat zu klagen, daß zu der seit Alters in dem Volke heimischen Neigung zum Götzendienst, speziell Baalsdienst (9, 10; 11, 1; 13, 1) mit der Loslösung vom Hause Davids der Stierdienst getreten (8, 1—5): die Aufstellung eines Stierbildes in Bethel, die Errichtung von Altären und Bildsäulen, insonderheit Stierbildern allenthalben im Lande, in den Städten und im Freien, auf den Höhen und unter den Bäumen der Thalgründe (4, 13; 8, 1; 11, 13; 9, 1; 13, 2; 8, 5. 6 vgl. mit 10, 5. 8). Und auf solchen Altären meinen sie Jahve zu dienen (8, 2), dem Gotte der Offenbarung, den sie in derselben Weise verehren, wie die Kanaaniter ihren Baal (13, 2^b; 4, 12—14). Letzterer Vorwurf, den H. gegen seine Zeitgenossen zu erheben hat, und Stellen, wie 2, 18, wo er voraussagt, daß die Gemeinde in der zukünftigen Heilszeit ihren göttlichen Gemahl nicht mehr mit בַּעְלִי, sondern mit dem „unverfänglichen" אִישִׁי anreden wird, zeigen, wie man zur Zeit des Propheten Jahve mit Baal in Zusammenhang brachte; daß man zwar Jahve, den Gott der Väter, verehrte, aber ohne ihn von der Landesgottheit genügend zu unterscheiden, mit der er vielmehr zusammenfloß. Wie gegen den Bilderdienst zu Bethel, das er geradezu Bethhaven d. i. Götzenhaus nennt (4, 15; 5, 8; 10, 5), eifert darum H. gegen diesen Mischkultus, diesen Synkretismus, welcher Jahve die Ehre nimmt, die ihm allein gebührt. Er muß seine Volksgenossen daran erinnern, daß es Jahve und nicht Baal ist, der Korn, Most und Öl, Wolle und Flachs, Silber und Gold giebt und wieder nehmen kann (2, 10. 11), Jahve, der Friede und Fruchtbarkeit im Lande schafft (2, 20. 23. 24), Jahve, der Schöpfer und Erhalter der Welt, neben dem kein anderer Gott, heiße er Baal oder sonstwie, Raum hat. Dieser Gott, von dessen Heilsthatsachen die Geschichte des Volkes Gottes zeugt, den Gott aus Ägyptenland her (12, 10; 13, 4); der Israel, seinen „Sohn" aus Ägypten rief (11, 1); der es „in der Wüste wie Trauben fand und die Väter wie Frühfeigen am Feigenbaum" (9, 10); der sich seines Volkes annahm „im dürren Lande" (13, 5) — diesen Gott haben sie vergessen (2, 15; 4, 6; 8, 14; 13, 6), ihn verlassen (4, 10); gegen seine Thora gefrevelt (8, 1); sich der Übertretung seines ausgesprochenen Willens und hiemit eines Vergehens gleich dem des Erstgeschaffenen schuldig gemacht (6, 7). Zu diesem in schnödem Treubruch verlassenen Gott sollen sie reumütig zurückkehren (7, 10; 14, 2).

In den angeführten Stellen war von einer Thora die Rede, deren Verletzung durch seine Zeitgenossen der Prophet rügt. Dieselbe lag in schriftlicher Fixierung vor, wie die Stelle 8, 12 beweist. Denn wenn es dort heißt: „Mag ich ihm verzeichnen (nicht, wie Wellhausen: mag ich ihm vorschreiben, da כָּתַב לְ, wie Ps 102, 19 zeigt, nicht die Bedeutung des Anordnens, Vorschreibens, sondern des Niederschreibens, Aufzeichnens für jemand hat) Myriaden meines Gesetzes (רבו, Keri: רֻבֵּי Massen) — Fremdem gleich sind sie geachtet": so ist hier unstreitig das Dasein einer aus zahlreichen Geboten Gottes bestehenden, in Schrift gefaßten Gesetzgebung vorausgesetzt. Der Sinn ist ja doch kein anderer als der, daß, wenn das Gesetz auch noch umfänglicher und noch spezieller wäre, als es ist, Ephraim es doch im ganzen und einzelnen als ihm nicht geltend ansehen würde: zehntausenden von göttlichen Geboten würde es ergehen, wie zehnen. Da nun der Prophet V. 11 die vorausgegangene Drohung durch den Hinweis darauf begründet, daß Israel, welches nur Einen Altar haben sollte an der von Gott erwählten Stätte, sich deren in Menge erbaut hat — man beachte die Voranstellung des Verbums הִרְבָּה —; und daß ihm diese Altäre zum Sündigen gedient; und da er sich gegen den Bilderdienst wendet, so müssen die Weisungen dieser Thora nicht bloß ethischen, sondern auch kultischen Inhalts gewesen sein, denjenigen konform, die wir im Bundesbuch, im Deuteronomium, im sogenannten Priesterkodex finden. In der That fehlte in dem Jahvedienst, wie er nach Amos und Hosea in dem Nordreich im Schwange ging, „mit Bezug auf heilige Zeiten, Opfer,

heilige Bräuche und Kultuspersonal kaum ein wesentliches Moment des Kultus, wie er damals in Jerusalem geübt wurde" und in den genannten gesetzlichen Partien des Pentateuchs geregelt ist. So wird Am 3, 14 der Brandopferaltar erwähnt; als Opfermaterial Rinder, Schafe, Ziegen (Am 5, 22: Ho 5, 6; 12, 12), sowie Cerealien (Am 5, 22); auch Weinspenden (Ho 9, 4); von Opferarten Brandopfer und die dazu gehörigen Speisopfer, sowie Friedopfer und selbst deren Unterarten, das freiwillige Opfer und das Dankopfer (Am 4, 5; 5, 22; Ho 6, 6), aber auch das Sündopfer, auf das die Stelle Ho 5, 8 eine deutliche Anspielung enthält. Als heilige Zeiten werden genannt der Sabbat, der Neumond, die Fest- und Feiertage (Am 5, 21; 8, 5, 10; Ho 2, 13; 5, 7; 9, 5), speziell das Laubhüttenfest Ho 9, 5; 12, 10. Daß man sich die Verzehntung seines Einkommens angelegen sein ließ, zeigt Am 4, 4; daß man den Unterschied zwischen Rein und Unrein beobachtete, Ho 9, 3. 4; daß das Nasiräatsgelübde geübt wurde, Am 2, 11. 12. Welchen Wert und welche Bedeutung die Institution des Priestertums hatte, erhellt aus Ho 4, 4—9. Aber die Priester des Nordreiches nennt Hosea 10, 5 Pfaffen (כְּמָרִים), denen er das Gericht anzukündigen hat, zumal sie die gemeinsten Frevel, wie Straßenräuberei (6, 9) begehen.

Daß sich das Verwerfungsurteil, welches H. über den Kultus des Nordreiches fällt, nur auf diesen in seiner dermaligen Entartung und synkretistischen Trübung, nicht aber auf das Opferwesen überhaupt bezieht, zeigt die Stelle 9, 1 f., wo er Israel zuruft, es solle sich nur nicht freuen; denn es werden Tage kommen, wo sie Jahve weder Wein als Trankopfer noch ihm wohlgefällige Schlachtopfer werden darbringen können; denn sie werden nicht wohnen bleiben im Lande Jahves, sondern Ephraim muß wieder zurück nach Ägypten und in Assur werden sie Unreines essen. Kummerbrod genießen sie dort, daran alle, die es essen, sich verunreinigen; denn ihres Brodes bedürfen sie für sich selber; in kein Haus Jahves kommt es (um die Erstlinge zu weihen) u. s. f. Wie ist es denkbar, daß der Prophet in dieser Weise sich hätte auslassen können, wenn er nichts gewußt hätte von gesetzlichem und Gott gefälligem Kultus; wenn er denselben als ein „kananäisches Element in der Religion Israels" angesehen hätte! Freilich sagt er 6, 6, daß Gott Gefallen habe an Huld (d. h. daran, daß man ihm innig hold sei) und nicht an Schlachtopfern, und an Gotteserkenntnis mehr, denn an Brandopfern. Aber hier handelt sichs ebensowenig, wie in dem ähnlichen Ausspruch 1 Sa 15, 22 und an Stellen, wie Jes 1, 11 f.; Mi 6, 8; Ps 40, 7—9 um Verwerfung des Opfers an sich, sondern nur des seelenlosen Opfers, und zwar hier eines Volkes, das Jahve nicht von Baal zu unterscheiden weiß. Des Hinweises darauf, daß, nachdem die Reichsspaltung eine sanktionierte providentielle Thatsache, der Zustand des Reiches Israel also ein gottgewollter Ausnahmezustand war, den Propheten des Nordreiches Jahves Verehrung durch Opfer auch auf ephraimitischem Boden als zulässig gelten mußte, wird es im Hinblick auf die besprochene Stelle 9, 1 ff. (vgl. 1 Kg 19, 10) nicht bedürfen.

Aus der Art und Weise, wie Hosea die religiöse Verwilderung seiner Zeit bekämpft, ist ersichtlich, daß er nicht als Herold einer neuen religiösen Idee auftritt oder neuer Erkenntnisse über das Wesen Jahves und die rechte Art seiner Verehrung. Er ebensowenig wie Amos. Nicht ein neuer Gott ist es, den diese Propheten ihren Zeitgenossen verkündigen, sondern der Gott der Väter, der sich von Alters her in Israels Geschichte bezeugt und durch Offenbarung und prophetische Belehrung (Ho 12, 11. 14) ihm seinen Willen kundgethan hat. An diesen Gott erinnern sie; zur bußfertigen Rückkehr (שׁוּב) zu ihm fordern sie auf. Auch in ihren Aussagen über „Jahves Schöpferherrlichkeit und unbestechliche Gerechtigkeit" greifen sie „augenscheinlich nirgends über den Gedankenkreis hinaus, den sie als das geistige Gemeingut der Besseren ihrer Zeit und als den religiösen Ertrag der bisherigen Geschichte ihres Volkes voraussetzen dürfen" Wenn man gesagt hat, daß sich in der Predigt des Hosea zum erstenmal der Gedanke einer zwischen Jahve und Israel bestehenden Ehe finde, so wird daran zu erinnern sein, daß derselbe schon dem Worte des Dekalogs vom „eifersüchtigen Gott" (Ex 20, 5; Dt 5, 9) und der alten Redeweise „fremden Göttern nachhuren" (Ex 34, 5 f. u. ö. im Pentateuch) zu Grunde liegt. Aber Hosea „hat diese Analogie am tiefsten und reichsten durchgeführt" Denn bei dem von ihm gebrauchten Bilde von der Ehe handelt es sich nicht lediglich um ein Rechtsverhältnis der Art, wie es nach dem AT zwischen den Ehegatten bestand, sondern um eine wirkliche Liebesgemeinschaft (2, 17. 18. 21 f. 25).

Die Abhängigkeit Hoseas von Amos ist unbestreitbar. Die Beziehungen auf letzteren sind teilweise wörtlich. Man vergleiche Stellen, wie 4, 3 mit Am 8, 8; 4, 15 mit Am 5, 5; 8, 14 mit Am 2, 5; 7, 12, wo Hosea in den Worten כְּשֵׁמַע לַעֲדָתָם „gemäß der Verkündigung an ihre Gemeinde" auf die Verkündigung des Amos (9, 2) hinzuweisen scheint.

So nahe sich aber Hosea und Amos stehen, was die Grundgedanken der Weissagung, die Anlage beider Bücher, die Vorliebe zu Rückblicken in die Urgeschichte des Volkes Gottes u. a. betrifft, so verschieden sind sie hinsichtlich der Sprache und Darstellungsweise. Hoseas Schreibart ist voll seltener Wörter, Wortformen und ungewöhnlicher Wortverbindungen, worunter nicht wenige nordpalästinensische Idiotismen. Seltene Wörter und Wortformen sind z. B. נַאֲפוּפֶיהָ 2, 4; נַבְלוּת 2, 12; שְׁבָבִים 8, 6; שַׁעֲרוּרִיָּה 6, 10; תַּמְרוּרִים 12, 15; eigentümliche Konstruktionen 4, 4 כִּמְרִיבֵי כֹהֵן; 9, 1: שְׂמַח אֶל־גִּיל; 9, 8: צֹפֶה עִם; 11, 3: וְשִׂמְחָה בְּיָמִים שְׂמַחְתִּיו (wenn dort nicht mit LXX בְּיָד zu lesen ist). Zu nordpalästinensischen Idiotismen sind zu zählen der Causativstamm תִּרְגַּלְתִּי 11, 3; נִקְהָה 5, 13; Formen wie קָאם 10, 14; vielleicht auch הַבְהָבַי 8, 13, wenn mit dem aramäischen הַבְהֵב (sengen, rösten) zu kombinieren als nordpalästinensischer Ausdruck für die Feueropfer (עוֹלֹת). Aber nicht nur durch diese Spracheigentümlichkeiten unterscheidet sich Hosea von Amos. Auch sonst hat er ein anderes Gepräge als sein älterer Zeitgenosse. Hoseas Stil ist weniger vollendet als der des Amos, aber tiefer empfindend. Sein Gemüt „arbeitet in der tiefsten Erschütterung unter der Last, die Gott ihm auferlegt, gegen die Sünde seines Volkes zu predigen und ihm die Strafe zu verkündigen" Daher die Abgebrochenheit seiner Rede in anscheinend schwer zu verbindenden Sätzen und mehr hingeworfenen, als ausgeführten, rasch sich aufeinander drängenden Bildern. So scharf er aber die Sünden seiner Zeitgenossen geißelt, so liegt doch selbst seinen Strafpredigten die erbarmungsvollste Liebe zu Grunde, die in besonderer Stärke dort zum Durchbruch kommt, wo er von der zukünftigen Heilszeit und dem Reichtum der Gnade zu weissagen hat, der sich über das zu seinem Gott bekehrte Volk ergießen wird.

Der massoretische Text unseres Propheten ist nicht ohne Verderbnisse. Zur Heilung derselben dient an einer ganzen Reihe von Stellen die griechische Übersetzung. So wird nach derselben zu lesen sein 2, 3 לַאֲחוֹתְכֶם; 2, 8 דַּרְכָּהּ; 4, 19 מִמִּזְבְּחוֹתָם; 6, 5[b] וּמִשְׁפָּטִי כָּאוֹר יֵצֵא; 9, 2 בָּם (statt בָּהּ); 11, 3 אֶקָּחֵם עַל־זְרוֹעֹתָי (s. Nowack z. d. St.); 14, 9 לוֹ für לִי. Besondere Schwierigkeiten macht das Verständnis von Stellen, wie 7, 5—6; 8, 10; 12, 15 nach dem vorliegenden Text.

Im neuen Testament ist auf Hosea Bezug genommen 1. Rö 9, 25—26. Nachdem dort der Apostel die Thatsache betont hat, daß Gott die Gegenstände seiner erbarmungsvollen Liebe nicht nur aus dem jüdischen Volk, sondern auch aus der Heidenwelt berufen; daß also seine berufende Gnade unabhängig ist von der Beschaffenheit des zu Berufenden: zitiert er, um letzteren Gedanken als schriftgemäß zu erweisen, die von Israels einstiger Begnadigung handelnden Stellen 2, 25 und 2, 1, welche aussagen, daß das Volk in einem Zustand der Entfremdung von Gott wieder Gegenstand seiner Liebe werden, daß er es wieder annehmen wird, wenn es aufgehört hat, sein Volk zu sein. 2. 1 Ko 15, 15, wo Paulus die Stelle Jes 25, 9 durch Beiziehung der aus Ho 13, 14 frei entnommenen Worte אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל unter teilweiser Anschließung an die Übersetzung der LXX erweitert. 3. Matth 2, 15, wo der Evangelist Ho 11, 1 zitiert, um anzudeuten, wie sich die in Israels Kommen aus Ägypten enthaltene Weissagung durch Jesu Flucht dorthin erfüllt habe.

Volck.

Hosianna s. Liturgische Formeln.

Hosius (oder **Osius**) von Corduba, gest. wohl 358. Vgl. die Bd II, 6 genannte Litteratur zum arianischen Streit. Außerdem: Tillemont, Mémoires VII, éd. de Vénise p. 300—321 und 711—716; R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques IV, Paris 1733 p. 521—530; H. Florez, España sagrada, 29 Bde, Madrid 1747—75, hier Bd X, 1753, p. 159—208; A. W. Ernesti und P. Ch. Grenz, Disputatio historico-critica, qua Hosium concilio Nicaeno non praesedisse ostenditur. Diss. phil., Leipzig 1758; Mich. Jos. Maceda, S. J., Hosius vere Hosius, *Ὅσιος ἀληθῶς Ὅσιος*, h. e. Hosius vere innocens, vere sanctus. Dissertationes duae: 1. de commentitio Hosii lapsu, 2. de sanctitate et cultu legitimo ejusdem, Bononiae 1790; P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, 5 Bde (I. II. 1, 2. III, 1, 2), Regensb. 1862—1879, hier II, 1864 S. 1 ff. 137—309 und III, 2, 1879, S. 484—490 (Nachträge); T. D. C. Morse, A. Hosius DchrB III, 1882, p. 162—174; A. Knöpfler, A. Hosius (Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl. VI, 1889, S. 290—95); O. Seeck, Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils (ZfKG XVII, 1897, S. 1—71 und 319—362.

Hosius (auch: Osius) von Corduba ist nicht erst als *Ἀβραμιαῖος γέρων* (Athan. hist. Arian. 45 MSG 25, 748 C) — er war 357 hundertjährig (Athan. l. c. p. 749 A; Sulp. Sev. chron. 2, 40, 5 nach Briefen des Hilarius: major centennario; — die

„90 Jahre“ bei Phoebadius Aginn. c. Arian. 23 MSL 20, 30 C zählen von der Zeit ab, da H. wissen konnte, was er glaubte) — eine Berühmtheit des 4. Jahrhunderts geworden. Als *ὁ πάνυ βοώμενος* wird er schon etwa zwanzig Jahre früher von Euseb bezeichnet (vita Const. 3, 7); Athanasius nennt ihn schon bei seinen Lebzeiten den „Großen“ (*ὁ τῶν Σπανιῶν Ὅσιος ὁ μέγας*, apol. ad Const. 27 MSG 25, 629 A, Sommer 357); ja ein *ἀνὴρ σώφρονι πίστεως ἀρετῇ δεδοκιμασμένος, λαμπρυνόμενος ταῖς ὑπὲρ εὐσεβείας ὁμολογίαις κατὰ τοὺς ἔμπροσθεν χρόνους* war Hosius nach Euseb (vita Const. 2, 63) schon 323. Dennoch hat er keinen Biographen gefunden, und von ihm selbst haben wir nur zwei Briefe, einen an den Kaiser Konstantius (bei Athan., hist. Arian. 44 MSG 25, 744 D — 748 B) und einen an Julius v. Rom (Mansi VI, 1209); unser Wissen ruht — von dem, was diese Briefe bieten, abgesehen — auf den gelegentlichen Notizen zeitgenössischer Urkunden und Schriftsteller und auf dem Wenigen, was außerdem die Späteren glaubwürdig berichten.

Um 257 muß er geboren sein (vgl. oben; nach Florez ist 256 übliche Annahme geworden, doch beziehen sich die obigen Altersangaben auf 357). Wo? wissen wir nicht; die Annahme, daß er der *Αἰγύπτιος ἐξ Ἰβερίας εἰς τὴν Ῥώμην ἐλθών* gewesen sei, der nach Zosimus (hist. nova 2, 29, 7 ed. Reitemeier p. 150) i. J. 326 den mit Verwandtenblut besudelten Konstantin auf die sündentilgende Religion der Christen hingewiesen habe (Neander, Allg. Gesch. der christl. Rel. II, 1, 1828, S. 60; modifiziert, Gams II, 1, S. 138), ist bei der Unglaubwürdigkeit der Geschichte, in der bei Zosimus dieser Ägypter auftritt, methodisch unstatthaft. Da er im Jahre 356 schon „mehr als sechzig Jahre“ Bischof gewesen war (Athan. hist. Arian. 42 p. 741 D), ist seine Weihe zum Bischof von Cordoba auf etwa 295 zu datieren. Daß er Confessor ward, „als unter Maximian, dem [mütterlichen] Großvater des Konstantius eine Verfolgung eintrat“, sagt er selbst (ep. ad Const. bei Athan. hist. Ar. 44 MSG 25, 744); es war dies auch Gegnern (Euseb. s. o.), wie Freunden (Athan. oft: *ὁμολογητής*, z. B. ad ep. Aeg. 8, a. 356, MGS 25, 556 C) bekannt. Den Ort und die näheren Umstände kennen wir nicht; doch muß — dies gegen DchrB III, 163 ff. —, obwohl seit 292 Konstantius Chlorus, nicht Maximian, in Spanien herrschte, an die diokletianische Verfolgung gedacht werden (vgl. mit der ep. Hosii was Athanasius hist. Ar. 64 p. 769 B erzählt). Der Synode zu Elvira (vgl. Bd V, 325 ff.) wohnte er bei, wie die Akten beweisen (Mansi II, 799 B); doch, daß er präsidierte, schließt Gams (II, 1, S. 3) mit Unrecht aus Athan. ap. de fuga 5 (MSG 25, 649 B; vgl. Bd V, 325, 54 f.). Die rigoristische Gesinnung der Synode wird er geteilt haben; man darf auch aus can. 33 (Bd V, 327, 18) folgern, daß er im Cölibat lebte. Wann die Synode stattfand, ist bekanntlich umstritten; — die Ansetzung auf „um 313“ (Bd V, 326, 50) wird aber durch die Teilnahme des Hosius unwahrscheinlich gemacht. Denn mindestens seit 313 (Euseb. h. e. 10, 6 = Niceph. 7, 42; vgl. Bd IV, 791, 57 ff.) — vgl. über 312 Euseb. vita Const. 1, 32 fin. — finden wir Hosius in der Nähe Konstantins. Was ihn dem Kaiser empfohlen hatte, ist uns unbekannt. Das aber ist sicher, daß er in den nächsten Jahren, vielleicht ununterbrochen bis ca. 326, dem Kaiser als sein Hauptratgeber in kirchlichen Dingen nahe blieb: die Donatisten machten ihn, obwohl er auf der antidonatistischen Synode in Arles (314) nicht zugegen war — vermutlich, weil er den Kaiser auf dem Zuge gegen Licinius begleitete, — für die kaiserlichen Gewaltmaßregeln seit 316 (Bd IV, 793, 11 ff.) verantwortlich (Augustin, contra ep. Parm. 1, 8, 13 MSL 43, 43); die kaiserliche Verordnung über die Freilassung von Sklaven in den Kirchen vom 18. April 321 (cod. Theod. 4, 7 ed. Hänel p. 379) ist, wie sonstige Edikte an den Präfekten gerichtet wurden, und wie heute noch bei uns verwandte Willensäußerungen des Herrschers den zuständigen Ministern zugeschrieben werden, an Hosius adressiert; und 323 oder 324 war er es, den Konstantin der alexandrinischen Wirren wegen nach Alexandria schickte (Bd II, 14, 32). Die Geschichte dieser berühmten Sendung ist Bd II, 14, 30 ff. schon skizziert. Nachgetragen sei nur das, daß Hosius auch mit der Angelegenheit des Kolluthus sich befaßte, eines Presbyters in Alexandria (Epiph. haer. 69, 2 p. 728 CD, Petav.; trotz der Häufigkeit des Namens in Ägypten wohl identisch mit dem bei Gelasius v. Cyzicus das zweite Rundschreiben Alexanders [Bd II, 12, 30] mit unterzeichnenden, Mansi II, 799 B), der schon um 320, zur Zeit des Briefes Alexanders v. Alexandrien an Alexander v. Byzanz (Bd II, 12, 29), die selbstständige Stellung der alexandrinischen Presbyter (Epiphan. l. c.) bis zur Unbotmäßigkeit gegen den Bischof ausgenützt hatte (ep. Alex. bei Theodoret. h. e. 1, 4, 3) und seitdem — denn zur Zeit der Briefe Alexanders bestand, wenn die Unterschriften bei Gelasius v. Cyzicus als Unterschriften

echt sind (vgl. Seeck S. 15), ein Schisma noch nicht (vgl. auch ep. Alex. bei Theod. 1, 4, 3: πολὺ χεῖρον ἢ ἐκεῖνος) — durch eigenmächtige Vornahme bischöflicher Funktionen zu geradezu schismatischer Opposition vorgeschritten war (ep. syn. Alex. a. 338 bei Athan. apol. c. Ar. 12 MSG 25, 269 A). Eine Synode, die in Alexandria in Hosius' Gegenwart zusammentrat, nötigte den Kolluthus unter gleichzeitiger Kassierung der von ihm vorgenommenen Weihen, in presbyteriale Stellung zurückzukehren (vgl. die Eingabe vom Jahre 335 bei Athan. apol. c. Ar. 75 p. 385 B und 74 p. 381 B), und Kolluthus hielt sich bis an seinen Tod in den ihm angewiesenen Grenzen (syn. Alex. anni 338 bei Athan. apol. Ar. 12 p. 269 A). Ein geschichtlich bedeutsames Ereignis war das Schisma des Kolluthus nicht gewesen; Seeck (S. 322) hat es aufgebauscht durch Kombinationen, die mir haltlos erscheinen; nur der Umstand hat uns Kunde von ihm erhalten, daß der berüchtigte Ischyras (Bd II, 20, 51 ff.), *nach* seinem Konflikt mit Athanasius (gegen Seeck S. 323) zu den Meletianern übergegangen (Athan. ap. c. Ar. 63 p. 364 B), später — apol. c. Ar. 74 p. 381 B enthält eine aus nachträglicher Beziehung eines allgemeinen Beschlusses auf Ischyras erklärliche Unrichtigkeit; vgl. c. 12 p. 269 A — von Kolluthus geweiht zu sein behauptete (apol. c. Ar. 74 und 75). Doch war es von Bedeutung, daß Hosius früh hineingezogen wurde in die Vorgeschichte einer der Hauptanklagen, mit denen Athanasius von seinen Gegnern später verfolgt worden ist.

Auf eine größere Bühne stellte den Hosius die Synode zu Nicäa (über die Nachricht, daß H. sie veranlaßt habe, vgl. Bd II, 14, 10 ff.). Daß er, der Vertrauensmann des Kaisers, hier von großem Einfluß war, lag in der Natur der Verhältnisse (vgl. Bd II, 14, 53 ff., berichtigt IV, 45, 55 ff.); und die Angabe des Athanasius: οὗτος (scil. Hosius) τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο (hist. Ar. 42 p. 744 A), trifft obwohl sie in ihrer runden Form irrig ist — denn das Nicänum ist durch Amendements aus einer Vorlage Eusebs v. Cäsarea entstanden (vgl. den A. Nicänisches Konzil) —, dennoch im Grunde zu (vgl. Bd II, 14, 58 ff.). Daß Hosius formell den Vorsitz auf der Synode geführt habe, sagt keine der Quellen. Es trotzdem anzunehmen, dazu berechtigt weder der Umstand, daß sein Name und der der römischen Legaten in den Unterschriften voransteht (vgl. Patrum Nicaenorum nomina ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, Leipzig 1898, dazu Socrates h. e. 1, 13, 12), noch das viel mißbrauchte Wort des Athanasius über Hosius: ποίας γὰρ οὐ καθηγήσατο συνόδου; (apol. de fuga 5 p. 649 B; vgl. hist. Ar. 42 p. 744 A). Vollends unhaltbar ist die römische These, daß Hosius „als Stellvertreter des Papstes“ mit dessen Gesandten zugleich das Präsidium gehabt habe (so selbst Hefele I², S. 39 ff.); denn hätte Hosius präsidiert, so hätte er's kraft *kaiserlicher* Autorisation gethan.

Nach der Synode von Nicäa verschwindet Hosius für fast zwanzig Jahre aus der Geschichte. Vermutlich ist er im Frühjahr 326 mit Konstantin (Goyau, Chronologie p. 412) in den Occident gereist und von da, noch ehe bei Konstantin andere Einflüsse maßgebend wurden (vgl. Bd II, 16, 24 ff. 46 f.), nach Spanien zurückgekehrt. Von seiner dortigen Wirksamkeit haben wir keine Kunde. Daß er in der Zeit bis zur Synode von Sardica die Einrichtung der Metropolitanverfassung in Spanien inauguriert habe, rühmt ihm Gams (II, 1, S. 185—191) ohne Beweise nach.

Erst kurz vor der Synode von Sardica tritt Hosius wieder in unsern Gesichtskreis. Die Angabe (ep. Sard. Or. bei Hilarius, fragm. 3, 14 MSL 10, 667 B), daß er die Synode mit veranlaßt habe, wird glaublich sein (vgl. Bd II, 26, 47). Gemeinsam mit Athanasius, der ihm nach Gallien entgegenkam, reiste er dann zum Konzil (Ath., ap. ad Const. 4 MSG 25, 601 A). Daß er *hier* der Majoritätssynode präsidierte — die orientalische Minorität exkommunizierte ihn (ep. Sard. Or. bei Hilar. fragm. 3, 27 MSL 10, 674 f.) —, ist zweifellos. Athanasius sagt es ausdrücklich (hist. Ar. 16 p. 712 BC); die canones (Mansi III, 5—22) weisen noch heute durch die Art, wie sie eingeleitet werden — „Hosius episcopus dixit“, so beginnt jeder Kanon — darauf hin; Hosius selbst erklärt (was auch Athanasius berichtet, hist. Ar. 16), daß *er* damals die vergeblichen konziliatorischen Verhandlungen mit der orientalischen Minorität geführt habe (ep. ad Const. bei Athan. hist. Ar. 44 p. 745 A sqq.). Als Vorsitzender scheint Hosius beteiligt gewesen zu sein bei der Abfassung des sogenannten Symbols von Sardica, d. h. des symbolmäßigen Schlusses, den bei Theodoret (h. e. 2, 8, 37—52 = Mansi III, 83—86 = Hahn, Bibliothek 3. Aufl. § 157) und in der lateinischen Übersetzung der sardicensischen Akten (Mansi VI, 1215 D sqq.) die epistula encyclica des Konzils (Mansi III, 57—65 D) an Stelle der bei Athanasius (apol. c. Ar. c. 49 fin. und 50 =

Mansi III, 65 D—69 A) sich hier findenden Unterschriften bietet. Denn wir haben noch heute in den lateinischen Akten von Sardica (Mansi VI, 1209), wenn auch überaus dürftig erhalten (vgl. Mansi l. c. not. c. und d), einen auch dem Sozomenos (3, 12, 6) bekannt gewordenen Brief des Hosius und Protogenes v. Sardica an Julius v. Rom, in dem sie diesem die betreffende symbolartige Erläuterung des Nicänum empfehlen. Da nun [aus Athan. tom. ad Antioch. 5 MSG 26, 800 C] feststeht, daß eben dies Symbol — die Identität beweist der Kontext des tomus ad Antioch. — in Sardica zwar nicht angenommen, aber von „einigen“ proponiert ist, so muß der Brief des Hosius und Protogenes, gleichviel ob er [als Fühler] abgesandt ist, oder nicht (vgl. Mansi VI, 1209 not. b), samt der Theodoretischen Form der epistula encyclica aus der Zeit vor Erledigung dieser Angelegenheit stammen. Dann aber ist zweifellos, daß Hosius und Protogenes selbst zu denen gehörten, die eine Erläuterung des Nicänum wünschten, und wahrscheinlich, daß der Entwurf, den ihr Brief an Julius begleitete, von ihnen selbst herrührt. Darauf beruht das Interesse des „angeblichen Symbolum von Sardica“ (Hefele 1², 554). Denn giebt es überhaupt eine im eigentlichen Sinn „authentische“, d. h. von dem Gesetzgeber selbst herrührende, Interpretation des Nicänum (vgl. Bd II, 17, 34 ff.), so ist sie hier zu suchen. Unter diesem Gesichtspunkt verdient die sardicensische Formel mehr Aufmerksamkeit, als ihr bis jetzt (auch Bd II, 27, 46 und IV, 46, 21 ff.) zu teil geworden ist. Beachtenswert ist außer dem Bd IV, 46, 21 ff. Hervorgehobenen namentlich die Beleuchtung, welche der kurze dritte Artikel des Nicänum erfährt: *πιστεύομεν δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ τοῦτο πιστεύομεν πεμφθέν. Καὶ τοῦτο οὐ πέπονθεν, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος, ὃν ἐνεδύσατο, ὃν ἀνέλαβεν ἐκ Μαρίας* —, die Formel ist binitarisch-monotheistisch (Bd IV, 26, 35 ff.); eine monographische Behandlung derselben im Zusammenhang mit den abendländischen Traditionen seit Novatian (vgl. Bd II, 17, 41; IV, 41, 47 ff.; VIII, 58, 60 ff.) würde lohnend sein.

Nach dem Konzil von Sardica verlieren wir den Hosius abermals für zehn Jahre aus den Augen. Das Erste, was wir wieder hören, ist, daß Liberius von Rom Ende 353 oder Anfang 354 dem Hosius Mitteilung macht (ep. ad Hos. Jaffé² 209, Hilar. fragm. 6, 3 MSL 10, 688) von den Schritten, die er zu Gunsten einer neuen Synode unternommen hatte (Bd II, 30, 34 ff.), und von dem in Arles erzwungenen (Bd II, 30, 44) bedauerlichen Nachgeben seines Gesandten Vincenz von Capua — „qui judex in eadem causa cum Sanctitate tua frequenter resedit“, schreibt Liberius dem Hosius, denn dieser auch in Sardica beteiligte Vincenz war vermutlich derselbe, der einst, da er noch Presbyter war, als Gesandter Roms in Nicäa dem Hosius zur Seite gestanden hatte (vgl. DchrB IV, 1152 b Nr. 5 und 6). Wenige Jahre nachher ist es dem Nestor der Orthodoxie nicht viel besser ergangen, als dem Vincenz. Auf römischer Seite gefällt man sich freilich in schönfärbenden Konstruktionen — methodelose Tiraden gestattet sich selbst der unselbständige Artikel von Knöpfler —; nicht nur die Luciferianer Faustinus und Marcellinus (vgl. Bd V, 781, 47 ff.) und der von ihnen als Gesinnungsgenosse hochgerühmte „heilige“ Gregor von Elvira, nein auch die tadelloseren „Heiligen“ Phöbadius von Aginnum und Hilarius von Poitiers werden beschuldigt, um Hosius zu entschuldigen (Gams II, 1, S. 250 ff.): Hosius gilt in Spanien als canonizandus (Gams III, 2, S. 489 § 6). Dennoch ist trotz einiger Schwierigkeiten, die durch die historia Arianorum des Athanasius bereitet werden, der dunkle Ausgang des ruhmreichen Lebens des Hosius so sicher erkennbar, daß gewissenhafter Forschung, so gerne sie dem Hundertjährigen gegenüber sich an Jo 8, 7 erinnern wird, ihr Weg m. E. genau vorgeschrieben ist. Eine ausreichende protestantische Behandlung der Frage besitzen wir freilich noch nicht (DchrB III, 171 ff. genügt nicht), auch im chronologischen Detail ist die Tradition m. E. in Einzelnem zu berichtigen (vgl. Bd II, 33, 32 ff.). — An den „Synoden“ in Arles (353) und Mailand (Frühjahr 355) hatte Hosius nicht teilgenommen; aber die Hofbischöfe wünschten, nachdem Liberius v. Rom ihnen nachträglich (Sommer oder Herbst 355) zum Opfer gefallen und verbannt war (Bd II, 31 9 f.), auch ihn gewaltsam in ihre Bahnen zu ziehen (Athan. hist. Ar. 42 p. 741 C sq.). Von ihnen bestimmt, ließ Konstantius den greisen Bischof zu sich kommen — zweifellos nach Mailand (vgl. Gwatkin p. 292, Goyau p. 462); allein Hosius war nicht zu bewegen, gegen Athanasius sich zu erklären und mit den „Arianern“ in Kirchengemeinschaft zu treten (vgl. Bd II, 30, 60), und in seinem Widerspruch imponierte er dem Kaiser so, daß dieser ihn ungekränkt in seine Heimat zurückkehren ließ (Ath. l. c. 43). Doch die „Häretiker“, d. i. die Hofbischöfe, ließen nicht locker, und Konstantius gab nach: er schrieb nun einen drohenden Brief; — Hosius aber blieb standhaft (Ath. l. c.). Das provozierte neue kaiserliche Briefe (*πολλάκις γράψαντος*

Κωνσταντίου, Athan. l. c. p. 714 C), die bald schmeichelten, bald drohten; Hosius antwortete in dem mutigen und selbstbewußten Briefe, den Athanasius (l. c. 44) aufbewahrt hat, mit einem Anathem gegen die Arianer, mit warmem Eintreten für Athanasius und mit ernsten Vorstellungen an den Kaiser. Konstantius gab dennoch seine Pläne nicht auf: er suchte nach einer Handhabe zu gewaltsamem Einschreiten, und er fand sie, als er auch bei andern Spaniern, die ihm als durch Hosius verführt bezeichnet wurden, die Unterschrift gegen Athanasius nicht zu erzwingen vermocht hatte (l. c. 45). Nun ließ er — wie Faustinus und Marcellinus berichten: auf Antrieb des Potamius von Lissabon (c. 9 MSL 13, 89: Osius Potamii querela accersitus ad Constantium) — den Hosius an den Hof kommen (*μεταπέμπεται τὸν Ὅσιον*) „*καὶ ἀντὶ ἐξορισμοῦ κατέχει τοῦτον ὅλον ἐνιαυτὸν ἐν τῷ Σιρμίῳ*“ (Athan. l. c. 45 p. 749 A). Ehe dieser letzte, griechisch citierte Satz verwertet werden kann, muß anderes vorausgeschickt werden. Zunächst drei zurückgreifende Bemerkungen: 1. wo Konstantius weilte, als Hosius infolge der Citation sich bei Hofe einfand, sagen Faustinus und Marcellinus gar nicht, aus der angeführten Stelle des Athanasius aber ist mit Recht von Gams (II, 1, S. 219 f.) u. a. gefolgert, daß Hosius nach Sirmium berufen wurde; 2. es ist nach Athanasius (l. c. 42 u. 43 fin.) zweifellos irrig, wenn Gams (II, 1, S. 218) mit Florez den Brief des Hosius an Konstantius noch 355 geschrieben denkt, „wenigstens zur Zeit, da Hosius von der Verbannung des Liberius noch nichts wußte“; vielmehr spielt sich alles, was Athanasius (l. c. 42 ff.) nach offenbar guten Quellen von Hosius erzählt, nach der Verbannung des Liberius (Sommer oder Herbst 355) ab, der Brief muß mindestens dem Jahre 356 angehören, und die Citation des Hosius an den Hof kann — Bd II, 33, 45 bin ich noch zu zurückhaltend gewesen — nicht mehr dem Jahre 356 zugewiesen werden; 3. auch das Itinerar des Kaisers, soweit es uns bekannt ist (vgl. Bd II, 33, 46 f. und Gwatkin p. 292), schließt es aus, daß Konstantius den Hosius vor Juli 357 zu sich nach Sirmium habe kommen lassen können.

Nun wissen wir sicher, daß Hosius der sogenannten zweiten sirmischen Formel zugestimmt hat, jener „Friedensformel“ der Hofbischöfe, die von den „unbiblischen“ Aussagen über die *οὐσία* Christi abzusehen riet und sich auf vornicänische und biblische Termini zurückzog, deren Auswahl entschieden arianische Tendenz hatte (vgl. Bd II, 33, 53 f.). Hilarius, der in seiner Schrift de synodis (Anfang 359; vgl. o. S. 61, 59) von dieser apud Sirmium blasphemia (c. 10 MSL 10, 486 B) ausgeht, sagt (ib. 63 p. 523 A) ausdrücklich, diese Formel habe den Anlaß gehabt: quia apud Sirmium per immemorem gestorum suorum dictorumque Osium novae impietatis doctrina proruperat (vgl. c. 87 p. 539 B: ne alius praeter Osium nimium sepulchri sui amantem tacendum existimet de utroque d. i. de homousion und homoeusion). Daß hier dem Hosius ein Anteil an der Vereinbarung der Formel zugeschrieben wird, ist zweifellos; Hilarius bezeichnet auch gleich im Eingang (c. 3 p. 482 B) — um von der wohl nicht von ihm herrührenden Überschrift der sirmischen Formel „Exemplum blasphemiae apud Sirmium per Osium et Potamium conscriptae“ (c. 11 p. 487 A) zu schweigen — die Sentenz von Sirmium als sententia Potamii atque Osii und sieht in contra Constantium (c. 23 p. 599 B) auf die sirmische Formel als auf deliramenta Osii zurück. Dennoch braucht hinter diesen Klagen des Hilarius nicht mehr zu stehen, als auch die andern Quellen berichten: Hosius hat der Formel zugestimmt (Faustin. et Marc. 9: dat manus impietati et praevaricatur in fidem; Athan. hist. Ar. 45 p. 749 A: .. *ὡς .. κοινωνῆσαι μὲν τοῖς περὶ Οὐάλεντα καὶ Οὐρσάκιον, μὴ ὑπογράψαι δὲ* — darum handelte es sich wohl nicht mehr [gegen Bd II, 33, 37 f.) — *κατὰ Ἀθανασίου*; apol. c. Ar. 89 p. 409 B: *πρὸς καιρὸν εἶξεν αὐτοῖς* und ap. de fuga 5 p. 649 C: *εἶξεν αὐτοῖς πρὸς ὥραν*). Aber diese Zustimmung bedeutete viel; — die „rettende Friedensformel“ ist als auch von ihm gebilligte in die Welt gesandt: Phöbadius sagt im Jahre 358 in seinem der sirmischen Formel entgegengesetzten liber contra Arianos (c. 23 MSL 20, 30 B), daß der Name des Hosius wie ein Sturmbock gegen die Gallier benutzt werde; Basilius v. Ancyra und seine Gesinnungsgenossen (vgl. Bd II, 436, 6 und 35, 41) wissen im Jahre 359 von Briefen, die man dem Hosius abgejagt und durch die man die Kirche niederzustimmen versucht habe (ep. Bas. bei Epiph. haer. 73, 14 p. 861 CD), und nach Sozomenos (4, 12, 7 vgl. 15, 3) hat Eudoxius schon auf der antiochenischen Synode vom Frühjahr 358 (Bd II, 34, 16) einen Brief des Hosius gehabt, der [im Sinne der sirmischen Formel] sich gegen das *ὁμοούσιος* und *ὁμοιούσιος* erklärte und deshalb von ihm — auch Homoiusianer (Epiph. l. c.; doch ist hier m. E. der Text nicht sicher) und Homousianer (vgl. Phoebad.

2 und 17; Hilar. de syn. 10) urteilen mit Recht (vgl. Bd II, 34, 7 f.) ebenso — zu Gunsten des ἀνόμοιος gedeutet wurde. Die Briefe sind jedenfalls zugleich mit der Formel versandt, weisen also über das athanasianische εἶξεν πρὸς ὥραν nicht hinaus; ob sie echt oder unecht waren, ist irrelevant; denn die Situation ist in beiden Fällen die gleiche: die Hofbischöfe haben sich nicht geschämt, den hundertjährigen Greis zum Träger ihrer „Friedensfahne" zu machen. Sucht man sich vorzustellen, in welcher Stimmung der lebensmüde Mann (nimium sepulchri sui amans, vgl. oben Hilar. de syn. 87) sich in diese Rolle drängen ließ, die, wie v. Schubert (Möller, KG I², 459) mit Recht bemerkt, an seine erste Aktion in der Sache (Bd II, 14, 33 ff.) erinnert, so ist zweifellos, daß das Urteil des Hilarius: idcirco [Hosius] est reservatus, ne judicio humano ignoraretur, qualis ante vixisset (de syn. 63 p. 563 A), jedenfalls (vgl. unten) überaus lieblos ist.

Doch nun zurück zu dem oben bereits citierten Satze des Athanasius „μεταπέμπεται [Κωνστάντιος] τὸν Ὅσιον καὶ ἀντὶ ἐξορισμοῦ κατέχει τοῦτον ὅλον ἐνιαυτὸν ἐν τῷ Σιρμίῳ! Aus dem Obigen erhellt, daß das von Athanasius erst nach diesen Worten in Verbalformen der Vergangenheit erzählte Nachgeben des Hosius nicht, wie bis Bd II, 33, 33 [dem v. Schubert a. a. O. folgt] allgemein angenommen wurde, an das Ende des ὅλος ἐνιαυτός zu setzen ist. Denn die sirmische „Synode", der die zweite sirmische Formel entstammt, muß, weil schon im Frühjahr 358 die Synode in Antiochien die Formel acceptierte, vor November 357 gehalten sein (Bd II, 33, 48 ff.; Konstantius ist 10. November in Mailand, Gwatkin p. 292), Hosius aber kam frühestens im Juli desselben Jahres nach Sirmium (vgl. oben). Nicht lange nach seiner Ankunft muß er den Drohungen des Kaisers (Athan. hist. 45; apol. c. Ar. 89 p. 409 B; apol. de fuga 5 p. 649 C; — Übertreibungen sind nicht ausgeschlossen!) nachgegeben haben. Er that es, ne exilium pateretur (Faustin et Marc. c. 9); sein Bleiben in Sirmium ist auch nach Athanasius kein Exil gewesen (ἀντὶ ἐξορισμοῦ). Weshalb aber behielt ihn Konstantius dann in Sirmium? Ich meinte Bd II, 33, 38, „weil er Athanasius nicht verurteilt hatte" (Athan. hist. Ar. 45 vgl. oben S. 380, 47 f.). Allein es ist fraglich, ob diese Forderung überhaupt noch erhoben ist; wenigstens mußte die „Friedensformel" sie antiquieren. Ich ziehe daher jetzt die Vermutung vor, daß Konstantius den Hosius in Sirmium zurückhielt, weil er ihm als „Fahnenträger der Hofbischöfe" (vgl. oben) dort nützlich war.

Doch hat nicht Hosius alsbald widerrufen (Gams II, 1, S. 245 ff.)? ist er nicht danach schon am 27. August 357 (Gams II, 1, S. 271 ff.) gestorben? Das Letztere ist sicher nicht der Fall: das κατέχει τοῦτον ὅλον ἐνιαυτόν schließt es aus; überdies ist der 27. August als Todestag des Hosius nichts als ein trotz der Zustimmung von Gams wertloses Fündlein von Florez (10, 202), das lediglich darauf sich gründet, daß die spätern Griechen am 27. August das Gedächtnis des Liberius und Hosius feiern (Gams II, 1, S. 272 und 304). Auch für das Erstere darf man „Athanasius" nicht mit Zuversicht als Zeugen anführen. Zwar sagt Athanasius zweimal πρὸς ὥραν (bezw. καιρὸν) εἶξεν αὐτοῖς (s. oben S. 380, 48 f.), und c. 45 der historia Arianorum schließt jetzt nach den oben (S. 380, 47 f.) citierten Worten: ἀλλὰ καὶ οὕτως οὐκ ἠμέλησεν ὁ γέρων (d. h. machte sich keines Versehens schuldig), μέλλων γὰρ ἀποθνήσκειν, ὥσπερ διατιθέμενος (d. i. wie in einem Testament), ἐμαρτύρατο τὴν βίαν καὶ τὴν Ἀρειανὴν αἵρεσιν ἀνεθεμάτιζε καὶ παρήγγελλε μηδένα ταύτην ἀποδέχεσθαι. Allein *jenes* πρὸς ὥραν εἶξεν αὐτοῖς besagt nicht mehr, als daß Hosius „eine schwache Stunde gehabt habe" — hätte Athanasius, als er so schrieb, bereits von einem Widerruf des sterbenden Hosius gewußt, so hätte er anders gesprochen —, und *dieser* Schluß des cap. 45 der historia Arianorum kann nicht ursprünglich sein. Das Letztere ist m. E. strikt zu beweisen. Denn das κατέχει τοῦτον (= αὐτόν, vgl. c. 43 p. 744 B) ὅλον ἐνιαυτόν nötigt zu der Annahme, daß Hosius *frühestens* Juli 358 gestorben ist. Die Nachricht darüber könnte den Athanasius schwerlich vor Abfassung der historia erreicht haben (vgl. Bd II, 199, 55, wo übrigens das Nichtwissen vom Tod des Leontius zu stark urgiert ist; denn c. 4 ist früher vollendet als das Ganze). Schwerer wiegt, daß das κατέχει κτλ. ein Wissen von dem Tode des Hosius auszuschließen scheint. Und entscheidend ist der [auch die Annahme einer nachträglichen Einfügung durch Athanasius selbst verbietende] Umstand, daß der Anfang von c. 46 zu jenem Schluß von c. 45 wie die Faust aufs Auge paßt. Wird nun aber „das Zeugnis des Athanasius" zur Notiz eines Späteren, so treten die andersartigen Berichte der Zeitgenossen vollends in ihr zweifelloses Recht ein. Faustinus und Marcellinus erzählen (c. 9 f. p. 89 f.), Hosius sei nach Spanien zurückgekehrt mit

dem Befehle des Kaisers, daß jeder verbannt werden solle, der mit ihm (jam facto praevaricatori c. 4 p. 89 C) nicht Kirchengemeinschaft halte; Gregor v. Elvira habe sich des geweigert, sei nach Cordoba vor den Vikar und vor Hosius citiert, aber Hosius sei vom Schlage gerührt worden, als er eben die Absetzung Gregors aussprechen wollte. Das ist ein Tendenzbericht; — Hosius ist, inzwischen 101 Jahr alt geworden, schwerlich noch als Propagator der kaiserlichen Dogmatik brauchbar gewesen, ist auch sicher nicht als solcher aufgetreten (vgl. Faustin. et Marc. selbst c. 10 p. 89: plurimi Osii praevaricationem adhuc ignorabant). Allein dem Bericht liegt das Thatsächliche zu Grunde, daß Gregor v. Elvira dem praevaricator Hosius widerstand; Euseb von Vercelli hat das von ihm selbst gehört und lobt ihn dafür in einem Briefe, der dem Jahre 360 oder 361 angehört (Hilar. fragm. 11, 5 MSL 10, 713 B; vgl. Bd V, 623,44). Ob auch das thatsächlich ist, daß Hosius bald nach seiner Rückkehr nach Spanien eines plötzlichen Todes starb, ist nicht auszumachen. Denn der Bericht des Isidor v. Sevilla (de vir. illustr. 5, 7 Arev. VII, 143), der es zu bestätigen scheint, ist kein von Faustinus und Marcellinus unabhängiger Zeuge; und die 101 Jahre giebt Isidor dem Hosius schon vor seiner Reise nach Sirmium, sie beweisen also nicht das Vorhandensein der Tradition, daß Hosius nach seinem Fall im hundertsten Jahre noch ein Jahr gelebt hätte. Andrerseits ist aus Eusebs v. Vercelli erwähntem Briefe an Gregor v. Elvira nicht zu folgern, daß Hosius noch zur Zeit der Synode von Ariminum lebte. Im Gegenteil ist es nicht unwahrscheinlich, daß der Bischof Hyginus, der in Ariminum mit tagte, mit dem aus der Geschichte des Priscillianismus bekannten Hyginus v. Cordoba zu identifizieren ist (Gams II, 1, S. 274), Hosius also 359 schon einen Nachfolger hatte. Eine Tradition über den Widerruf des Hosius hat Isidor v. Sevilla nicht gekannt; er wäre sonst nicht dem Bericht des Faustinus und Marcellinus gefolgt. Das ganze Abendland hat solche Tradition nicht gekannt; Hosius wäre sonst auch im Abendlande ein Sanctus geworden, bevor es dazu einer Kanonisation bedurfte. Er ist es nicht geworden, weil, zumal in Spanien, die Erinnerung an seinen „Fall" lebendig blieb; — das ist neben der Kunde von einem milderen Urteil der Gallier das Einzige, was aus der Behandlung, die der ununterrichtete Augustin den donatistischen Anklagen gegen Hosius zu teil werden läßt (c. epist. Parm. 1, 4, 7 MSL 43, 38), zu lernen ist. Daneben ist bei Augustin bemerkenswert, weil nachahmenswert, daß er sich vor einem sittlichen Urteil über Hosius hütet: flagitandum est, ut probent . talem illum fuisse, qualem dicunt (l. c.). Wir können die Thatsachen zwar beweisen, aber die Motive nicht wägen; dem Lob der Occidentalen von Sardica (ep. Sard. Occ. bei Hilar. fragm. 2, 2 MSL 10, 633 B) stehen die Anklagen der Orientalen (ep. Sard. Or. ib. 3, 27 p. 674), dem nicht unparteiischen Rühmen des Athanasius (namentlich Apol. de fuga 5 MSG 25 p. 619 BC) steht der harte, auch nur aus den Parteiverhältnissen erklärliche Tadel des Hilarius, dem mutigen Brief an Konstantius die hofmännische Gewandtheit entgegen, mit der Hosius auf der Bühne der großen Geschichte auftrat und von ihr abging.

Als Schriftsteller scheint Hosius keine Bedeutung gehabt zu haben. Die μνημεῖα bei Athanasius de fuga 5 und der Hinweis auf das γράφειν des Hosius in der historia Arianorum beziehen sich auf kirchenpolitische Handlungen und Schreiben; Isidor v. Sevilla (de viris ill. 5, 6 Arev. VII, 142) weiß nur eine epistula ad sororem de laude virginitatis pulchro et diserto comptam eloquio und ein aliud opus de interpretatione vestium sacerdotalium, quae sunt in veteri testamento, egregio sensu et ingenio elaboratum zu nennen. Erhalten ist keins dieser Stücke. Bei den Sententiae — kurzen Lebensregeln —, die Pitra (Analecta sacra et classica I = Anal. sacra V, p. 117) unter dem Namen des Hosius veröffentlicht hat, ist nicht einmal ein Wahrscheinlichkeitsbeweis für ihre Herkunft von Hosius zu führen; mit den „Sentenzen", von denen Isidor von Sevilla (l. c.) sagt: in Sardicensi concilio quamplurimas edidit sententias, haben sie nichts zu thun (gegen Pitra): Isidor denkt an die Canones Sardicenses.

Loofs.

Hosius, Stanislaus, Bischof von Ermland und Kardinal 1504—1579. — Ueber die Biographen des H. hat Hipler in der Zeitschr. f. d. Geschichte . . des Ermlandes, Bd VII, (1879) S. 113 ff. orientiert. Von ihnen war Rescius, der zunächst 1580 „De transitu et dormitione Stan. Hosii" veröffentlichte, ehe die Hauptschrift „D. Stanislai Hosii Vita, Romae 1587" von ihm erschien, in Buk (Diöcese Posen) geboren und 1558 in Rom in die Dienste des H. getreten, dessen Privatsekretär er bis zum Ende blieb. Man verdankt ihm viele subjektiv gefärbte, aber auch viele zuverlässige Nachrichten, auch den ersten Versuch einer Briefsammlung (s. u.) und die Zusammenstellung des bedeutsamen 2. Bandes der Kölner

Opera H. (s. u.). Die „Vita“ erschien in Ingolstadt 1591 deutsch durch J. B. Fickler; von der lateinischen nahm Bzovius das ganze erste Buch und cap. I—IV des zweiten an versch. Stellen in seine Annales eccles. auf. Neudrucke der Originalausg. erschienen in Oliva 1690, sowie im ersten Bande der Krakauer Epistolae H. (s. u.). — Nächst Rescius ist ein zweiter Verehrer des H., der 1547 in Posen geborene, seit etwa 1569 in Diensten desselben stehende Kleriker Th. Treter als Herausgeber des Theatrum virtutum Stan. Hosii zu nennen. Dieses großartige, 1588 in Rom erschienene, heutzutage bis auf das letzte Druckexemplar verschwundene, aber von Janozki in der „Nachricht von der Zaluskischen Bibl.“ [Breslau 1730, III] beschriebene Kupferwerk bestand aus 100 Tafeln, welche das Leben und die Tugenden des H. illustrierten und von entsprechenden lateinischen Oden begleitet werden sollten, die freilich erst nach dem Tode des Treter 1685 durch seinen gleichnamigen Großneffen ediert und 1879 in Braunsberg neu gedruckt wurden. — Von Rescius sind die folgenden Biographen abhängig: Starovolski in der Hekatontas polnischer Schriftsteller, Venedig 1627; Thevenot (Hist. des plus illustres et sçavans hommes, Paris 1695); Brischar im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte 1. Aufl. Erst Eichhorn hat neues gebracht in „Stan. H. vorzügl. nach s. kirchl. und liter. Wirken“ 2 Bde, Mainz 1854, wesentlich durch Ausbeutung der Frauenburger Sammlungen. Ueber die Familie des H.: Acta Hist. Polon. (s. u. II) LXVII—XCI. Eine abermalige Darstellung wird neben den Opera und Epistolae des H. (s. u.) zu benutzen haben: Nuntiaturberichte aus Deutschland, herausg. v. d. Wiener Akad. II, 1 Die Nuntiatur des H. und Delfino 1560/61 ed. Steinherz (Wien, Gerold 1897); Ehrenberg, Urkunden zur Gesch. der poln. Landesteile (Leipzig 1892). — Allg. Quellen u. Litteratur: Theiner, Vetera Docc. Poloniae et Lithuaniae II, III, Rom 1861, 63; Fontes Rerum Austriac. 2, XIX Wien 1859; Krasinski, Gesch. d. Ref. in Polen (erst englisch) 3 Bde, 1841 (im allg. veraltet); Fischer, desgl., Grätz 1856; Hartknoch, Preuß. Kirchenhistoria, Frankf. 1686; Darstellungen der poln. Ref.-Gesch. von polnischen Autoren s. bei Sembrzycki, Altpr. Monatsschr. 1893, S. 1 ff.; Dalton, J. a Lasco, Gotha 1881; ders., Lasciana etc., Berlin 1898. Das Verhältnis des Herzogs Albrecht von Preußen zu H. zeichnet Voigt (N. Preuß. Prov.-Bl. VIII [Königsberg]); Hubert, Vergerios publizistische Thätigkeit, Göttingen 1893; Sembrzicky, Vergerios Reise nach Polen (Altpr. Monatsschr. 1892); Sixt, P. P. Vergerius, Braunschweig 1871; Kuyper, Opera Lasci II, (1866); Krasicky, De Societatis Jesu in Polonia Primordiis, Berlin 1860; Braunsberger, Petri Canisii Epistolae et Acta (bisher 2 Bde, Freiburg 1896, 98): Hansen, Rhein. Akten z. Gesch. d. Jesuitenordens, Bonn 1896. — Ueber die Reaktion gegen den Protest. in Polen vgl. Ranke, Fürsten und Völker von Süd-Europa III; über die Einführung der Jesuiten dort: Rostowski, Lithuanicarum S. J. Historiarum l. X, rec. Martinow, Paris-Bruxelles 1877. Ueber die Ansiedlung der Jesuiten in Braunsberg s. die Darstellung des Unterzeichneten in der Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins, Danzig 1899, Bd 40, S. 1—105. — Ueber die kirchenpolitische Wirksamkeit des Hosius, besonders sofern es sich um die Durchführung der Gegenreformation in Polen handelt, enthalten vielerlei die Publikationen von Ehrenberg: Urkunden und Aktenstücke zur Gesch. von . Posen, Leipzig 1892, und dess.: Ital. Beiträge z. Gesch. von Ostpreußen, Königsberg 1895. Die Opera Hosii erschienen im XVI. Jahrh. in sechs Ausgaben: Paris 1562, Lyon 1564, Antwerpen 1566 und 1571, Venedig 1573, Köln bei Maternus Cholinus 1584. Diese letzte, von Rescius (s. o.) besorgte, der übrigens erst auf dem Titel des zweiten Bandes sich als Herausgeber nennt, ist den übrigen vorzuziehen, enthält auch einen Teil des Briefwechsels, druckt jedoch die 1567 in Köln erschienenen Fastenpredigten des H. nicht mit ab. T. I enthält: Confessio Catholicae fidei christiana in der definitiven Redaktion (p. 1—416); Confutatio Prolegomenon Brentii, quae primum scripsit adv. Petrum de Soto . (p. 417—609); De expresso Dei verbo; item, Dialogus trimembris De Sacrae Eucharistiae sub utraque specie Communione; de Sacerdotum conjugio; de celebrando Sacra vulgari lingua (p. 610 bis 668); De Judicio et Censura ministrorum Tigurinorum de dogmate contra Trinitatem in Polonia nuper sparso (p. 669—707); De loco et auctoritate Romani Pontificis . als Antwort auf eine Zuschrift des Orechovius (p. 708—719); Palinodiae . septem Fabiani Quadrantini Gedanensis . ab Hosio conscriptae (p. 719—759). T. II: De oppresso Dei verbo libellus (p. 1—61); De actis cum Thorunensibus; cum Elbingensibus; cum Graudentinensibus; cum Braunsbergensibus (p. 62—144); Briefe ad diversos (p. 145—453); Examen sive Excussio Confoederationis Henrico regi Poloniae per haereticos propositae (p. 454—456); altera Excussio ejusdem (p. 457—461); Oratio funebris Maciejowskii habita in funere Sigismundi I. (p. 462—478); ejusdem in funere Sigismundi II. (p. 479 bis 482; Hosii Testamentum (p. 483—484); Epistolae Rescii de morte Hosii (p. 485—494); dess. Ode lugubris (p. 495—496). Während die von Rescius 1584 edierten Briefe des H. (s. o.) sich auf 277 beliefen (einige Schreiben an ihn eingerechnet), sind inzwischen in einer großen Anzahl von Publikationen (vgl. u. Hiplers neue Ausgabe) Briefe teils in lat. teils in poln. Sprache an das Licht gebracht worden. Der Gesamtbestand wird nun aufgenommen in die von der Krakauer hist. Akad. herausgeg. Acta Historica res gestas Poloniae illustrantia (bisher 2 Bde Krakau 1879, 1886) unter dem Titel: Stan. Hosii et quae ad eum scriptae sunt Epistolae tum etiam ejus Orationes Legationes (I, 1525—1550; II, 1550—1558). Ueber Fundorte von ungedruckten Briefen giebt die Einleitung der Herausgeber Hipler und

Zakrzewski genaue Auskunft. 251 Briefe, darunter einige von ihm, die übrigen an ihn enthält Cyprianus, Tabularium Ecclesiae Rom. Frankfurt und Leipzig 1743. Besonderes Interesse haben die „Religionsgespräche zwischen H. und dem späteren Kaiser Maximilian II.“ (aus dem Jahre 1560 als dem der Nuntiatur des H. am Wiener Hofe) stets auf sich gezogen. Bzovius hat in den Annales Eccles. XX, 411—423; 449—455 einen Teil derselben veröffentlicht, Raynald ad a. 1560 n. 16—20 sowie Theiner (Vet. mon. Pol. II, 609, 614, 618) einzelnes daraus abgedruckt. Ranke (Zeiten Ferdinands I. Werke VII, 3—96) und Buchholtz (Gesch. Ferdinands I., VII, 493—499), sowie Maurenbrecher (Beitr. z. Gesch. Maximilians II., HZ 32, 221—297), endlich Reimann (Die rel. Entw. Maximilians II., HZ 15, 1—64) haben sie benutzt; vgl. auch Hopfen, Kaiser Max. und der Compromißkatholicismus, 1895. Zu diesen meist in einer römischen Bearbeitung (Relatio) von Bzovius gegebenen Vorträgen des Kardinals (nur zwei wirkliche Gespräche kennen wir) weist die Wiener Ausgabe der Nuntiaturber. des H. (s. o.) die Originale nach (Anhang II, 400 ff.). Es ergiebt sich aus dem, was jetzt in diesen Nuntiaturberichten vorliegt, eine wie ausgezeichnete Vorbereitung die Studien und Veröffentlichungen auf dem polemischen Gebiete seit 1551 für die wichtige Funktion des Jahres 1560 gewesen sind, in welchen H. den jungen Fürsten zur katholischen Lehre zurückführen oder doch seine Lossagung von derselben verhindern sollte. — Ueber die unter Gustav Adolf von Heilsberg nach Schweden verschleppten Hosiana vgl. Prowe, Mitteil. aus Schwed. Arch. u. Bibl., Berlin 1853) und Hipler, Anal. Warmiensia p. 112 sq.

„Quanto rectius causa Religionis haberet quantoque commodius et impietas disjici et pietas orbi restitui posset, si multos id genus Hosios haec aetas ferret!“ In dieses Urteil des Canisius, wie es in der Praemonitio zu der 1558 durch ihn veranstalteten Kölner Ausgabe der Schrift des Hosius „Verae . . doctrinae solida propugnatio“ enthalten ist, faßt sich das der sämtlichen (katholischen) Biographen des Hosius zusammen. Dieser erscheint heute noch so, wie er seinen Zeitgenossen erschien: als einer der Hauptvertreter der Gegenreformation. Eine Prüfung seiner Ziele und Leistungen wird dieses Urteil bestätigen; sie wird aber auch tiefere Einblicke in die Art gewähren, wie der Kampf von jener Seite geführt und zeigen, welche Mittel dabei angewendet wurden.

Stanislaus Hos (Hosz), dessen latinisierter bezw. gräcisierter Name vielfach zu Wortspielen hat dienen müssen, wurde am 5. Mai 1504 in Krakau als Sohn eines aus Pforzheim stammenden Deutschen geboren. Seine erste Erziehung erhielt er in Wilna, wohin sein Vater als Münzwart, dann Stadtprokurator, berufen worden war, kehrte aber 1519 zum Zweck akademischer Studien nach Krakau zurück. Hier in die Artistenfakultät eingeschrieben, betrieb H. mit Eifer die Humaniora. Wenn Rescius uns den Jüngling richtig zeichnet, so hielt H. in früh entwickelter Abkehr von der „Welt“ sich von dem Leben der Übrigen fern, als ein asketischer Musterknabe, der nicht einmal im Familienkreise fröhlich sein will, der mit dem Rockärmel die Augen bedeckt, wenn ein weibliches Wesen ihm begegnet, und schon als Student zornig dem befreundeten Fabian von Zehmen ein ketzerisches Buch wegnimmt und ins Feuer wirft. Das Studium der Klassiker betrieb er dabei mit eisernem Fleiße: achtmal, behauptet Rescius, habe er den Cicero „a capite ad calcem“ gelesen. Seine frühesten litterarischen Produktionen bestehen in lateinischen Epigrammen, wie sie der Sitte der Zeit nach den Schriften anderer beigegeben wurden: so findet sich eins von „Stanislaus Hosz“ dem „Iudicium astronomicum“ des Nic. von Schadek (Krakau 1522), ein anderes demselben in der Ausgabe von 1524 vorgesetzt. Und dieses zweite zieht schon die Verbindungsfäden mit dem Manne, welcher maßgebend für die ganze Lebensbahn des jungen H. werden sollte: dem Bischof Petrus Tomicki von Krakau. Nachdem H. einige Jahre als Lehrer vornehmer Jünglinge, auch der Neffen des Bischofs, gewirkt, inzwischen noch einige lateinische Gedichte, welche nebst den obigen in der Krakauer Ausgabe der Epist. I, LXXXIII ff. gedruckt sind, verfaßt, auch die Schrift des Chrysostomus „Vergleich zwischen dem Mönch und dem König“ übersetzt (gleichfalls in Ep. I abgedruckt) und diese sowie eine Paraphrase des 50. Psalms dem Tomicki gewidmet hatte (1528), wandte sein Gönner ihm zwei Pfründen zu und schickte ihn zu weiteren Studien 1529 nach Italien. Von Venedig aus schreibt H. dem zum Bischof von Culm ernannten Dantiscus seinen Glückwunsch (Ep. I 6, a. 1530); dann begiebt er sich nach Bologna, um die Rechtswissenschaft und humanistische Studien zu betreiben. Als er darauf in Padua einen Stern der humanistischen Wissenschaften, Lazzaro Bonamico, kennen gelernt, bemühte er sich, freilich ohne Erfolg, durch eine Eingabe an den Governatore von Bologna, den berühmten Geschichtschreiber Francesco Guicciardini (Ep. I, 7, a. 1532), dann auch an den Legaten Campeggi (ebd. 8), die Berufung jenes nach Bologna zu erwirken. Im folgenden Jahre promovierte H. zum Doctor juris utriusque. Jetzt zurückkehrend möchte er noch Erasmus kennen lernen — daß ihm das Geld zu dem Umwege

über Basel nicht reichte, sieht Rescius als den Finger Gottes an. Zu einer Anzahl hervorragender Männer in Italien war H. in Beziehung getreten, darunter zu Reginald Pole dem späteren Kardinal. Tomicki nahm den brauchbaren jungen Mann als Sekretär in Dienst — Schreiben an Verschiedene, auch Eingaben an den König Sigismund August, hat H. in seinem Namen verfaßt (vgl. Ep. I, 11; 15; 16 [35]; Ap. 2); und als dieser nun kurz nach dem Vater auch den Gönner durch den Tod verlor (1535), da waren schon förderliche Verbindungen mit anderen leitenden Persönlichkeiten in Polen geschlossen, welche ihm die Bahn zu hohen Ehren sicherten. H. erhielt zunächst eine Stelle in der königlichen Kanzlei; in dieser Eigenschaft wohnte er zum erstenmale 1537 einer Provinzialsynode in Petrikau bei — vierzehn Jahre später sollte von hier aus sein Ansturm gegen die Evangelischen in Polen den Ausgang nehmen. Allein vorderhand war er noch nicht Kleriker, obwohl zu den beiden früher ihm übertragenen Pfründen im Jahre 1537 ein Kanonikat in Frauenburg hinzutrat. Dies sich zu sichern, hat H. freilich viel Mühe aufwenden müssen, wie sein Briefwechsel zeigt. An die Stelle Tomickis waren als seine Gönner der spätere Nachfolger jenes Maciejowski und der Vicekanzler des Reiches, Choinski, getreten. — jener überwies ihm 1540 ein Kanonikat in Krakau, und nachdem zu dieser schon reichen Ausstattung noch ein solches in Sendomir getreten war (1542), sowie die Ernennung zum Pfarrer in Golombie erfolgen sollte, hielt H. es endlich an der Zeit, auch selber die Priesterweihe zu nehmen. Das geschah im März 1543. Residenz gehalten, d. h. sein Pfarramt persönlich verwaltet, hat er auch hier nicht — er bestieg zwar in Golombie einigemal die Kanzel, aber er fand, daß seine Stimme zu schwach sei und begnügte sich nun damit, einige Predigten in Krakau auszuarbeiten und durch andere vortragen zu lassen. Inzwischen stieg er an Ansehen und Stellung; er macht Reisen nach Litthauen und Danzig und wird 1545 zum Inquisitor ernannt, um gewisse Fälle von Ketzerei unter den Krakauer Domherrn zu untersuchen (Ep. V, app. 17); was dabei herauskam, wird nicht mitgeteilt. Das Jahr 1549 brachte seine schon lange in Aussicht genommene Ernennung zum Bischof, und zwar geschah es auf Befehl Sigismund Augusts, daß Culm ihm übertragen wurde. Diesem kam es darauf an, daß H. als Inhaber der bischöflichen Würde aufträte, als er ihn 1549 als Orator an König Ferdinand bezw. den Kaiser schickte. So reiste denn H. im März 1549 ab und kam ins Reich gerade zu der Zeit, wo nach dem schmalkaldischen Kriege die kaiserlich-päpstliche Sache am glänzendsten stand. Die Verbrüderung, welche er in die Wege zu leiten beauftragt war, sollte auch eine einheitliche Behandlung der kirchlichen Dinge beiderseits einschließen — in welchem Sinne, zeigte die Folgezeit. Auf der Reise zum Kaiser in Antwerpen erreichte ihn die päpstliche Übertragung des Culmer Bistums; über Wien zurückkehrend wurde er im März 1550 in Krakau zum Bischof geweiht und trat, nachdem ihn noch Julius III. zum Inquisitor in Pomesanien (also in der Diöcese des Speratus [s. d. A.]) ernannt hatte (Ep. I, 380), sein Amt an. Knapp ein Jahr später vertauschte er das Culmer mit dem Ermländischen Bistum; der König hatte starken Druck anwenden müssen, um die Wahl eines Mannes, der das preußische Indigenat nicht besaß, seitens des Kapitels durchzusetzen (Ep. II, passim).

In das erste Jahr dieser bischöflichen Wirksamkeit fällt die erste allgemeine und bedeutsame Aktion des H. als Bekämpfer der „Dissidenten“ d. h. der Evangelischen im polnischen Königreich. Diese hatten sich, wenn auch nicht entschieden, der Gunst des Königs zu erfreuen, welcher durch seine erste Gemahlin Barbara mit dem evangelischen Fürsten Radziwill verschwägert war. Zu den schon in großer Zahl vorhandenen Anhängern des lutherischen und schweizerischen Bekenntnisses waren seit 1548 auch Böhmische Brüder als Exulanten getreten. Auf der Synode zu Petrikau (Piotrcoviz), welche von dem Erzbischof von Gnesen Dzierzgowski einberufen war, sah man sich einer mehr und mehr anwachsenden evangelischen Strömung gegenüber, die sich im ganzen Lande verbreitet hatte und zu der sogar der Bruder des H., Johannes, neigen sollte (Ep. II, 442 f.; vgl. 472). Die Synode dauerte vom 8. bis 16. Juni 1551 (ihre Akten bei Wislocki, A. Zebrzydowski Epist. p. 513). Nach der Darstellung des Rescius, dem auch, wie immer, Eichhorn (I, 121 ff.) gefolgt ist, hätte dort H. zunächst eine Stellung genommen ähnlich, wie 1522 der Legat Chieregati auf dem Nürnberger Reichstage (vgl. den A. Hadrian VI. Bd VII S. 314,3); er hätte dem Erzbischof eine Denkschrift überreicht, welche ernst mit dem Klerus und den Bischöfen ins Gericht ging und in deren weltlicher Richtung die Quelle des Abfalls aufdeckte. Aber von solch bußfertiger Gesinnung, welche das Gericht am eigenen Hause beginnen lassen möchte, findet sich unter der damaligen Lage der Dinge bei H. keine Spur, und von den Herausgebern der Briefsammlung ist in Bd I, S. 75 A. 20 nachgewiesen worden, daß wir es bei jener Denkschrift mit einer viel früheren, 1539 ge-

machten, Aufstellung des H. zu thun haben. Dagegen begann hier H. den Kampf in der Weise, daß er, nachdem man ihn eben zum Vertreter auf dem wieder berufenen Trienter Konzil gewählt hatte, binnen wenig Tagen eine Confessio fidei catholicae verfaßte und von sämtlichen Bischöfen unterzeichnen ließ. Diese Schrift ist vollständig erst nach einer erweiternden Bearbeitung 1553 (in Krakau) gedruckt worden, und sie hat dann im 16. Jahrhundert noch zahlreiche Auflagen in lateinischer, sowie Übersetzungen in verschiedenen Sprachen erlebt (vgl. Ep. II, 1007 f. A). Wenn sie in den Drucken die Bezeichnung Confessio . christiana erhielt, so sollte dies den Gegensatz zur Augsburgischen Konfession markieren. Für möglichste Verbreitung wurde besonders durch den Erzbischof von Gnesen gesorgt; der Leibarzt des Königs Dr. Sabinus (Sabinka) fand Wege, sie dem Könige vorlegen und einiges daraus vorlesen zu lassen (Ep. II, 1172). Von H. selbst wird erwähnt (Ep. II, 1355), daß die von einem Schüler der Wittenberger, dem königlichen Sekretär Andreas Fricius (Frycz Modrzewski) verfaßte und dem Könige gewidmete Schrift De emendanda Republica, bei welcher nur für die drei ersten Kapitel De moribus, de legibus, de bello in Krakau 1551 die Druckerlaubnis zu erhalten gewesen (mit den beiden fehlenden De ecclesia und De schola sind sie 1554 bei Oporinus in Basel gedruckt worden, wonach Reusch, Index I, 438 zu korrigieren), von ihm berücksichtigt worden sei. Die Herausgeber der Briefe des H. weisen sogar nach, daß einzelne Kapitel der bearbeiteten) Confessio direkt zur Widerlegung des Fricius geschrieben seien (Ep. II, p. 520 A) — und so steht man thatsächlich hier am Beginn der litterarisch-polemischen Thätigkeit des Bischofs. Über Fricius vergleiche man Bayle, Dict. hist., A. Modrevius; Schelhorn, Ergötzlichk. I, 671; Hosii Epist. passim. Schon 1547 hatte H. mit ihm eine scharfe Kontroverse gehabt, weil jener die Irrtumsfähigkeit der römischen Kirche (behauptete: Ep. I, S. 228 A 15).

Aber zu der litterarischen Bekämpfung der Ketzerei ließ H. nun nach wohlbedachtem Plane die praktische treten. „In jeder Diöcese, in jeder größern Stadt" sagt Krasicky a. a. O. S. 111 f. „in der Umgebung jedes Bischofs und am Hofe des Königs beschaffte er sich geeignete Personen, welche ihm Nachricht über alles gaben, was der Kirche Gefahr drohte, und nach seinem Winke in die Arbeit eintraten. Sein Eifer erzeugte Nachahmung; die Lauen züchtigte er und die zum Abfall Neigenden hielt er zurück. Sein Vorgehen ging immer darauf hin, den Gegnern jeden politischen Einfluß zu nehmen und diesen bei den Katholiken zu mehren". So hatte H. vorgearbeitet, als 1555 ein päpstlicher Nuntius in Polen erschien, der Bischof Lipomano aus Verona, der alles einsetzen sollte, um in Polen das katholische Bekenntnis zum allein herrschenden zu machen.

Inzwischen hatte H. die Leitung seines Sprengels mit Energie in die Hand genommen. Ließ sich im ganzen Königreich die Gegenreformation nicht so bald durchführen, so sollte das Ermland dafür ein Vorbild sein und von da aus die gewünschte Einwirkung auf benachbarte Gebiete, insbesondere die Städte Elbing und Danzig sowie das Herzogtum Preußen, gesichert werden. Im Ermland „betrat er nach der ihm angeborenen Milde" — so schreibt Eichhorn I, 142 — „den Weg väterlicher Belehrung". In Elbing und Umgegend, wo die Reformation trotz der bestehenden polnischen Herrschaft den bei weitem größten Teil der Bürger und mehrere Prediger auf ihrer Seite hatte, wußte er 1552 die Absetzung von drei Geistlichen zu bewirken; da er fortfuhr, die Bürgerschaft zu bedrängen, wandte diese sich an den Wilnaer Palatin Radziwill und an Herzog Albrecht — da läßt H. wiederum auf den König gegen sie einwirken (Ep. II, p. 792). Ähnlich ist sein Verhalten gegenüber den gleichfalls der Reformation zugethanen Danzigern. Die „angeborene Milde" schützte H. nicht vor dem Erscheinen einer der im Zeitgeschmack liegenden rücksichtslosen Angriffsschriften, als deren Verfasser Dr. Brettschneider in Danzig ermittelt wurde; und als dieser gezwungen Abbitte that, da stellte H. nur die „milde" Bedingung, daß er zur katholischen Kirche übertrete — und doch hatte Brettschneider Gut und Freiheit mit der Veröffentlichung gewagt, gerade um die dem H. gelungene Konversion des Bonaventura Thomas und die des Fr. Staphylus (s. d. A.) an den Pranger zu stellen. So stand H. auf der Wacht nach allen Seiten.

Aber das gesamte Vorgehen im Königreich Polen bekommt erst einen einheitlichen Charakter mit dem Erscheinen des Nuntius im Oktober 1555. Dessen erste Aufgabe war, die auf dem Reichstage zu Petrikau 1555 vom König geforderte und sympathisch aufgenommene Berufung eines Nationalkonzils, an dem auch die Evangelischen teilnähmen, behufs Ordnung der religiösen Angelegenheiten (Ep. II, n. 1420) zu hintertreiben. Hierin traf er mit H. überein (vgl. bes. Ep. II, n. 1508), und kam auch zum Ziele, aber bei den Landständen, die ihn nach Lubieniecky (Hist. Ref. Pol. II, 4 p. 76) mit dem Zu-

rufe: „Sei gegrüßt, du Otterngezücht!" empfingen, und beim König gewann er sonst keinen Einfluß; den Beschluß, daß jedem Edelmann das Recht zugestanden wurde, nach eigener Wahl seinen Hausgottesdienst zu ordnen, konnte er nicht hindern. Kurz, es zeigte sich klar, daß dieser Intriguant, dem man sehr schlimme Dinge glaubte nachweisen zu können, nicht der Mann war, Polen wieder katholisch zu machen, zumal da inzwischen evangelischerseits zwei Gegner auf den Schauplatz traten, von denen der eine freilich mehr ein vordringlicher Lärmmacher, der andere aber eine in jeder Beziehung hervorragende Kraft war — P. P. Vergerio (s. d. A.) und Johann Laski (s. d. A.). Der erstere kam im Juli 1556 nach Königsberg. Er veröffentlichte dort eine große Anzahl von polemischen Schriften, in denen er zum Teil aktuelle Aktenstücke, z. B. die Duae Epistolae altera Aloysii Lipomani etc., altera D. Radziwilli, in seiner Art kommentierte — die Liste dieser Schriften kann man sich am leichtesten aus Hubert a. a. O. S. 299 ff. zusammenstellen. Den Kampf gegen Hosius setzte er noch Jahre lang fort; 1559 erschien sein umfangreichstes Werk gegen diesen: Dialogi quatuor de libro quem Stanisl. Osius edidit (Widmung an Herzog Albrecht und Fürst Radziwill), und 1560 „De rever. D. Stan. Hosio " Wenn es dem Herzog, der die Reise Vergerios veranlaßt hatte, darauf ankam, in erster Linie einen Mann nach Polen zu schicken, der mit scharfem Blick die Schwäche der Gegner herausfand und sie schonungslos bekämpfte, so war jener allerdings der rechte Mann. Aber zum positiven Aufbauen war er nicht geschickt.

Weit bedeutender nach Person und Wirksamkeit war der zweite Gegner des H., Johann Laski, welcher nach langer Arbeit draußen nun endlich einen Wirkungskreis in seinem Vaterlande gefunden hatte. Mit dem Herzog Albrecht stand Laski schon 1549 in persönlichen Beziehungen. Unter dem 8. Jan. 1554 beruhigt Achaz von Zehmen, der Onkel des oben erwähnten Fabian, Palatin auf Marienburg, den Bischof H.: „Der Herzog habe nicht, wie gesagt werde, die Absicht Laski zum Bischof (von Samland) zu machen" (Ep. II, S. 397). Dem Könige von Polen hatte Laski sein in London verfaßtes Meisterwerk „Forma ac Ratio" (s. Dalton, S. 377 ff.; Kupper II, 1—277) zugesandt und an den Senat und Adel bedeutsame Sendschreiben beigefügt. Im Dezember 1556 überschritt er selbst die Grenze und nahm in der Nähe Krakaus bei seinem Neffen, dem Gouverneur des königlichen Schlosses, Jan Bonar, Wohnung, wo ihn drei andere Neffen, die Edlen Ostrorog, begrüßten. Die Wirksamkeit Laskis im einzelnen zu schildern, die zwar nicht ohne Erfolge blieb, aber doch das Ziel, Polen protestantisch zu machen, schon wegen Laskis Leibesschwäche und 1560 erfolgenden Todes nicht erreichte — ist nicht dieses Ortes. Zu den „Feinden" waren, wie Laski schon im Februar 1557 in einem Briefe an Calvin klagt, auch „falsche Brüder" (vgl. CR. Ep. Calv. XVI, 415) gekommen — leider gehörte Vergerio zu denselben, der die Einladung in den Osten angenommen hatte, weniger um dem Protestantismus als solchem in Polen zur Seite zu stehen, als um zu verhindern, daß eine andere als die streng lutherische Richtung dort zur Herrschaft gelange. Den so geteilten Gegnern konnte H. trotz der bedenklichen Rolle, welche Lipomano spielte, mit Erfolg entgegentreten. Auf dem kirchlich-politischen Gebiete that er das, wie jetzt sein Briefwechsel zeigt, mit äußerster Wachsamkeit und Mühewaltung — alles läßt er sich berichten, was die Gegner thun, überall benutzt er seine Beziehungen, den Ketzern und ihren Schriften spürt er nach, um diese zu vernichten und an jenen womöglich ein Exempel zu statuieren. Und andererseits litterarisch-polemisch steht er in der ersten Reihe da: seine Confessio erschien 1557 in drei Neudrucken (s. Ep. II, S. 1007) und wurde von ihm in Massen verteilt (Ep. II, S. 867); um den Streit in die Reihen der Evangelischen zu tragen, setzte er dem von Vergerio (Königsberg 1557) edierten und Sigismund August gewidmeten „Libellus aureus" des Brenz eine „Verae doctrinae . propugnatio" (vgl. Ep. II, S. 824) ebenfalls dem Könige dediciert, entgegen, nachdem er den ersten Teil bereits im Mai 1557 den Bischöfen nach Petrikau zur Synode übersandt; zugleich begann er die Schrift „De expresso Dei verbo", von der im Januar ein Teil fertig war (Ep. II, n. 1908).

Wenn man die centrale Stellung im Auge hält, welche so H. bei der Bekämpfung der Protestanten in Polen inne hat, so wird man vielleicht erstaunt sein darüber, daß er plötzlich aus dieser Arbeit gerissen und nach Rom zu längerem Aufenthalte citiert wurde und zwar durch nicht weniger als drei zwischen Oktober 1557 und März 1558 fallende päpstliche Schreiben — aber Paul IV. wollte diesen Mann, mit dem er sich in den tiefstliegenden Motiven und Zielen berührte, zur Seite haben, um mit ihm noch Größeres zu beraten, als die Unterdrückung der Gegner in Einem Lande. Mit der zeitweisen Ueber-

siedelung des H. nach Rom im Mai 1558 tritt derselbe thatsächlich in die Aktion der Gegenreformation auf breitester Basis ein.

In den beiden letzten der gedachten päpstlichen Breven — das erste ist dem Wortlaute nach nicht bekannt — werden drei Aufgaben bezeichnet, an deren Lösung H. mit in Rom arbeiten soll: Verbesserungen im Kirchenwesen, Ausrottung der Ketzerei und Neuberufung des suspendierten Konzils (vgl. die Breven Ep. II, S. 954 und 931). Leider läßt uns von hier ab die ausgezeichnete neue Briefsammlung im Stich, und sind wir auf den ungenügenden Ersatz bei Rescius, Eichhorn, Briefe im 2. Bande der Opera (Köln 1584) und gelegentliche Publikationen angewiesen. Jedenfalls hat H. zur Zufriedenheit Pauls IV und seines Nachfolgers während des ersten, nur knapp zwei Jahre dauernden, Aufenthalts in Rom an diesen Fragen gearbeitet; denn die Erzählung des Rescius, daß jener ihm die Kardinalswürde angeboten habe, wenn auch durch Vergerio, der alles wissen wollte, in Zweifel gezogen, scheint begründet zu sein. Im Jahre 1560 wurde ihm die wichtige Mission übertragen, den als ganz unsicher, ja schon als Protestanten erscheinenden späteren Kaiser Maximilian in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen, zugleich im römischen Interesse den Wiener Hof für die Wiedereröffnung des Konzils zu gewinnen und vorzubereiten, endlich die Vermählung des Erzherzogs Karl, eines Sohnes Ferdinands I., mit der „jungfräulichen Königin" Elisabeth von England zu betreiben. In den beiden ersten Aufgaben waren ihm weitgehende Unternehmungen übertragen, zu deren Ausführung H. sich schon von Rom aus durch direktes Ersuchen bei dem General der Jesuiten den Peter Canisius zur Beihilfe erbeten hatte. In der That wurde dieser, während H. bereits im April 1560 in Wien anlangte, gleichzeitig dorthin beordert und stand ihm im Mai zur Seite (vgl. Canisii Epp. ed. Braunsberger [1898], II, S. 610 ff.; 637 ff.). Über den Verlauf der Nuntiatur liegt jetzt Genaues vor in den Berichten (s. o.). Als H. in Wien anlangte, war Maximilian auf das äußerste mit seinem Vater gespannt, weil er von der Augsburgischen Konfession nicht abgehen wollte. Kaum daß er sich dazu verstand, den Nuntius vorzulassen. Jedoch haben seit Juni zahlreiche Gespräche zwischen beiden, oder meist Vorträge des Nuntius, über die streitigen Glaubenspunkte stattgefunden. Es bleibt freilich unsicher, ob diese oder nicht vielmehr die völlige Isolierung Maximilians und die drohende Haltung, welche Ferdinand ihm gegenüber annahm, diesen zur Unterwerfung unter den Willen des Vaters gebracht haben.

Noch ehe H. nach Rom zurückkehrte, benachrichtigten ihn die befreundeten Kardinale Puteus und Borromeo davon, daß seine Ernennung zum Kardinal nun beschlossene Sache sei: im Februar des folgenden Jahres erfolgte sie mit der von siebzehn andern Prälaten; H. zögerte zwar erst, unter Berufung darauf, daß der polnische König seine Zustimmung geben müsse, nahm aber trotzdem, ohne diese abzuwarten die Würde an — ein Vorgehen, das ihm dann später doch Schwierigkeiten verursacht hat. Wenn Pius IV. ihn, sowie gleichzeitig den Erzbischof von Salerno, Girolamo Seripandi, auf die höchste Stufe der kirchlichen Verwaltung hob, so geschah dies, um beiden eine hervorragende Beteiligung an dem wieder zu eröffnenden Konzile zu sichern: sie wurden neben Morone und Gonzaga zu Vorsitzern desselben ernannt. H. hat während der fast zweijährigen Tagung (18. Januar 1562 bis 4. Dezember 1563, s. d. A. Trienter Konzil) als solcher amtiert. Natürlich sind die papalistischen Berichterstatter voll Lobes über den eifrigen und in allen Winkelzügen erfahrenen Legaten. Sarpi (Storia l. VII) dagegen hält nicht viel von seiner Fähigkeit für den Posten, und wenn Pallavicini (Hist. C. XXII, 9, 6; XXIII, 7, 7; 9, 2) dem widerspricht, so kann für dessen Auffassung ein Wort desjenigen im nächsten Konklave mitwirkenden Kardinals, welcher des H. Kollege im Konzils-Vorsitz gewesen, nämlich Simonetas: daß er dem ermländischen Kardinal seine Stimme bei der Papstwahl gegeben und dies eventuell wiederholen werde — doch nur mit bedingter Beweiskraft angeführt werden. Bei einem Dekret der 24. Session (über Annullierung clandestiner Ehen) hatte H. durch Fernbleiben unter Entschuldigung wegen Krankheit Widerspruch erhoben.

Mit der Beendigung des Konzils war die Sehnsucht des H., in seine Diöcese zurückzukehren, deren Einkünfte er in der Zwischenzeit gegen eine jährliche Entschädigung von 8000 preußischen Mark an das Kapitel verpachtet hatte (Ep. II, App. 82), lebhaft erwacht. In Braunsberg und anderswo waren in der Zwischenzeit protestantische Regungen zu Tage getreten und hatten sich dort soweit verdichtet, daß hervorragende Männer, der Bürgermeister Marquard und der Ratsherr Bartsch, für den Genuß des Abendmahls unter beiderlei Gestalt eintraten. Unter dem 6. Juli 1562 hatte H. das Domkapitel, welches mit dem Generalvikar strenge einschreiten wollte, zur Vorsicht angewiesen (s. bei Eichhorn II. S. 119). Die Bewegung ergriff jedoch den ganzen altstädtischen Rat, nur eine Minderheit

blieb dem Alten treu. Auch die Verhältnisse in Polen legten es dem Kardinale nahe, mit dem Beschlusse über die Residenzpflicht der Bischöfe, dem er selbst zugestimmt hatte (Conc. Trid. Sess. XXIII) ernst zu machen, und so verließ er am 14. Dezember 1563 Trient, um im Februar 1564 in Frauenburg, dann auf seinem Schlosse in Heilsberg anzulangen. Zunächst erging nun das Gericht über die Braunsberger Ratsherren. Eine Inquisition mit den üblichen Drohungen und sonstigen Mitteln brach ihren Widerstand (vgl. Acta cum Brunsbergensibus in den Opp. II). Und nun folgte sofort die Dekretierung der Annahme der Trienter Beschlüsse für Ermland und die Berufung der Jesuiten behufs Einrichtung und Führung seines Kollegiums in Braunsberg, womit H. einen Plan zur Ausführung brachte, der schon 10 Jahre früher von ihm erwogen worden war (vgl. Canisius an Loyola, 16. April 1554 und Cromers Brief in Canisiis Epist. I, 458f.). Ende 1564 rückten jene ein, 8 an Zahl, wozu alsbald noch drei kamen — im leeren Franziskanerkloster fanden sie Unterkunft, und sie gingen mit Aufstellung der Studienordnung u. s. w. so schnell vor, daß schon im Sommer 1565 der Unterricht in 5 Klassen erteilt werden konnte. Das Kollegium, damals als eine allgemeine Unterrichtsanstalt gegründet, besteht als Vorbildungsanstalt des ermländischen Klerus heute noch und trägt den Namen des H. Ursprünglich freilich hatte es den Charakter einer Unterrichtsanstalt für Laien, und nahm gern auch Söhne protestantischer Eltern auf, die dann — wie z. B. Fabian Quadrantinus — auch wohl konvertiert wurden. (Über die Ausgabe der Palinodia desselben vgl. Hausen, Rhein. Akten S. 623 und im allg. meine „Ansiedlung der J. in Braunsberg").

Nach den Braunsbergern kamen die widerspenstigen Elbinger, welche sich die Jesuiten nicht gefallen lassen wollten, an die Reihe. Hier war H. nicht Landesherr — hier sollte der König von Polen helfen. Dessen Mandat wirkte denn auch „heilsam" (Eichhorn II, 301) — „doch erfüllten sich die Hoffnungen nicht", daß die Jesuiten dort eingelassen würden. Ein zweiter „ernster Befehl" des Königs, ja die persönliche Anwesenheit konnte die „halsstarrigen Leute" (ebendas. 319) nicht bezwingen, und nochmals mußte an den König appelliert werden. Der Sieg blieb zweifelhaft; der Streit ist in den Acta cum Elbingensibus (s. o.) dargestellt. Inzwischen hatte H. auch wieder in die kirchliche Lage in Polen eingegriffen — das Recht dazu leitete er jetzt aus seiner durch Pius V. im Dezember 1566 vollzogenen Ernennung zum Legatus a latere für Reichstag und Synode zu Lublin und überhaupt für Polen ab. Dort hatte schon der Nuntius Commendone seit 1563 ganz anderes erreicht als Lipomano. H. fand den Boden gut vorbereitet; ohne viel Mühe setzte er die Annahme der Trienter Beschlüsse auch hier durch. Im September 1564 erließ der König ein Edikt, welches alle ausländischen Sektierer aus Polen verbannte — dadurch wurde eine dem polnischen Protestantismus dringend nötige Ergänzung unterbunden. Aber auf dem Reichstage zu Parczow war die Frage noch anders gestellt worden: ob man überhaupt die radikalen Parteien der Protestierenden, Tritheisten bezw. Unitarier und Anabaptisten, im Lande dulden solle. H. erklärte sich dafür — „mögen die Sekten sich gegenseitig aufreiben!" sagte er. Das haben sie denn auch besorgt. Auf dem Reichstage zu Petrikau 1565 trat H. den Gegnern persönlich gegenüber. Den Antrag protestantischer Adeliger, den fremden Kardinal, der nichts beim Reichstag zu schaffen habe, zu beseitigen, brachte der Krakauer Palatin Stanislaus Barz zu Fall; wenn man Rescius glauben darf, so hat H. eben damals entscheidenden Einfluß auf den König gewonnen (vita Hosii l. II, c. 22). Auch nach anderer Seite hin ging er vor: die Geldstreitigkeit zwischen dem Erzbischof Uchanski und seinem Nachfolger im Leslauer Bistum, Wolski, lud H. vor sein Gericht; die am Hofe und in der Residenz des alten Herzogs Albrecht zu Tage tretenden Bestrebungen, das Lehnsverhältnis zwischen Preußen und Polen aufzuheben, suchte H. persönlich 1566 in Königsberg zu durchkreuzen. Paul Skalich und andere, die sich allzu weit vorgewagt hatten, fielen einer auf des H. Rat zur Ahndung geschickten polnischen Kommission anheim. Im übrigen war (vgl. Voigt, Herzog Albr. 2c. s. o.) das Verhältnis zwischen H. und Albrecht durchweg ein leidliches gewesen. Was in den sehr zahlreichen beiderseitigen Briefen erörtert wird, betrifft ja zumeist geschäftliche Dinge, wie die geographische Lage des Ermlandes und die Beziehungen der Unterthanen sie nahe legten; ab und zu auch Wichtigeres, z. B. wo es sich um Erstattung für konfiszierte ketzerische Schriften handelt, oder wo der Herzog in eingehender Motivierung die Aufforderung, sich beim Konzil vertreten zu lassen, abweist, oder wo der Bischof über Verbreitung einer gegen ihn gerichteten Schrift klagt. Die absurde Behauptung Theiners (Herzog A. von Preußens erfolgte Rückkehr zur kath. Kirche, Augsburg 1846) hat Voigt durch seine eingehende Darstellung abgewiesen, und schließlich noch den

Versuch des schlauen Kardinals, den jungen Fürsten Albrecht zu konvertieren, gekennzeichnet (a. a. O. S. 313).

Als dieser Versuch von Rom aus erging (1573), hatte H. längst wieder sein Land verlassen, um die letzten zehn Jahre seines Lebens (1569—1579) an der Kurie zuzubringen. Mit der Residenzpflicht hatte er sich diesmal zur Not dadurch abgefunden, daß er bei der Abreise nach eingeholter Zustimmung des Königs dem Domherrn Martin Cromer, welchen der Briefwechsel seit langen Jahren als fleißigen Korrespondenten und Vertrauten des H. zeigt, aus eigener Macht als „Administrator" eingesetzt hatte, um nicht die sichere Chance der Abweisung desselben durch das Domkapitel zu laufen. In Rom erfolgte die Bestätigung Cromers als „Koadjutor" — pro forma wurde beigefügt, daß die Rechte des Kapitels betreffs der künftigen Bischofswahl nicht in Frage gestellt werden sollten, während das Kapitel sich vergebens an den polnischen Hof wandte, daß der seine Rechte schützen möge. Inzwischen trat H. noch mehr in den Mittelpunkt der von der Centrale ausgehenden Versuche der Rekatholisierung bezw. der Kräftigung katholischen Kirchenwesens in ganz Europa. Während sein Blick auf Preußen und Polen in erster Linie gerichtet blieb und er wiederholt Sigismund August (gest. am 7 Juli 1571) zu Gewaltthaten gegen die Dissidenten anzustacheln suchte, blickte er noch weiter hinüber bis nach Schweden, um auch dort, wie seine Briefe an Johann III., den Schwager Sigismund Augusts und an die Königin beweisen, eine Wiedereinführung seiner Konfession zu erwirken (vgl. Opera, Kölner Ausg., II, 376 bis 378; 379—380 vom 23. Januar 1574; dazu den A. Possevino). Der Gedanke einer völligen Restauration und Zurückführung aller in den Schoß der römischen Kirche war geradezu eine fixe Idee bei ihm geworden, und von der „Sanftmut" (Eichhorn II, 543), sowie der „angeborenen Milde" muß da im Kampf viel verloren gegangen sein, auch wenn man in Bezug auf die Form die Rücksichtslosigkeit des ganzen Zeitalters in Rechnung zieht. Da die Schriften des H. sämtlich polemischer Art sind, so ergiebt sich hier auch Anlaß über ihn als Theologen zu reden.

Der neueste Biograph des H. faßt in Kap. VII des II. Bandes (S. 556—571) seine Bedeutung als „Gelehrter und Schriftsteller" zusammen. Eichhorn meint, obwohl dafür gar keine Anzeichen vorliegen, daß H. schon aus Padua und Bologna „bewandert in allen Zweigen . der Theologie" nach Polen zurückgekehrt sei. Freilich schränkt er selbst dieses Lob sofort ein, indem er nach einer sehr vagen Bemerkung des Rescius (Vita H. I, c. 9) die Ausbildung „zu einem recht gründlichen Theologen" durch Privatlektüre nach der Rückkehr aus Italien erfolgen, insbesondere aber, was wohl richtig ist, ihn erst als Bischof in Culm und in Ermland unermüdlich die theologischen Studien betreiben läßt. Ein durch diesen Gang der Vorbildung bedingter Charakter des Zusammenraffens haftet in der That seiner ganzen Schriftstellerei an. Eine gewisse Unselbstständigkeit mag ihm auch selber zum Bewußtsein gekommen sein — vielleicht erklärt sich so auch die Gewohnheit des H., die eigenen Schriften vor Abschluß von anderen durchsehen zu lassen und dann erst in Druck zu geben. So hat nach Opp. II, Ep. 17 (p. 162 f.) Ruard Tapper die „Confessio" behufs neuer Ausgabe und nach Ep. II, n. 1213 Glogowski 1554 den zweiten Teil derselben durchgesehen; so meldet auch der erste Vierteljahrsbericht der Jesuiten aus Braunsberg (März 1565) daß H. „illud quod prae manibus habet scriptum contra . de Trinitate haeresim" vor dem Druck von mehreren Gelehrten habe durchsehen lassen. Indem H. nun mit der Scheere fleißig arbeitete und sehr brauchbare polemische Schriften in Menge verfaßte, ist ihm durch seinen Biographen der Ruhm eines „Meisters in der Theologie", eines „gründlichen Dogmatikers", der eine „genaue Kenntnis der heil. Schrift", „eine gesunde Exegese", „ausgezeichnete patristische Kenntnisse" aufweise, zu teil geworden (Eichhorn II, S. 563, 565), während doch der Geschichtschreiber der „Nachtridentinischen Theologie", Karl Werner, nicht einmal Anlaß nimmt ihn zu erwähnen. Die Polemik des H. ist maßlos in der Form, oft willkürlich und sophistisch. Das letztere hat ihm Vergerio bezüglich zahlreicher Einzelfälle aufgedeckt; H. argumentierte z. B. so: Christus „hat für uns gelitten und uns ein Vorbild gelassen" — ergo können wir auch wie er Sünde abbüßen, so daß keine Schuld mehr übrig bleibt. Ein anderes Beispiel entnehmen wir dem Werke „De Expresso Dei Verbo" Dort wird die Frage der Kelchdarreichung an die Laien erörtert: „Joh. 6, 51 ist die Verheißung" sagt H. „dem Genusse des Brotes, nicht des Weines gegeben — ergo haftet sie auch lediglich daran beim Abendmahlsgenuß!" Höchst bezeichnend für die Stellung des H. zur evangelischen Kirche ist das Folgende.

Im Jahre 1567 trat Fabianus Quadrantinus aus Pr.-Stargard in Braunsberg zum Katholicismus über. Die Jesuiten hatten ihn bekehrt — sie sorgten auch dafür, daß die

Sache möglichst bekannt würde. Die von ihm im Kollegium vorgetragenen 7 „Palinodiae“ wurden 1571 auf Befehl des thatsächlichen Verfassers, des Kardinals H., in Köln gedruckt. Auf den Titel setzte der Drucker unter Billigung des Kölner Korrektors das Folgende: „Palinodiae sive Recantationes septem Fabiani Quadrantini, Gedanensis, cum factus esset ex Lutherano Catholicus“ Über diese Form des Titels äußerte sich (22. März 1572) der Kardinal mißfällig: „es ist ärgerlich, daß auf dem Titel „Katholik“ statt „Christ“ steht. Es würde viel wirksamer sein, wenn es so da stände wie Quadrantinus wörtlich gesagt hat: Ich war, ach leider, ein Lutheraner, jetzt bin ich ein Christ geworden durch Gottes Gnade. Ich habe deshalb“, schreibt der Kardinal weiter, „den Drucker zur Rede gestellt. Denn sicher ist es, daß die Lutheraner keine Christen sind, da sie ja anderswoher als von Christo ihren Namen führen und sich vom Leibe Christi durch die schlimmste Schändung des Heiligen selbst abgeschnitten haben“ Mit dem von H. gewollten Titel stehen denn auch die „Palinodiae“ in der Kölner Ausgabe der Opera (II, 789 ff.).

Der Standpunkt des H. als der einer unversöhnlichen, das Werk des Gegners lediglich als ein Produkt von Selbstsucht, Bosheit und Auswirkung des Satans auffassenden niedrigen und fanatischen Polemik offenbart sich auch in seiner Übersicht über die Entstehung der Ketzereien, wie sie als erstes Buch die „Confutatio Prolegomenon Brentii“ einleitet. Der Gedankengang dort wird, da das Werk dem Könige Sigismund August gewidmet ist, praktisch so zugespitzt: Polen war in vollster Eintracht in Sachen der Religion — da kamen die bösen Lutheraner. Und nun folgt eine Schilderung Luthers, wie bornierte oder auf bornierte Leser spekulierende Klopffechter sie heute noch vortragen: die niedrigsten Beweggründe werden ihm untergeschoben, die schreiendsten Widersprüche zur Last gelegt; aus seiner Saat sei nur Unfriede und Zerstörung hervorgegangen, die übrigen Ketzer übertreffen ihn höchstens in der Gottlosigkeit. Mit Vorliebe werden nach dem auch heute noch beliebten Rezept diese letzteren gegen Luther ausgespielt, und nach der Seite hin wird man H. Anerkennung zu teil werden lassen, daß er die Bestreiter Luthers fleißig studiert hat. „Wie können“, fügt H. in dem auch an den König gerichteten Schlußworte hinzu, „solche Leute behaupten, daß ihnen ein Urteil darüber zustehe, was „expressum Dei verbum“ sei? Was die Kirche lehrt, ist expressum Dei verbum — nichts mehr, aber auch nichts weniger. Also — bleib fern von jenen und treibe sie aus dem Reiche, wie das deine Vorfahren gethan haben!“ Der nämliche Refrain kehrt in anderen Schriften wieder; so heißt es in De adoranda Trinitate (Kölner Opp. I, 708): „Tu, Sigismunde, si plus hoc tempore [1564] praestare non potes, saltem ista flabella seditionum in regno tuo, qui se Ministros vocant et sunt revera ministri Satanae . procul e finibus pelle“

Damit ist der das ganze Sinnen und Trachten des Kardinals erfüllende Gedanke ausgedrückt, an dessen Verwirklichung im möglichst weiten Umfange er seine ganze Kraft auch während des letzten Jahrzehnts (1569—1579) gesetzt hat. Unverhüllter noch als sonstwo tritt der Haß des H. gegen den Protestantismus in dem Briefe zu Tage, welchen er am 4. September 1572 nach Empfang der Nachricht über die Bartholomäusnacht an den Kardinal von Lothringen gerichtet hat. Er habe, schreibt er, in der letzten Zeit meist traurige Nachrichten erhalten — sed cum Ill. Dom. Card. Senonensis . me certiorem reddidisset, extinctam esse tandem gravissimam illam Galliarum pestem per quam totis jam decem et amplius annis innumerabilibus cladibus Regnum illud affectum et in summas calamitates adductum erat, Coligneum dico, quo uno haud scio an unquam tellus produxerit hominem pestilentiorem: ita sum ex tenebris in lucem quodammodo productus ut incredibilem quandam animi recreationem sentirem . . neque me tenere potui quin exclamarem: Justus es, Domine, et rectum judicium tuum. Hosius glaubt dieses letztere Wort speziell auf Coligny beziehen zu dürfen, weil dieser den Mörder des Bruders des Kardinals von Lothringen gedungen habe. Man vgl. dazu den A. Coligny, Bd IV, S. 223, 28. Was heutzutage feststeht, war in den beteiligten Kreisen auch damals kein Geheimnis, nämlich, daß Coligny keineswegs an der Erschießung des Guise durch den Hugenotten Poltrot beteiligt war. Dieses Zeugnis hat (29. Januar 1566) der Geheime Rat auf Grund der Notablenversammlung zu Moulins aufgestellt — der vom König darauf befohlenen öffentlichen Scene der Versöhnung hat sich allerdings der Sohn des Ermordeten entzogen.

Hatte H. in Polen 1570 den Schmerz erlebt, daß in der Sendomirer Union (s. d. A.) die drei evangelischen Kirchengemeinschaften sich vereinigten, so drang er um so mehr darauf, daß statt des lauen Nuntius Vincenzo Portico vielmehr ein energischer, ganz von seinem

eigenen Gesichtswinkel aus die Dinge betrachtender und behandelnder Legat in Francesco Commendone geschickt würde. Von ihm sagt Eichhorn: „Er dämpfte die Verwegenheit der Dissidenten und erhöhte den Mut der Katholiken" (II, S. 121 f.). Bei dem Tode König Sigismund Augusts veranstaltete H. eine pomphafte Leichenfeier in Rom und ließ durch Rescius eine von ihm selbst verfaßte Leichenrede dabei halten (gedruckt in den Kölner Opera, II, p. 479—482). Als die Wahl der Polen auf Heinrich von Valois gefallen war, sandte er diesem ein verwerfendes Gutachten über die von den Protestanten ihm zur Anerkennung vorgelegte Konföderation (Opp. II, 451 ff.). Als Heinrich dieselbe trotzdem beschworen hatte (im September 1573 in Paris), drang (Epist. 197 in Opp. II, p. 358) Hosius in ihn, diesen Eid als dem auf die Verfassung geleisteten Eide widersprechend zu brechen. Bekanntlich hat Heinrich sich nicht lange der polnischen Wirtschaft ausgesetzt, sondern das Land verlassen, um den französischen Thron zu besteigen — nun galt es mit dem 1575 gewählten Stephan Bathori Fühlung zu gewinnen, obwohl H. sich, solange irgend eine Aussicht für die von der andern Seite betriebene Wahl Maximilians vorhanden zu sein schien, zu dessen Partei auch öffentlich gehalten hatte. Da starb Maximilian — jetzt tritt H. auf Bathoris Seite und jetzt beginnt die eigentliche Gegenreformation in Polen, seit der neue König sich unumwunden zu den Forderungen der katholischen Synode von Petrikau 1577 bekannt und ihre Beschlüsse recipiert hatte. Inzwischen hielt H. sein Auge gespannt auf Deutschland gerichtet, um jede Gelegenheit zu erspähen, die sich darbieten möchte zur Konvertierung maßgebender Persönlichkeiten. Sein freilich für die beiden letzten Jahrzehnte seines Lebens nur sehr lückenhaft vorliegender Briefwechsel (Opera II, Köln 1581) zeigt ihn z. B. in Korrespondenz mit Herzog Albrecht von Baiern und dem Erzbischof von Mainz über die Möglichkeit, den sächsischen Kurfürsten August zu rekatholisieren (ebd. S. 330 ff., 387); dem Jesuiten-Provinzial Lorenzo Maggi schreibt er, man solle doch ebensoviel Mühe auf die Christianisierung (Lutherani non sunt Christiani steht da S. 296) Sachsens wie auf die Indiens verwenden u. s. w.

Da H. den schließlichen Umschlag in der ihn vor allen bewegenden Frage der Rekatholisierung Schwedens nicht mehr erlebte, so konnte er, alt und schwach geworden, sein Auge in guter Hoffnung schließen. Die erste Phase des großen Feldzuges der Gegenreformation war beendet und glücklich beendet. Überall fast drang der Jesuitenorden vor und das spezifisch katholische Bewußtsein war unleugbar im ganzen Bereich der römischen Kirche wesentlich gekräftigt. Zu den erfolgreichsten Strategen wenigstens für das Gebiet des eigenen Vaterlandes hatte der Mann gehört, welcher am 5. August 1579 im 76. Lebensjahre entschlief. Durch sein Testament (Opp. II, 483 f.) welches schon 10 Jahre früher festgestellt worden war und seinen Bruder zum Universalerben einsetzt, geht neben der Betonung kirchlicher Gesinnung ein evangelischer Zug, der vielleicht überraschen wird, wenn man da liest, daß H. alle Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit, nichts auf die eigene Kraft baut, wenn er sagt: venio ad Te, nullis meis sed multis filii tui, Domini et redemptoris Jesu Christi. meritis onustus hujus mortis meritum in quo solo meam spem et fiduciam omnem habeo defixam, adfero ad te. Das gehört zu dem esoterischen Lehrgebiete des Katholicismus, dessen Positionen freilich ein Polemiker von Fach wie H. in seiner täglichen Praxis aus nahe liegenden Gründen nicht vorkehrt.

Benrath.

Hospinian, Rudolf, gest. 1626. — Lebensbeschreibung von J. H. Heidegger, der siebenbändigen Folioausgabe von Hospinians Werken vorgedruckt (Genev. 1681), exzerpiert bei Bayle, Dict. hist., Bd II; Hoffer, Nouvelle biographie générale, Bd 25, Paris 1858, S. 211 ff.

Hospinian (Wirth) wurde in dem Züricher Dorfe Altorf am 7. November 1547 geboren. Seine schon frühe hervortretenden sehr bedeutenden geistigen Anlagen bestimmten die Seinigen, ihn schon mit sieben Jahren den Schulen Zürichs anzuvertrauen. Unter der Leitung seines Onkels, des Johann Wolf, eines ausgezeichneten Geistlichen und Theologen, und der Fürsorge seines Pathen Rud. Gualther, machte er die schönsten Fortschritte. Mit dem Frühjahre 1565 besuchte er zur weiteren Ausbildung die beiden damals hochberühmten reformierten Universitäten Marburg und Heidelberg. Dort verweilte er zwei Jahre, hier ungefähr sechs Monate. Nach seiner Rückkehr in das Vaterland trat er 1568 in die Reihe der Züricher Geistlichkeit. In der ersten Zeit versah er eine, von Zürich einige Stunden entfernte Landkirche. Er predigte daselbst zweimal die Woche, während ihm doch ein Schulamt in der Stadt Arbeit in Fülle bot. Im Jahre 1576 wurde er an die Spitze der Schola Carolina gestellt und versah dies äußerst schwere und mühe-

volle Amt neben seinen jetzt nur wenig verminderten pfarramtlichen Funktionen 19 Jahre lang. Mit Recht bemerkt sein Biograph Heidegger: Ferreum certe adamantinumque dixeris, qui tot labores exantlare et simul ingenium a situ et squalore vindicare posset. Dennoch widmete er während dieser ganzen Zeit schon seine Kraft den ausgedehntesten kirchengeschichtlichen Studien, welche zunächst ein gegen die römische Kirche gerichtetes polemisches Ziel hatten. Er wollte dem Papismus zeigen, wie ungegründet es sei, wenn derselbe sich immer wieder auf die Übereinstimmung seiner Lehren und Einrichtungen mit dem kirchlichen Altertume berufe. Namentlich bezogen sich diese historisch-kritischen Untersuchungen auf die Taufe, das Abendmahl, die Kirche, die Feste, das Fastengebot, die Mönchsorden, die Herrschaft des Papstes und die Begräbnisse. Das zuerst geplante Gesamtwerk über die Geschichte des Papsttums kam nicht zu stande. Doch erschienen eine Reihe grundgelehrter großer Monographien, zuerst „De origine et progressu Rituum et Ceremoniarum Ecclesiasticarum, Tig. 1585" Zwei Jahre später veröffentlichte Hospinian die Schrift: „De templis, hoc est de origine, progressu et abusu templorum, ac omnino rerum omnium ad templa pertinentium", welche 1603 in einer verbesserten und durch die Widerlegung der Angriffe des Bellarmin und Baronius vermehrten Auflage erschien. Seine Abhandlung: „De Monachis, seu de origine et progressu Monachatus ac Ordinum Monasticorum, Equitum militarium tam sacrorum quam saecularium omnium", vollendete er 1588, und gab sie 1609 vermehrt und zugleich als Widerlegung der Schrift Bellarmins „De Monachis" wieder heraus. Mit der Veröffentlichung seiner Arbeiten über den Ursprung und die Entwickelung des Fastens: „De origine et progressu jejuniorum", wollte er bis nach dem Erscheinen einer erwarteten ähnlichen Schrift Bellarmins warten. Doch vergeblich, denn die Schrift des jesuitischen Polemikers blieb aus. Hospinian hatte sich unterdessen anderen Studien hingegeben und so blieb sein Werk unvollendet. Seine Schrift über die Feste und Ceremonien: „De Festis Judaeorum et Ethnicorum, hoc est de origine, progressu, ceremoniis et ritibus festorum dierum Christianorum", 2 Bände, erschien zu Zürich in den Jahren 1592 und 1593. Für den Beifall, mit welchem auch diese gelehrte Leistung aufgenommen wurde, zeugen die nacheinander 1611 und 1612 mit wertvollen Erweiterungen, Verbesserungen und Verteidigungen, namentlich gegen Bellarmin und Gretser erschienenen zwei Auflagen. Von seiner „Historia sacramentaria" erschien 1598 der erste über die papistischen Irrtümer und 1603 der zweite Band. Der letztere ist von hohem Interesse, da er die Sakramentsstreitigkeiten unter den Protestanten selbst sehr eingehend, gründlich und quellenmäßig behandelt. Er führt deswegen den Titel: „De origine et progressu Controversiae sacramentariae, de coena Domini inter lutheranos et orthodoxos, quos Zwinglianos et Calvinistas vocant, exortae ab anno Christi Salv. 1517 usque ad annum 1612". Seine letzte größere Schrift ist: „Historia Jesuitica", 1619; fortgesetzt von Lud. Lucius 1632.

In das Gebiet der innerprotestantischen Polemik greift das große Werk: „Concordia discors, seu de origine et progressu formulae concordiae Bergensis", Tig. 1607. Dasselbe giebt eine leidenschaftslose, auf genauester Kenntnis ruhende Geschichte des Konkordienwerkes, welche sehr geschickt die mannigfachen Differenzen aufzeigt, welche die Konkordienformel nur äußerlich verdecken konnte, und welche dem Wahne entgegentritt, als sei das Konkordienwerk von allseitiger freudiger Zustimmung der deutschen Stände und Theologen getragen worden. Die aufs äußerste erbitterten Lutheraner ließen es an eifrigem Widerspruch und nur allzu heftigen Ausfällen nicht fehlen. Leonhard Hutter in Wittenberg wurde mit der Widerlegung der „Historia sacramentaria" und der „Concordia discors" betraut. Es erweckt indes kein gutes Vorurteil für diesen, daß er sich zuerst in ziemlich unwürdiger Weise als einen gewissen Christophorus a Vallo, Kandidat der Theologie, ausgiebt. David Pareus, der berühmte Heidelberger Theologe, setzte seinen Freund Hospinian von dem Geschehenen in Kenntnis und riet ihm, seine Widerlegung in deutscher Sprache zu veröffentlichen. Doch ist die so entstandene Schrift Hospinians nie im Druck erschienen. Dasselbe Schicksal teilte ein anderes von Heidegger sehr gepriesenes Werk Hospinians, welches gegen die 1614 erschienene „Concordia concors" des Hutterus gerichtet ist. Obwohl Hutters Arbeit noch manche wertvolle Dokumente beibringt, so ist sie bei ihrem gereizten Tone und der Sucht, auch das Unwidersprechliche um jeden Preis zu bestreiten, weit davon entfernt, dem Werke des schweizerischen Theologen gleichzustehen oder gar dasselbe widerlegt zu haben, obgleich schon in der Concordia discors aus Friedensliebe manches unterdrückt ist, was Hospinian wußte und zu seinem Vorteil benutzen konnte (s. seinen Brief an Wolfgang Amling vom 22. August 1607). Ebenso sicher ist ferner, daß den protestan-

tischen Fürsten Deutschlands, auch den reformierten, diese Erneuerung der Sakramentshandel zu sehr ungelegener Zeit kam. Sie sannen auf Vereinigung, um eine politische Verbindung der beiden getrennten protestantischen Parteien zu bewirken. Dem Landgrafen Moritz von Hessen und Friedrich IV von der Pfalz gegenüber mußte sich Hospinian schon wegen Veröffentlichung der Concordia verteidigen. Es läßt sich also leicht begreifen, daß von dieser Seite alles aufgeboten wurde, seine Schrift gegen Hutter zurückzuhalten. Der Züricher Theologe brachte dem Frieden sein Opfer und schwieg, obgleich eine Widerlegung des hochfahrenden Wittenbergers niemandem, am wenigsten dem Hospinian, schwer gefallen wäre. Die Züricher brachten ihrem gefeierten Theologen die heimatliche Anerkennung dadurch dar, daß sie ihn in seinem Berufe erleichterten. Am 25. September 1588 erhoben sie ihn zum Archidiakon, 1594 gaben sie ihm das bequeme Pfarramt an der Fraumünsterkirche, um ihm reiche Muße zur Vollendung der unternommenen Werke zu geben. Am Abende seines Lebens trafen indes den großen Gelehrten harte Prüfungen, Folgen seiner Aufopferung für die Wissenschaft und die Lehre seiner Kirche. Er war ein ganzes Jahr lang blind, und in einem Alter von 76 Jahren verfiel er in einen kindischen Zustand, aus dem ihn erst der Tod am 11. März 1626 befreite.

Lic. **K. Sudhoff** † (**E. F. Karl Müller**).

Hospitaliter, Hospitalbrüder. — Helyot, Kloster- und Ritterorden III, 383 ff.; Fr. Hurter, Die christl. Wohlthätigkeit im 12. und 13. Jahrhundert (ThQS 1842, S. 226 ff.); Hering, Die Liebesthätigkeit des Mittelalters nach den Kreuzzügen, Halle 1883 (Progr.); G. Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege, 2. A., Freiburg 1884, S. 254 ff.; Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit im Mittelalter, Stuttgart 1884, S. 85 ff. 199 ff. 278 f. 468 ff.; Kreutzwald, Art. „Hospital" im KL² VI, 302 ff.; Heimbucher, Orden und Kongregationen I, S. 500–503; Emil Michael, S. J., Deutsche Charitas im Mittelalter (ZkTh 1899, II).

Hospitaliter oder Hospitalbrüder heißen im allgemeinen die Mönche, Kanoniker, Laienbrüder oder geistliche Ordensritter, welche sich (gewöhnlich auf Grund der Augustinerregel) der Pflege der in klösterliche oder auch in städtische Spitäler aufgenommenen Kranken widmen. An der Spitze ihrer Verbrüderungen steht je ein Vorsteher (Superior, Maior); die Aufsicht über ihre ökonomischen Angelegenheiten führt ein Hospitalmeister. Im Falle ihrer engeren Verbindung mit eigentlichen Klosterorden oder Kanonikaten sind sie, gleich diesen, der Aufsicht des Bischofs unterworfen; doch stehen einige ihrer Genossenschaften auch wohl unmittelbar unter dem päpstlichen Stuhle. Feierliche Klostergelübde legen ihre Mitglieder in der Regel nicht ab, verpflichten sich jedoch, außer zur Armen- und Krankenpflege, meist auch zur Armut und zur Gastfreiheit.

Daß das Institut der Hospitalbrüder, als eine den Verhältnissen des Mittelalters angepaßte Parallele zu den altkirchlichen Parabolanen (s. d.), in einigen seiner Repräsentanten schon frühmittelalterlichen Ursprungs ist, läßt sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen, obgleich der direkten Belege für die Existenz selbstständiger, d. h. von Klöstern oder Chorherrnstiften unabhängiger Spitalbrüdervereine für die Zeit vor den Kreuzzügen kaum welche vorhanden sind. Eine toskanische Lokaltradition läßt den hl. Soror zu Siena († 898) bereits um die Mitte des 9. Jahrhunderts in dieser Stadt einen klösterlich organisierten Brüderverein zur Leitung und Bedienung des Spitals U. L. Fr. von der Leiter (della Scala) stiften. Allein aus den von Muratori, Ant. Ital. IV, 585 ff. mitgeteilten Urkunden geht vielmehr hervor, daß dieses Della Scala-Hospital bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts überhaupt ein stiftisches, von Chorherren verwaltetes war und daß auch nach seiner Verselbstständigung diesen Kanonikern ein Aufsichtsrecht über es zugesichert wurde (so Papst Cölestin III., durch Urkunde vom Jahre 1194). Der angebliche Ordensstifter Soror, von welchem zuverlässige hagiologische Quellen nichts wissen, scheint lediglich das Erfindungsprodukt einer Spitalsage zu sein (s. überhaupt Uhlhorn S. 469). Im wesentlichen hat das Hospitaliterinstitut wohl erst in der Epoche der Kreuzzüge seinen Ursprung genommen. Erst die Kreuzzugsbegeisterung hat die namhafteren Orden und Brüderschaften zur Pflege kranker oder gänzlich verarmter Personen in Spitälern ins Leben gerufen; erst dem Einflusse dieser gewaltigen Bewegung ist das Selbstständigwerden der bedeutenderen jener städtischen Hospitäler, welche vorher zu Klöstern gehört hatten, und ebenso das Hervorwachsen besonderer Pflegerorden aus vorherigen Klosteranstalten zuzuschreiben (vgl. Uhlhorn, S. 100 f.). Ein Teil der auf solche Weise nach und nach entstandenen Orden oder Kongregationen ist in besonderen Artikeln dieser Encyklopädie behandelt; so in den bisherigen Bänden dieser Auflage: H. Geist-Orden (die Stiftung Guidos von Montpellier vom Jahre 1198, auch Hospitaliter-Orden schlechtweg genannt; s. VI, 457 f.); Alexianer

(I, 359—361); Antoniter (I, 606 f.); Bethlehemiten (II, 670 f.); Barmherzige Brüder von Joinville und Barmherzige Brüder des Johann von Gott (III, 443—445); Hippolytusbrüder (VIII, 135 f.); vgl. die weiterhin folgenden Artikel: Johanniter; Kreuzherren; Lazaristen; Väter des guten Sterbens u. s. f. Zur Ergänzung des Inhalts dieser selbstständigen Artikel seien hier noch genannt:

1. Hospitalbrüder von Burgos, zur Beschützung der Pilger nach St. Jakob de Compostella mit Cisterzienserregel gegründet 1212, später (1474) dem Calatrava-Ritterorden angeschlossen (s. Helyot VI, 76; Uhlhorn 279).

2. Brückenbrüder (Fratres pontifices, Frères pontifices), zum Bau und zur Unterhaltung von Brücken für Pilger angeblich 1177 gestiftet vom h. Benazet (Benezettus, Deminutiv von Benedictus († 1184), dem Erbauer einer wunderbaren Brücke über die Rhone bei Avignon, der wohl, wie auch dieser sein Orden, ganz der Sage angehört (s. Helyot II, 333 ff.; Uhlhorn S. 279 u. 494 f.; Falk im KKL² II, 1331).

3. St. Jakobsbrüder von Hautpas (Altipassus) bei Lucca, ein geschichtlich gut bezeugter Orden für Brückenbau und Pilgerpflege, dessen Mutterhaus bei Lucca schon unter Papst Honorius II. c. 1127 erwähnt wird und dessen Angehörige, gekennzeichnet durch das Emblem eines Hammers, auch in Paris ein Hôpital St. Jacques du hautpas (gegründet 1322) sowie anderwärts Häuser hatten — aufgehoben durch Pius II. 1459 (Helyot II, 328; Uhlhorn l. c.).

4. Brüder von der Buße oder Pönitenzbrüder zu Brüssel, und

5. Hospitalbrüder von Albrac (Aubrac, in der südlichen Auvergne); s. über beide Heimbucher I, 501.

6. Bußbrüder Jesu Christi oder Sackträger (fratres saccati, Sachetti), eine in Spanien — z. B. in Saragossa unter Innocenz III. c. 1200 —, in Frankreich und in England nachweisbare Büßer-Genossenschaft, welche in Gewänder vom gröbsten Zeuge gekleidet sich der Pflege von Kranken der elendesten Art widmeten; — in England zur Zeit Heinrichs III. unter dem Namen Boni homines vorkommend, sonst auch Beginenbrüder genannt (s. Helyot III, 175 f.; Little, The friars of the sack, in The Engl. hist. Review, Jan. 1894, p. 121 sq.; Heimbucher I, 445).

7. Hospitaliter der Unbefleckten Empfängnis. Über diese, sowie über

8. die noch neueren, erst 1810 durch den Kanonikus Triest zu Gent († 1836) gegründeten „Brüder der Liebe" oder Triestiner s. Heimbucher, I, 502 f. **Zöckler.**

Hospitaliterinnen. — Helyot III, 131 f. 184 f.; Maxime Du Camp, Die Wohlthätigkeitsanstalten der christlichen Barmherzigkeit zu Paris (Mainz 1887), S. 287 ff.; Little, in The Engl. hist. Rev. 1894, Jan., p. 121 f.; Heimbucher, I, 503—505, II, 374 ff. 443 ff.

Auch weibliche Vereine zur Spitalpflege entstanden seit dem Zeitalter der Kreuzzüge in beträchtlicher Zahl, gleich den entsprechenden männlichen Genossenschaften bald mehr eigentlich klösterlichen Zuschnitt, bald nur Laienschwesterncharakter tragend, dabei ihren Berufskreis vielfach durch Hinzunahme von Beschäftigungen wie weibliche Jugenderziehung, Waisenpflege, Fürsorge für Magdalenen 2c. erweiternd. Über viele der in neuerer Zeit (seit dem 16. Jahrh.) entstandenen Genossenschaften dieser Art ist in dem Artikel „Frauenkongregationen" (VI, 236—241) gehandelt. Zur Ergänzung des daselbst Mitgeteilten sei hier noch auf einiges schon dem Mittelalter Angehörige hingewiesen.

1. Sackträgerinnen oder Sacknonnen (Sachettes, lat. Saccariae), mit ähnlicher entbehrungsreicher Lebenssitte und rauher Bekleidung wie die Sackträger (s. oben, Nr. 6), besaßen zu Paris neben Saint-André des Arcs eine Niederlassung, nach welcher noch jetzt die betreffende Straße Rue Sachettes heißt (vgl. Helyot und Little a. a. O.).

2. Hospitaliterinnen des h. Gervasius (S. Gervais), bedienten das nach diesem Heiligen benannte, im Jahre 1171 errichtete Spital in Paris, ein Asyl für Obdachlose, in welches nur Männer (zu dreitägiger Beherbergung und Verpflegung) aufgenommen wurden. Als Ordensregel dienten ihnen die Constitutions de la Congrég. des Religieuses hospitalières de l'ordre de S. Augustin (gedruckt z. B. Paris 1691; vgl. Helyot II, 292).

3. Hospitaliterinnen der h. Katharina zu Paris (auch Cathérinettes genannt), mit den oben genannten Constitutions der Hospitalschwestern vom h. Augustin als Grundlage ihrer Verfassung, bedienten das 1188 gestiftete Katharinenspital zu Paris. In ihm wurden obdachlose Frauen für die Dauer von drei Tagen verpflegt. Die Schwestern dieses Hospitals waren verpflichtet, mit ihren armen Pfleglingen an Einem Tische zu essen, auch die im Gefängnisse Verstorbenen sowie sonstige nicht reklamierte Leichen zu beerdigen (vgl. M. Du Camp, l. c.).

4. Haudryettes oder (nach einer später üblich gewordenen Benennung) „Töchter von Mariä Himmelfahrt“, heißt die um 1250 von Madame Haudry, der Gemahlin des Geheimsekretärs Louis d. Heiligen, Etienne Haudry, gestiftete Frauenkongregation. Sie war während Haudrys langer Abwesenheit im Orient beim 6. Kreuzzuge (1248—54) von der an der Rückkehr ihres Gemahls verzweifelnden und daher das Gelübde immerwährender Keuschheit ablegenden Stifterin gegründet worden, fand dann auch die Anerkennung des zuletzt doch heimgekehrten Haudry und wurde durch dessen Dotation zur Aufnahme und Verpflegung von zunächst zwölf armen Frauen befähigt, wuchs aber bald zu erheblicher Stärke heran und verbreitete sich über ganz Frankreich. Erst die Revolution des vorigen Jahrhunderts hat ihrem Wirken ein Ziel gesetzt (Heimbucher, S. 503).

5. Hospitaliterinnen vom Hôtel-Dieu, auch „Töchter Gottes“ (Filles de Dieu) heißen die das große Haupt-Hospital der Stadt Paris (Stifts-Hospital der Kirche Notre Dame) bedienenden Schwestern; vgl. Helyot III, 184; Dulaure, Histoire de Paris II, 277 sq.

6. Hospitaliterinnen vom hl. Geist heißen die Chorfrauen, welche — gleich den unter Nr. 2 und 3 genannten auf die Augustiner-Chorfrauen-Regel verpflichtet — das 1212 zu Poligny gestiftete Hospital bedienten. Denselben Namen führten noch andere dem Hospitaldienst sich widmende Chorfrauen. Aber auch viele nicht auf jene Augustinerinnenregel verpflichtete Spitalschwestern nennen sich ähnlich (etwa „Heil.-Geist-Schwestern, oder Soeurs du St. Esprit, Filles de Dieu). So in Frankreich die Hospitaliterinnen von Abbeville, Beauvais, Pontoise, Cambray 2c.; desgleichen viele in Deutschland u. a. Ländern (vgl. Heimbucher, I, 438).

Wegen der dem Johanniterorden und Deutschorden angeschlossenen Hospitaliterinnen (Johanniterinnen; Deutsch-Ordensschwestern) sowie wegen der Humiliatinnen (Hospitalschwestern des Humiliatenordens) s. die betreffenden Artikel und vgl. Heimbucher, S. 503

Zöckler.

Hoßbach, Peter Wilhelm, 1784—1846. — Eine selbstständige Darstellung des Lebens Hoßbachs hatte sein Freund Dr. Jonas (Berlin) übernommen. Sie ist aber verloren gegangen. Andere Quellen werden im Zusammenhang genannt werden.

Peter Wilhelm Hoßbach wurde am 20. Februar 1784 in Neustadt an der Dosse geboren und erhielt von seinem Vater, einem ehrwürdigen Volksschullehrer, eine einfache, fromme Erziehung. Nachdem er in Halle und Frankfurt a. d. O. Theologie studiert hatte, wurde er 1806 Hauslehrer. Nachdem er sodann eine kurze Zeit Konrektor am Gymnasium zu Prenzlau gewesen war, wurde er Pfarrer zu Plänitz an der Dosse. In diesem einsam gelegenen Orte brachte er fünf Jahre zu, den Studien alle Zeit widmend, die ihm sein Amt übrig ließ. Vor allem waren es Schleiermachers Schriften, die er auf sich wirken ließ, denn an Schleiermachers Reden über die Religion (1799) war ihm zuerst ein tieferes Leben des Inneren gezeigt worden. Als er die Stelle eines Kadettenhauspredigers in Berlin 1815 erhielt, begann auch ein persönlicher Verkehr mit Schleiermacher und seinen Schülern und Freunden, der immer vertrauter wurde.

Als Kadettenprediger schrieb er 1819 das Leben Joh. Val. Andreäs, gewidmet dem Freunde Lücke, der von Berlin nach Bonn gezogen war. Das Werk trägt Zeichen davon an sich, daß H. auch die gelehrte Forschung in den Dienst der Gegenwart zu stellen sich gedrungen fühlte. Er leugnet, daß etwas anderes als das Christentum die Zeit wiedergebären könne; weder die Politik noch sonst etwas von oben her wirke so Großes, doch sehnt er sich nach einer kirchlichen Verfassung und mahnt die Würdenträger der Kirche zu Eifer und Mut, die Rechte der Kirche gegen die Eingriffe weltlicher Gewalt zu vertreten.

Diese weltliche Gewalt war mittlerweile der Zeit mit wachsendem Mißtrauen entgegengetreten. De Wettes Teilnahme an Sands Geschick hatte seine Stellung in Berlin unhaltbar gemacht. Als es bekannt wurde, daß die Freunde de Wettes bei Hoßbach im Kadettenhause ihre Abschiedsfeier gehalten hatten, war auch Hoßbach genötigt, sich einen anderen Wirkungskreis zu suchen. So wurde er zu Ostern 1821 als dritter Prediger an der damals noch vereinten Gemeinde der neuen und Jerusalemer Kirche eingeführt. Seine große praktische Begabung trat bald hervor, und die Teilnahme, die seine Predigten fanden, bewog ihn im Juli 1822, einen (ersten) Band mit 17 Predigten herauszugeben (Berlin, Dümmler), welchen er Schleiermacher mit einer ehrfurchtsvollen, gut geschriebenen Dedikation zueignete. Andere Sammlungen von Predigten folgten nach (1824, 1827, 1831 über die vier ersten Kapitel des Evangeliums Johannes, 1837, 1843). Eine siebente Sammlung ist 1848 (Potsdam, Riegel) erschienen aus dem Nachlasse Hoßbachs und mit einem biographischen Vorwort von Pischon bereichert.

Im Jahre 1828 gab Hoßbach sein bedeutendstes Werk heraus: „Spener und seine Zeit" (2 Teile, 2. Aufl. 1853). Hoßbach hat mit dem Pietismus nicht bloß in der intellektuellen Wechselwirkung gestanden, die das Werk mit sich brachte, sondern auch für sein Herz und sein Arbeiten in der Gemeinde von dem bleibenden Gewinne, den der Pietismus unserem religiösen Leben gebracht hat, manches erfahren können. Auch auf seinem Sterbebette führte er des bescheidenen Speners Worte noch an und stellte auch sich selbst darunter, daß es bei ihm nicht sei wie bei dem sel. Schade, der gewesen sei wie ein Faß voll Most, aus welchem, wo man es nur angebohrt habe, der süße Trank hervorgequollen sei.

Das Jahr 1834 war ihm schmerzlich, weil ihm Schleiermacher entrissen wurde, dem er am Sonntage Oculi die Gedächtnispredigt gehalten hat (über 1 Ko 13, 8). Es ist eine der schönsten Predigten, die es giebt, und ein edles Zeugnis so gut für den Redner als für den verewigten Freund.

Sein Leben war unterdes vielfach gehemmt worden durch Krankheit. Schwammgewächse in seinem Körper hatten sich mit großer Schmerzlichkeit auf ein Auge geworfen, und nachdem man vieles dagegen versucht hatte, mußte der geschickte Augenarzt das Auge aus seiner Höhle herausreißen, eine Operation, die denselben zu der Äußerung zwang, er habe bisher nicht gewußt, daß das Christentum solche Fähigkeit mitteile, den Schmerz zu ertragen. Das Leiden schien nun damit gehoben zu sein.

Als bald nachher, August 1845, die Männer der liberalen Schleiermacherschen Richtung einen Protest gegen die Reaktion ausgehen lassen wollten, war Hoßbach einer der ersten, denen der Entwurf vorgelegt wurde; er wies ihn zurück, und erst als er erheblich modifiziert war, unterschrieb er, jedoch mit der Bemerkung, es sei eine Schülerarbeit und enthalte zwar einen Protest nach rechts, aber nicht den ebenso nötigen nach der linken Seite hin.

Unterdes schritt Hoßbachs Übel fort und die Schwammgewächse verbreiteten sich durch den ganzen Körper. Am 7. April 1846 entschlief er sanft und ruhig; seine Amtsgenossen Marot und Kober sprachen bei seinem Begräbnis am Karfreitag zu der Gemeinde.

W. Hollenberg.

Hostien. — Bona, Rer. liturgic. l. I c. XXIII, ed. Rom. 1671 p. 178 sqq.; Martene, de antiqu. eccl. rit. edit II, t. I cap. III art. 7 p. 320 sqq. t. IV, l. II cap. VIII p. 221 sqq.; Bingham, Orig. s. antiquit. eccl. l. XV cap. II § V sq. (t. VI, p. 270 sqq.); J. Andr. Schmid, de oblatis eucharist., Helmst. 1733; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäolog. VIII S. 274 ff.; KKL² A. H.; Fr. X. Kraus, RE. A. Hostie und Broteucharistie (de Waal).

Hostia, eigentlich Opfertier, Opfer, wird schon von Cyprian als Bezeichnung des vom Priester in der Eucharistiefeier verwendeten Brotes gebraucht (de unit. eccles. 17: dominica hostia). Nach Abschluß der römischen Lehre vom Meßopfer war diese Bezeichnung eigentlich nur auf den vom Priester gewandelten Leib Christi anwendbar, während der ebenfalls für das Abendmahlsbrot angewendete Name oblata (von der Darbringung der Naturalgaben seitens der Gemeindeglieder herrührend) von den ungeweihten Elementen galt. Dennoch bezeichnet die römische Messe (von römischen Interpreten in verschiedener Weise künstlich gedeutet, s. Rietschel, Liturgik 1, 377) auch in den Offertoriengebeten das vom Priester dargebrachte Brot bereits als hostia („suscipe, sancte Pater hanc immaculatam hostiam, quam ego . offero tibi etc."), wie andererseits auch hier und da oblata für das bereits gewandelte Brot gebraucht wird (s. du Cange). Daß in der alten Kirche das im Abendmahl verwendete Brot, das von seiten der Gemeinde dargebracht wurde (offertorium, προςφορά), das zur Nahrung dienende gesäuerte Brot war, ist nicht zu bezweifeln. Vgl. z. B. (Pseudo-)Ambrosius de sacr. IV c. 4 (MSL 16, 439): „meus panis usitatus; Joh. Diac. Vita Greg. M. II, 41. Das 16. Konzil von Toledo (693) can. 6 (Bruns I, 370) f.) tadelt den Gebrauch von Brotscheiben und einzelnen Brotstückchen (buccellae) des für das tägliche Leben gebrauchten Brotes und schreibt besondere, für das Abendmahl zubereitete ganze Brote von mäßiger Größe vor, die auf dem Altar gebrochen werden. Doch ist nicht erwähnt, daß es ungesäuertes Brot sein soll. Über die Art des Brotes in der Kirche s. Sirmond, de azymis (Opp. IV, p. 513 sqq.) Bona, Martene, Bingham, Augusti. Während die griechische Kirche das gesäuerte Brot beibehielt, wurde in der abendländischen Kirche vom 9. Jahrhundert an (das erste Zeugnis bei Rhaban. Maur., de cleric. inst. I, c. 31 MSL 107, 317) ungesäuertes Brot üblich und erlangte die ausschließliche Herrschaft im Abendland. Zu dem

Streit der beiden Kirchen s. Bd III, S. 620, 57 ff. A. Cärularius. — Da die Brote auf dem Altar mit den Händen gebrochen wurden (Lit. Marc. Brightman, Lit. east. and west. S. 138. Augustin ep. 149 n. 16 „ad distribuendum comminuitur"), so können sie nur flach gewesen sein. Daß das Brot eine runde Gestalt hatte, wird früh bezeugt. Im 4. Jahrhundert nennt es Epiphanius (Anchorat. n. 57) *στρογγυλοειδὲς καὶ ἀναίσθητον ὡς πρὸς δύναμιν*. Severus von Alexandrien (de ord. oblat. Bibl. Patr. ed. Bigne, Paris 1589 t. VI S. 57) nennt es nach seiner Gestalt circulum. Darum wird auch der Name rotula für das Brot gebraucht (Ivo Monachus, de mirac. Othomar. c. 3, MSL 121, 783). Vielleicht ist mit diesem Wort auch die Scheibe bezeichnet, die in der Mitte eine Öffnung hat, also kranzförmig ist. Gregor d. Gr. (Dial. IV c. 55, MSL 77, 417) nennt coronae oblationum. Auch auf alten Bildern findet sich die Gestalt der großen runden Scheibe (im Coemet. St. Callist. ist sie etwa dreimal so groß als der Kopf des Priesters), wie auch die Scheibe, die in der Mitte eine Öffnung hat (Coemet. Lucinae, s. Kraus). Das Konzil von Arles (554) can. 1 verlangt, „ut oblatae . non aliter nisi ad formam Arelatensis offerantur ecclesiae", ohne diese Form näher zu erläutern. Vom 11. Jahrhundert an findet sich die jetzige kleinere Form der Hostie „in modum nummorum seu denariorum" bezeugt. Nach Honorius v. Autun (Gemma an. 1, 66, MSL 172, 564) hängt diese Gestalt mit dem Aufhören der Kommunionen seitens der Gemeinden bei der Feier des Meßopfers zusammen. Für das eigentliche Meßopfer, bei dem nur der Priester kommunizierte, war diese kleine Form die geeignetste. Bernoldus von Konstanz (1089) tadelt diese Form: „videntur oblatarum minutiae ad Christum et ecclesiam nihil pertinere, quia sunt absque mensura et ratione" (Bingham t. VI p. 270). Vgl. auch Honorius v. Autun a. a. O.

Die Abendmahlsbrote wurden auch schon früh mit dem Zeichen des Kreuzes versehen. Schon in Act. Thomae heißt es bei der Feier des Abendmahls *διεχάραξε τῷ ἄρτῳ τὸν σταυρόν*. Chrysostomus dagegen spricht wohl Quod Chr. sit deus (c. 9) (MSG 48, 826) von der signatio crucis mit der Hand des Priesters, nicht (wie Kraus meint) von dem Kreuzeszeichen auf dem Brot. Später finden sich besondere Zeichen, Figuren, Buchstaben (z. B. *A* und *Ω*), Bilder Christi (teils Brustbild, teils ganze Figur, [in späterer Zeit meist der Kruzifixus) auf dem Brot (s. die Abbildungen verschiedener Hostien (bei Martene, Schmid, Kraus). Die Congregatio rituum hat unterm 26. April 1834 bestimmt: „Servetur consuetudo circa usum imprimendi imaginem Crucifixi in hostiis".

Die Zubereitung des Abendmahlsbrotes wurde in älterer Zeit von frommen Männern und Frauen mit Eifer betrieben. Venantius Fortunatus berichtet z. B. von der hl. Radegundis: „Oblationes suis manibus faciens locis venerabilibus" (Vita S. R. reginae 16 MSL 88, 504). Nach Einführung der kleinen Hostien wurde die Zubereitung die Obliegenheit der Mönche, wobei die peinlichste Sorgfalt bei der Auswahl des Materials (granatim eligantur), bei dem Waschen und Mahlen der Körner 2c., bezüglich der Gewänder, Gebete vorgeschrieben waren (vgl. z. B. Constit. Hirsaug. II, 32. MSL 150, 1086). Die Hostien müssen aus reinem Weizenmehl gebacken sein (schon Clem. Alex. Strom. VI, 11 setzt dem Gerstenbrot, als Symbol des Judentums, den göttlichen Weizen des Christentums gegenüber), ohne jedweden Zusatz von Salz, Öl u. dgl. Sie wurden nicht im Backofen sondern auf einem ferramentum characteratum (Waffeleisen) gebacken (Honorius von Autun a. a. O.).

Die lutherische Kirche übernahm anstandslos den Gebrauch der Hostien für die Abendmahlsfeier. Luther behielt die Oblaten schon deshalb bei, weil ihn der rohe Spott der Schwarmgeister z. B. Münzers (vgl. WWEA 31 S. 329) verdroß. Joh. Gerhard (Loci XXI c. 7) verteidigte ihren Gebrauch, ohne den Gebrauch anderen Brotes zu verwerfen. Die reformierte Kirche dagegen bekämpfte heftig die Anwendung der Oblaten, obgleich Calvin und Beza keine Änderung vorgenommen hatten, vgl. z. B. Wendelin († 1652), Exercit. theol. contra J. Gerhard. et Danhauer, Dav. Pareus († 1622), Betrachtung über das Brotbrechen im hl. AM., Dalläus († 1670), de cultu relig. Lat. III c. 6, J. Hoornbeck († 1666), Summa controvers. rel. VI p. 946. Vgl. die Spottnamen der Hostie von seiten der Reformierten, die J. Gerhard a. a. O. angeführt. Doch kam auch in der reformierten Kirche der Gebrauch der Hostien vor, z. B. in Genf im 17. Jahrhundert nach dem Bericht des reformierten Predigers in London Jean d'Espagne (s. Augusti a. a. O.). Die bischöfliche Kirche Englands bedient sich des Weizenbrotes, das zerschnitten wird. Über das Brechen des Brotes, auch zweier zusammen-

gebackener Hostien als Zeichen der Union s. Marheineke, Das Brot im heiligen Abendmahl 1817. **Georg Rietschel.**

Hottinger, Johann Heinrich (1620—67). — Kurze Autobiographie u. Schriftenverzeichnis in der Schola Carolina (s. u.) p. 121 ss. — Johann Heinrich Heidegger, historia de vita et obitu J. H. H., Tiguri 1667 (auch in Heideggers dissertat. theol. T. IV und in Hottingers historia eccles. T. IX abgedruckt). Diese eingehende, Leben und Schriften schildernde Arbeit des Schülers und Freundes ist die Hauptquelle für spätere Darstellungen geblieben, von denen nennenswert sind: Ludwig Hirzel, J. H. H. der Orientalist des 17. Jahrhunderts, in Winer und Engelhardts Neuem kritischem Journal für theologische Litteratur Bd 2 (1824), S. 1—40, und Heinrich Escher, Art. H. bei Ersch und Gruber (1834). — Vom Lebensgang H.s ist die interessanteste Partie aus den primären Quellen des Züricher Staatsarchivs und des Thesaurus Hottingerianus (s. u.) bearbeitet von Heinrich Steiner, Der Züricher Professor J. H. H. in Heidelberg 1655—1661 (Züricher Gratulationsschrift 1886). — Die Schriften H.s würdigt O. F. Fritzsche, J. H. H., in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theol. XI (1868), S. 237—72, speziell die historischen G. v. Wyß, Geschichte der Historiographie in der Schweiz (1895), S. 259 f. — Diestel, Geschichte des ATs in der christl. Kirche (1869), an vielen Stellen.

Im Anfang des 17. Jahrhunderts blühte in Holland, dann in Frankreich und England, das Studium der morgenländischen Sprachen auf. Deutschland und die Schweiz standen noch zurück; nur das Hebräische wurde gepflegt und die beiden Buxtorf in Basel, Vater und Sohn, galten als die Meister des Aramäischen, Talmudischen und Rabbinischen. Die andern semitischen Sprachen brachte erst H. bei uns in Aufnahme; besonders im Arabischen und Samaritanischen wies er sich als gründlichen Kenner aus. Wohl war es erst ein Sammeln und Mitteilen neuen Stoffes, aber das in einem Maße, daß H.s Werke eine Fundgrube des Wissens bildeten und noch heute manches ergeben. Das Durchdringen und Bearbeiten des Stoffes war den folgenden Generationen vorbehalten. H.s Schriften tragen, zumal sie in übergroßer Zahl und eilfertig herausgegeben wurden, den Stempel des Unvollendeten; gleichwohl bleibt ihnen eine ehrenvolle Stelle in der Entwickelung der Wissenschaft gesichert. Besonders bemerkenswert ist, daß H. sich auch als Kirchenhistoriker einen hervorragenden Namen erworben hat.

J. H. H. ist am 10. März 1620 aus ehrbarer Bürgerfamilie Zürichs geboren als der Sohn eines Zunftmeisters der Schiffleute. Früh zeichnete er sich in den alten Sprachen aus, besonders im Hebräischen, und erfreute durch alle schönen Eigenschaften und sittsames Betragen. Mit öffentlicher Unterstützung wurde er 1638 nach damaliger Sitte auf auswärtige Schulen geschickt. Er zog über Genf und durch Frankreich nach Holland. Hier studierte er in Gröningen bei Gomarus, Heinrich Alting und Pasor, und in Leyden bei Jakob Alting und Golius. Bei letzterem war er über ein Jahr Hauslehrer und fand so Gelegenheit, eine auserlesene Bibliothek zu benutzen und seltene Handschriften abzuschreiben. Ein Jude, dann ein Türke, halfen ihm im Hebräischen, Arabischen und Türkischen nach; er soll schon damals Arabisch, später Hebräisch, gesprochen haben. Die Holländer äußern sich einmütig mit hoher Anerkennung über ihren schweizerischen Schüler: talentvoll, von eminentem Gedächtnis und seltener Ausdauer verspreche er Ausgezeichnetes. Man wollte ihn einem holländischen Gesandten nach Konstantinopel als wissenschaftlichen Begleiter beigeben, wenn nicht von Zürich aus Einsprache erfolgt wäre. Mit dem Pfalzgrafen, dem er später besonders nahe treten sollte, fuhr er im gleichen Schiff nach England und kehrte dann durch Frankreich nach Zürich zurück 1642. Hier verehelichte er sich mit Anna Ulrich, einer Pfarrerstochter. Es wuchs ihm eine zahlreiche Familie heran, elf Kinder, von denen ihn sechs überlebten (vgl. den A. Johann Jakob H.). Seine erste Wirksamkeit fand H. als Professor der Kirchengeschichte. Dazu kamen bald die orientalischen Sprachen. Beides zusammen machte seine Hauptstellung aus; aber nebenbei versah er noch eine Reihe anderer Disziplinen. Nimmt man dazu die ausgedehnten litterarischen Arbeiten, die wieder zahllose Besuche und Briefe aus allen Ländern nach sich zogen, sowie die in konfessionell gereizter Zeit unausweichliche Pflicht, wiederholt die reformierte Lehre und Kirche gegen katholische Angriffe zu verteidigen, so summiert sich alles in allem zu einer gewaltigen Arbeitsleistung.

Wir führen zuerst das Nähere über H.s schriftstellerische Thätigkeit aus, wobei wir von kleineren Drucksachen, z. B. von gegen hundert Dissertationen, wie sie nach damaligem Schulbrauch erschienen sind, absehen müssen. Als verdienstvoll galt gleich H.s erste Publikation: Exercitationes Anti-Morianae 1644, eine glückliche Verteidigung des hebräischen Textes im Zusammenhang mit den damaligen Verhandlungen über die Unversehrtheit der

hebräischen und griechischen Codices; sie ist gerichtet gegen den Oratorianer Morinus, der im katholischen Interesse versucht hatte, mit Hilfe des samaritanischen Pentateuch den hebräischen Wortlaut herabzusetzen. Gleich hier sind H. die Leydener Studien zu statten gekommen. Die Hauptrichtungen, nach denen H. späterhin schriftstellerisch thätig geblieben ist, sind bezeichnet durch die drei zunächst aufeinander folgenden Werke: Erotematum linguae sanctae 1647, eine kleine hebräische Grammatik für Schulgebrauch, Thesaurus philologicus seu clavis scripturae 1649, gewissermaßen eine Einleitung in das AT, bezw. Vorarbeiten zu einer solchen, und Historia ecclesiastica Novi Testamenti Tom. I 1651. Was die grammatischen Arbeiten betrifft, so sind außer einer chaldäisch-syrischen Grammatik (1652) zu nennen: Grammatica quatuor linguarum hebr., chald., syr. et arab. harmonica 1658, und „Etymologicum Orientale sive Lexicon harmonicum heptaglotton 1661. H. betritt hier das ihn ansprechende Gebiet der vergleichenden Sprachkunde und will die Verwandtschaft der semitischen Dialekte zeigen, indem er die Grammatik der andern auf die Regeln der hebräischen Grammatik zurückführt. (Über das heptaglotte Lexikon vgl. Diestel a. a. O. S. 447.) H.s Hauptleistungen für das Orientalische liegen indessen nicht nach dieser Seite hin, sondern nach der realistischen. Wie er im Thesaurus einen Abriß dessen gegeben hatte, was die Monumente der Morgenländer über Religion, Theologie, Wort Gottes, Bibelhandschriften, Unversehrtheit der hebräischen Quellen, Paraphrasen, Masora und Kabbala, Autorität der kanonischen und apokryphischen Bücher u. v. a. enthalten (Würdigung bei Diestel S. 349 f.), so suchte er fortan mit Vorliebe orientalisches Leben und Wesen allseitig zur Anschauung zu bringen. Hierher gehören: Historia orientalis 1651, die besonders über die Araber aufnahm, was in der Kirchengeschichte nicht unterzubringen war, und eine wahre Geschichte Muhameds nebst Zugehörigem bietet, alles viel reichhaltiger als bisher; Smegma orientale et Promptuarium sive Bibliotheca orientalis, 1657 und 1658, jenes eine Ausführung über den Nutzen der morgenländischen Sprachen, dieses ein litterargeschichtliches Werk über Schriftsteller und Bücher mit besonderer Rücksicht auf das Arabische; Archaeologia orientalis 1662, eine Darstellung arabischen Lebens nebst kirchlicher Statistik des Orients; endlich eine Reihe Spezialschriften, über Götzenbilder, Rechtsleben, Grabmäler, Altertümer aller Art u. s. w. Auf die zweite Hauptrichtung seiner Studien, die Kirchengeschichte, kam H. teils durch sein Lehramt, teils durch inneren Zug. Sein Schüler Heidegger rühmt, wie er bewundernswert aus der Geschichte zu unterhalten gewußt und sie als gleichsam das viaticum des Theologen lieb gehabt habe. Es sind von der Historia ecclesiastica bis 1657 9 Bände erschienen. Sie wird erst von Muhamed ab ausführlicher, namentlich aber dann im 16. Jahrhundert. Diesem sind volle vier Bände gewidmet, wobei die religiöse und kirchliche Verderbnis vor der Reformation sehr eingehend und verdienstlich belegt wird, um Zwingli und sein Wirken desto eifriger zu feiern. Heidegger bedauert besonders, daß die Kirchengeschichte unvollendet geblieben sei, und hebt hervor, niemand habe eine so herrliche Bibliothek voll authentischer Quellen besessen wie H., namentlich eine so kostbare Sammlung von Reformatorenbriefen. Noch heute ist das Werk durch die im Wortlaut gegebenen, zum Teil sonst nicht erhaltenen, namentlich schweizergeschichtlichen Dokumente unentbehrlich; die Darstellung selbst ist wegen der scholastischen Einrichtung und polemischen Haltung nicht mehr genießbar. Neben dem Hauptwerk sind ein paar kleinere, landesgeschichtliche, nicht zu vergessen, so: Methodus legendi historias Helveticas 1654, damals die beste Übersicht der schweizerischen historischen Litteratur, und Schola Tigurinorum Carolina cum Bibliotheca Tigurina 1664, eine Geschichte der zürcherischen Gelehrsamkeit mit allen zürcherischen Schriftstellern seit dem Mittelalter und ihren Werken, noch immer sehr brauchbar. Dieser Schrift voraus geht der Bibliothecarius sive tractatus de officio Bibliothecarii, eine bibliographische Arbeit in Fortsetzung berühmter zürcherischer Leistungen des 16. Jahrhunderts. Hier sei gleich erwähnt, daß die handschriftlichen Sammlungen, aus denen vorhin die Reformatorenbriefe genannt wurden, und denen auch H.s eigener Briefwechsel angehört, als Thesaurus Hottingerianus von 52 Folianten einen Hauptschatz der Zürcher Stadtbibliothek bilden.

Eine wichtige Wendung brachte für H. das Jahr 1655 durch einen Ruf nach Heidelberg. Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz unternahm nach den schweren Heimsuchungen des Krieges in seinem unglücklichen Lande die Wiederherstellung von Kirche und Schule und berief H. zur Neuaufrichtung der theologischen Fakultät. Der Rat von Zürich trat ihm seinen Professor zunächst „auf etwas Zeit“, dann auf drei und schließlich nochmals drei Jahre ab. Die evangelische Schweiz hatte ein lebhaftes konfessionelles In-

teresse daran, der Pfalz und ihrem Fürsten beizustehen; wie sie in der Kriegszeit Zuflucht und milde Steuern gewährt hatte, so lieh man jetzt größere Geldsummen und half mit Geistlichen aus; auch die Studenten der Theologie waren zunächst großenteils Schweizer. Nachdem H. auf der Durchreise in Basel in auszeichnender Weise die theologische Doktorwürde empfangen hatte, langte er anfangs August in Heidelberg an. Es ist ihm gelungen, die Fakultät wieder in Aufnahme zu bringen. Seine Lehrthätigkeit war vor allem darauf gerichtet, das Studium des Hebräischen und verwandter Sprachen wieder zu beleben; dazu hielt er Collegia privata, um zu sprachlichen und historischen Arbeiten anzuregen, und nahm die wöchentlichen Disputationen wieder auf. Durch seine schriftstellerischen Arbeiten gab er den Anstoß, daß in Heidelberg eine Buchdruckerei für Werke über Orientalia entstand. Gleich für 1656 zum Rektor der Universität erwählt, bewährte sich H. unter immer noch schwierigen, namentlich ökonomisch gehemmten Verhältnissen der Hochschule nach der praktischen Seite trefflich; er hatte auch die Freude, daß sich die Zahl der Immatrikulierten gegenüber den Vorjahren verdreifachte. Es folgte im gleichen Jahre die Wahl zum Kirchenrat, außer dem Vorschlag direkt durch den Fürsten, der in H. den richtigen Mann für seine Unionspläne zwischen Lutheranern und Reformierten zu finden hoffte. Das größte Verdienst hatte der Zürcher Professor um die Wiederherstellung des Collegium Sapientiae, einer theologischen Studienanstalt mit Konvikt, seit Anfang 1656. In allem wesentlichen nach seinen Vorschlägen eingerichtet, wurde sie allseitig von ihm persönlich geleitet; selbst die bei den äußerst beschränkten Mitteln doppelt mühevolle Verwaltung und Haushaltung nahm H. mit seiner vortrefflichen Gattin auf eigene Gefahr und Kosten über sich, und erst mit der Zeit traten ihm Hilfskräfte zur Seite. Der Geist der Anstalt war ein gesunder, bei Freiheit der Studien strenge Zucht der Arbeit. Bei dem allem gaben die vielen Schweizer, die in die Pfalz eingewandert waren und sich an H. hielten, viel zu thun, und überdies benutzte die heimatliche Obrigkeit die einflußreiche Stellung ihres Professors wiederholt zu politisch-diplomatischen Aufträgen im Reich; auch in diesen Geschäften hat sich H. anstellig erwiesen. Vom fürstlichen Hofe mit Auszeichnung behandelt, durfte er auf ein reiches und anerkanntes Wirken zurückblicken, als er die Pfalz verließ. Mit großen Ehren langte er am 6. November 1661 wieder in Zürich an. Daß er sich in dem unglücklichen Ehestreit des Fürsten charakterlos gezeigt habe (Tholuk), ist ein ungerechtfertigter Vorwurf.

Wir sind damit schon beim letzten kurzen Lebensabschnitt H.s angelangt. Neben der weiteren Thätigkeit in Schule und Schriftstellerei beteiligte sich der Zurückgekehrte in leitender Stellung an einer neuen Bibelübersetzung seiner Kirche. Die Grundsätze, nach denen man sich zu verfahren vornahm, loben den Meister; so heißt es im Programm: „Es soll bei keinem Dolmetschen stehen, anderst den Text zu übersetzen, als das Original mitbringt"; freilich hat dann das Endergebnis dem Anfang nicht entsprochen (vgl. E. Egli, Die Zürcher Bibel, im Zürcher Taschenbuch 1895). Im Jahre 1664 machte H. eine große Reise nach den Niederlanden und Wittenberg, überall hoch gefeiert. Wie man in den Versuchungen des Reisens seinem reformierten Bekenntnis treu bleiben soll, hat er für alle Stände dargelegt in seinem Christlichen Wandersmann 1666. Mehrmals hat H. Rufe nach auswärts abgelehnt, nach den Niederlanden, nach Marburg, nach Bremen. Erst als Leyden anfragte, glaubte er folgen zu sollen und sagte zu. Vor der Abreise dorthin wollte er noch verschiedenes auf seinem Landgut Pacimontanum (heute Sparenberg) an der Limmat unterhalb Zürich ordnen. Er fuhr mit Frau, drei Kindern, einer Magd und zwei Freunden zu Schiff hinab. Da überschlug das Boot an einem vom hochgehenden Wasser verdeckten Flußwehr. Schon hatte sich Hottinger mit dem einen Freund durch Schwimmen gerettet. Da stürzten sich die beiden um der Not der andern willen von neuem in die Fluten und ertranken. Es war am 5. Juni 1667 zwischen 10 und 11 Uhr vormittags. Auch die Kinder verschwanden in den Wellen, während die Frau, die Magd und der andere Verwandte sich am Schiffe halten und gerettet werden konnten. Die Trauerkunde rief überaus zahlreichen Nachrufen in allen Sprachen und aus vielen Ländern. Zürich beklagte den Verlust des berühmten und dabei aufrichtig frommen Gelehrten, des bewährten Anwalts seiner Lehre und Kirche, des braven Bürgers und Patrioten. Im gleichen Jahr gingen auch die Orientalisten Golius, H.s Lehrer, und Bochart dahin. Man bemerkte in Zürich, daß H. gerade so alt geworden sei wie Zwingli, und behielt es als ein seltsames Omen in Erinnerung, daß acht Tage vor dem erschütternden Ereignis an H.s Katheder die Worte gestanden hatten, die ihn selbst konsternierten, ohne daß der Schreiber je ermittelt worden wäre: Carmina jam moriens canit exequialia cygnus.

Emil Egli.

Hottinger, Johann Jakob (1652—1735). Jo Jacobi Lavateri oratio inauguralis, qua describitur vita Joannis Jacobi Hottingeri accedit Catalogus scriptorum ejus, Tig. 1736. Vgl. Tempe Helvetica T. II, 1 und die Nachschlagewerke, besonders G. v. Wyß in der Allgemeinen deutschen Biographie XIII. 193—195 und in der Historiographie der Schweiz (1895) S. 262.

J. J. H. ist einer der vier Söhne Joh. Heinrich H.s (s. d. A.), Schüler der drei Väter der helvetischen Konsensformel Heidegger in Zürich, Gernler in Basel und Turretini in Genf, 1680 Pfarrer zu Stallikon im Kanton Zürich, 1686 Diakon am Großmünster, 1698 Nachfolger Heideggers in der theologischen Professur. Von seinen 114 Druckschriften sind die meisten kleine Schulprogramme, Thesen, Dissertationen u. dgl., etliche auch polemischen Charakters. Von Wert sind noch einige historische Arbeiten, so über die pietistische Bewegung in Zürich von 1689 bis 1717, über die Geschichte der Formula Consensus (lateinisch und deutsch 1723). Das Hauptwerk ist die Helvetische Kirchengeschichte, vier Quartbände bis auf seine Zeit (1698—1729). H.s Vater hatte in seiner großen Kirchengeschichte sehr eingehend die Schweiz berücksichtigt. Der Frauenfelder Priester Kaspar Lang setzte dann diesem Werk unter dem Titel Historisch-Theologischer Grundriß u. s. w. eine eifrig katholische Darstellung der schweizerischen Kirchengeschichte gegenüber (1692). Auf Langs Werk ist die Kirchengeschichte des Sohnes H. die ebenfalls stark polemisch gehaltene Antwort. Die tendenziöse Haltung, auch die Breite der Erzählung, machen das Werk H.s ungenießbar, obwohl es nicht mehr so scholastisch verfaßt ist wie das des Vaters. Dagegen enthält es reiches Quellenmaterial und viele Dokumente und bildet immer noch eine Rüstkammer, auf die man im Notfall rekurriert. Der letzte Band ist ein späterer Nachtrag mit Ergänzungen zu den früheren und mit der Geschichte der Jahre 1700—1728. — Ein Enkel ist der Theologe Johann Jakob Hottinger (1783—1860), Geschichtsprofessor an der Züricher Hochschule, besonders bekannt durch eine Fortsetzung zu Johannes von Müller: Geschichte der Eidgenossen während der Zeiten der Kirchentrennung, 2 Bde (1825—29), und durch eine Zwinglibiographie (1842). H. hat zuerst Zwingli als Politiker genauer gewürdigt und ihn auch katholischen Kreisen näher gebracht. Weiteres bei G. von Wyß in der Historiographie (S. 313 f.) und im Neujahrsblatt 1861 der Hilfsgesellschaft in Zürich. **Emil Egli.**

Howe, John, gest. 1705. — Litteratur über ihn: Lives by Hunt 1810; Dunn 1836; H. Rogers 1836 (Neudruck 1879); Urwick 1846; Hewlett 1848; Memoirs of H. by Calamy (vorgedruckt den Works, Ausg. 1724); Wood, Athenae Oxon. (ed. Bliss) III, 780 ff.; 834 ff.; IV, 589 ff.; Fasti, II, 120; 171; Calamy's Abridgement, 1713; Calamy's Account, 1713; Calamy's Continuation, 1727; Urwick, Nonconformity in Cheshire, 1846; Jeremy, Presbyt. Fund, 1885, S. IX ff.; Killen, Hist. of the Congr. Presb. Church in Ireland, 1886; Dict. of Nat. Biogr., vol. XXVIII.

Die Jugend H.s (geb. 17 Mai 1630 in Loughborough, Leicestershire), dessen Vater auf Lauds Betreiben infolge seiner puritanischen Neigungen und den daraus folgenden Reibungen mit den Oberbehörden aus der Staatskirche ausscheiden mußte, fiel in eine von kirchlichen Kämpfen tief zerrissene Zeit. Sein ganzes Leben ist ein Abbild dieser Unruhe. — Nachdem er (seit 1647) in Cambridge, dann in Oxford (Magdalen College) die herkömmlichen akademischen Kurse durchgemacht, übernahm er (1650) den Pfarrdienst an der staatskirchlichen Gemeinde Great Torrington in Devonshire, die in Parteien zerklüftet war. H., der in dem wilden Taumel der sich überstürzenden kirchlichen Neubildungen nach festen Zielen verlangte, schloß sich, da er die Staatskirche vom Romanismus verderbt vorfand, den Presbyterianern an, die, nach der jähen Katastrophe von 1648/49, am ehesten die Entwickelung in ihr Recht treten ließen. In Torrington schon suchte er eine Versöhnung der Parteien und organisierte eine Konferenz von Geistlichen verschiedener Richtungen. Vor dem Protektor Cromwell, der, von seinem vornehmen Äußeren angezogen, ihn aus dem Gottesdienste vor sich kommen ließ, und vor den puritanischen Häuptern predigte er in Whitehall gegen seinen Willen und unvorbereitet über einen Text, den der Protektor während des „Psalms“ ihm gab, wahr und klar, ohne Pose und Schönthun, aber freilich zwei Stunden lang und war im Begriff, die Sanduhr zum drittenmale umzukehren, als Cromwell abwinkte. Als Hauskaplan in Whitehall verblieb H., so sehr ihn die politische Intrigue und das „freiere höfische Leben“ anekelten, noch in Richard Cromwells Diensten, dem er auch nach seinem würdelosen Falle bis ans Ende Treue und Verehrung bewahrte. Seit 1659 arbeitete er wieder in Torrington. Auf kurze Zeit; die Uniformitätsakte, ebenso die Forderung seiner Neuordination durch einen Bischof lehnte er 1662 ab, nahm aber 1664 die Five Miles Act, „soweit die menschlichen Gesetze dem

Worte Gottes nicht widersprechen", an. Dennoch wurde er abgesetzt und widmete sich bis 1670 freier Predigtthätigkeit. Nach einem vorübergehenden Dienste in Irland übernahm er 1676 das Pastorat einer hervorragenden presbyterianischen Kirche in London (Haberdashers' Hall), ging 1685 mit Lord Wharton nach Utrecht, wo die mit den englischen Entwickelungen unzufriedenen Elemente um Wilhelm von Oranien sich sammelten. Auf des Oraniers Rat kehrte er 1687 nach London zurück, machte dort für Wilhelm Stimmung und begrüßte an der Spitze der nonkonformistischen Geistlichkeit den neuen Herrn als den Mithelfer an der erhofften religiösen Befreiung des Landes.

Von da an steht er als einer der führenden Geister in dem Kampfe der Nonkonformisten um die kirchliche Existenz, der zugleich die Annäherung der bislang feindlichen Kirchenkörper bedeutete, vor der Öffentlichkeit. Seit 1672 hatte er an der Vereinigung der Presbyterianer und der Kongregationalisten gearbeitet; 1690 kam sie auf sein Betreiben in der Gründung eines Fonds für Vorlesungen und eines theologischen Seminars zu stande; der Entwurf der „Grundlinien der Vereinigung" ist sein Werk. Aber schon 1694 trat infolge der Crisp'schen Händel, die H. von seiten Baxters den Vorwurf antinomistischer Anschauungen zuzogen, die Trennung wieder ein. In neue Kämpfe wurde er im November 1700 verwickelt durch seine Verteidigung der „gelegentlichen Konformität" gegen Defoe. Er trat in diesem Streite für die Zulassung der Nonkonformisten zu den Pfarrkirchen im Gottesdienst und bei der Sakramentsfeier ein, sah aber seine Bemühungen durch die erste Bill der Königin Anna (4. November 1702), die den interkonfessionellen Verkehr verbot, scheitern. — Seine letzten Lebensjahre wurden ihm durch häufige und schwere Krankheiten verbittert. Als „ein großer, aber einsamer Name" stand er unter einer neuen Generation, die seinen durch schwere Nöte und Verkennungen hindurchgeretteten Idealen der Freiheit und Versöhnung mit kühlerem Empfinden gegenüberstand, weil neue Aufgaben der Zeit ihre Kräfte in Anspruch nahmen. Am 2. April 1705 starb er; in der staatskirchlichen Allhallows' Church, Bread Street ist sein Grab. Er war ein hochbegabter, vielgehörter Kanzelredner; seine Schriften verraten den originalen Denker, der in der Gedankenführung Schärfe des Verstandes mit warmer Empfindung verbindet; aber sein Stil, dem der Schwung der Sprache und die packende Kraft des Wortes mangelt, bringt die Tiefe seiner Gedanken nicht immer zum entsprechenden Ausdruck.

Seine Schriften: Works, ed. Calamy, 2 voll. 1724; Neuausgaben 1810—22 in 8, von Hunt); 1848 in 3; 1862—63 in 12; 1869 in 2 Bänden (New-York, die bekannteste Ausgabe). Von 1726—14 erschienen auf Grund von Nachschriften seine „Nachgelassenen Werke" in 5 Bänden; außerdem (nach Middleton) 33 Veröffentlichungen, von denen ich die folgenden wichtigeren nenne: The living Temple of God, 1675 (H.s bekanntestes Werk, geschrieben in Antrim, Irland); A Treatise of Delighting in God, 1674; The Reconcileableness of God's Prescience, 1667; Inquiry concerning the possibility of a Trinity, 1694; Occasional Conformity, 1701, und A Discourse on Patience, 1705. **Rudolf Buddensieg.**

Hrabanus Maurus, gest. 856. — Opp. ed. Colvenerius, Köln 1627; wieder abgedruckt MSL 107—112; die Gedichte MG Poet. lat. II, S. 154 ff.; die Briefe MG Epist. V, S. 379 ff. — Epist. Fuld. fragmenta a. a. O. S. 517 ff. Ueber Hraban: Ruodolfi mon. Fuld. Miracula sanctorum in ecclesias Fuldenses translatorum MG SS XV S. 328 ff.; Böhmer-Will, Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe 1. Bd, 1877, S. 64 ff.; Mabillon, Elogium historicum in ASB IV, 2 S. 20 ff.; Histoire litér. de la France, V S. 151 ff.; Bähr, Gesch. der röm. Lit. in d. karol. Zeitalter 1840, S. 415 ff; Kunstmann, Hrab. Magn. Maurus 1841; Wattenbach, Gesch. Quellen 6. Aufl. I, S. 234 ff.; Dümmler, Ostfränk. Reich, 2. Aufl., 1887, I, S. 105 ff., 315 ff. u. ö.; ders., Prooem. zu d. Ausg. der Gedichte S. 154 ff.; ders., AdB 27. Bd 1888 S. 66 ff. und Hrabanstudien BSB 1898 S. 24 ff.; Ebert, Lat. Lit. d. MA. II, S. 120 ff; Knöpfler im KKL 2. Aufl. X, S. 697 ff.; Hauck, KG. Deutschlands II, 2. Aufl., 1900, S. 620 ff.

1. Hrabans Leben. Hr. ist zu Mainz (s. d. Epit. c. 97 v. 3 ff. S. 244: Urbe quidem hac genitus sum) geboren. Das Jahr ist nicht überliefert. Mabillon hat (AS IV, 2 S. 22, abgedruckt bei Migne im 1. Band der Werke Hrabans) daraus, daß Hraban im Jahre 801 die Diakonenweihe erhielt, gefolgert, daß er spätestens 776 geboren wurde, da für die Diakonenweihe das Alter von 25 Jahren notwendig war. Hiergegen hat Dümmler Bedenken erhoben, da Hr. dann erst im Alter von 71 Jahren das Mainzer Erzbistum erhielt. Er rechnet vielmehr von dem Jahr der Priesterweihe rückwärts, und kommt von da aus auf 784 als wahrscheinliches Geburtsjahr (Hrabanstud. S. 27). Allein über 784 wird man sicher hinaufgehen müssen, da Hraban schon vor dem Mai 804 in

Fulda lehrte, Alc. ep. 142 S. 223, und doch nicht anzunehmen ist, daß man einem noch nicht zwanzigjährigen Jüngling die Lehrerstelle übertrug. Ob er identisch ist mit jenem Hraban, dessen Eltern Waluram und Waltrat im Jahre 788 ihr Haus in Mainz an Fulda schenkten, Dronke Nr. 90, was Dümmler für möglich hält, muß man unentschieden lassen. Seinen Namen giebt Hraban in der poetischen Vorrede zu seiner Schrift de laud. S. Crucis (I, S. 147) in der Form Magnentius Hrabanus Maurus; der Name Maurus wurde ihm von Alcuin beigelegt (ep. 14 S. 403), aus dem Namen Magnentius ist sicher nicht auf einen Zusammenhang mit der Familie des Kaisers Magnentius zu schließen, vielleicht bezeichnet er Hraban nur als Mainzer (Ebert II, S. 120). Seine Erziehung fand er im Kloster Fulda (Epit.: In Fulda post haec dogma sacrum didici); hier trat er auch in den Benediktinerorden ein (ib.: Quo monachus factus seniorum jussa sequebar), und wurde, wie erwähnt, 801 unter Abt Baugulf zum Diakonen geweiht (Ann. Lauriss. min. ad h. a. MG Scr. I, p. 120). Ratgar, der 802 die Abtswürde erhielt, sandte ihn kurz darauf zu Alcuin nach Tours (Catal. abb. Fuld. Scr XIII p. 272; über Eberts Bestreitung dieser Notiz s. KG D.'s II S. 152 Anm. 2. Interc. Alb. pr. Maur. Poet. lat. II p. 160: Abbas namque suus, Fuldensis rector ovilis, illum huc direxit) zu weiterer Ausbildung nicht nur in der Theologie, sondern auch in den freien Künsten (Ib.: Hunc puerum docui divini famine verbi Ethicae monitis et sophiae studiis Quo mecum legeret metri scholasticus artem, scripturam et sacram rite pararet ovans). Auch nachdem Hraban Tours verlassen, blieb er mit Alcuin in Verkehr. Ist der Brief Alcuins (MG ep. IV p. 132 Nr. 88), der dilectissimo filio atque animali meo überschrieben ist, an Hraban gerichtet, so besitzen wir in ihm ein schönes Denkmal der väterlichen Freundschaft Alcuins zu seinem Schüler. Nach seiner Rückkehr nach Fulda wurde Hraban Lehrer an der Klosterschule; sie gelangte unter seiner Leitung zu großer Blüte, s. d. A. Fulda Bd VI, S. 314, 40 ff. Im Jahre 814 wurde er zum Priester geweiht (Annal Laur. min. ad h. a.). Die Verhältnisse im Kloster waren während dieser Zeit nicht immer die günstigsten. Ratgar, ein rücksichtsloser, herrischer, hartnäckiger Charakter war erfüllt von der Leidenschaft zu bauen, alles andere mußte ihr gegenüber zurückstehen. Dadurch rief er die heftigste Opposition der Mönche hervor. Sie beschwerten sich bei dem Kaiser (Libell. suppl. MG Epist. IV. S. 548 Nr. 33); dieser suchte zu vermitteln (Annal. Lauriss. min. ad ann. 809 et 812); aber vergeblich; es kam zu einer Sezession (Hrab. c. 40 S. 204); der Friede wurde erst hergestellt durch die Entsetzung Ratgars und die Wahl Eigils im Jahre 817 (Vit. Eig. 5 sq., MG SS XV p. 224, Ann. Fuld. ad ann. 817 et 818, Ann. Laur. min. ad a. 817). Auch Hraban hatte unter der Willkür Ratgars zu leiden, es wurden ihm seine Schriften weggenommen. Das Gedicht, in dem er um Rückgabe bat (c. 20 S. 185), zeigt ihn von der liebenswürdigsten Seite. Um so freundlicher gestaltete sich sein Verhältnis zu dem trefflichen Eigil (Vit. Eig. 20 S. 231: Disputationem quoque saepius cum Hrabano magistro, qui ei erat speciali familiaritate coniunctus, excepit). Nach dessen Tod, Sommer 822, wurde Hraban Abt (Ann. Fuld. ad h. a.). Hatte er bisher das Leben eines Gelehrten geführt, so bewies er nun, an die Spitze eines großen Klosters mit ausgedehntem Besitz gestellt, den manchfachen Anforderungen des neuen Amtes nach allen Seiten hin sich gewachsen; unter ihm wurde der von Eigil begonnene Neubau des Klosters vollendet (Rud., Mirac. S. 1 S. 330, auch bei Migne im 1. Bd der WW Hrabans S. 39 ff.); in den mit Fulda verbundenen klösterlichen Niederlassungen und zu dem Kloster gehörigen Dörfern baute er Kirchen; sein Schüler Rudolf giebt an, daß dreißig Oratorien unter ihm errichtet worden seien (ib. 14 S. 340). Ebenso sorgte er für den Schmuck der Kirchen; von der Klosterkirche in Fulda wird das ausdrücklich erwähnt (c. 1 S. 330: ecclesiam ex diverso metallorum pretiosarumque vestium genere pulchra varietate decoravit); die von ihm erbaute Kirche in Ratestorf (= Rasdorf, nördlich von Fulda), ließ er mit Gemälden versehen (c 13 S. 338: quam picturis et diversorum varietate metallorum d. h. mit musivischen Bildern, decenter ornavit, altaribus et crucibus auro argentoque paratis, vasisque diversi generis, quae divinus cultus exposcit, congruenter adhibitis). Nicht unbedeutende künstlerische Kräfte müssen ihm zur Verfügung gestanden sein; man hört nicht nur von der Herstellung von Gemälden und metallenen Altarverzierungen, von der Erbauung von mit Mosaik verzierten Baldachinen über Altären und Reliquienschreinen (c. 3 S. 332: erigens desuper ligneum aedificium mechanica arte fabricatum, quod argento et auro atque lapidibus pulchra varietate decoravit; vgl. c. 8 S. 335, 12 S. 337, 14 S. 339), sondern man wagte sich auch an

die Herstellung eines Schreines mit Cherubsfiguren (c. 3 S. 333: sie scheinen freistehend gewesen zu sein, c. 4: arcam, quam sub duobus cherubin positam diximus), eines anderen mit Heiligenbildnissen (c. 14 S. 339). Altar- und Priestergewänder, Meßbücher und Glocken versandte Hraban als Geschenke (Dümmler, ep. Fuld. fragm. XVII, S. 523). Für den ungestörten Rechts- und Besitzstand des Klosters trug er Sorge, indem er bei den Kaisern und Päpsten die Bestätigung der Privilegien desselben erwirkte (Immun. Hludov. regis v. 5. Febr. 834 B. M 1316; Dronke, Cod. dipl. Nr. 486; Praec. Ludow. imp. pro conf. priv. v. 6. Mai 840, B. M. 973 Dronke Nr. 526; Immun. Hloth. imp. v. 31. Juli 841 B. M. 1052 Dronke Nr. 536; Priv. Greg. pap. v. 1. April 828 J. W. 2568 Dronke Nr. 477). Wie sehr sich unter ihm der Besitz des Klosters mehrte, zeigen die vielen Traditionen (Dronke Nr. 400 ff.); die Verwaltung der Güter scheint er neu organisiert zu haben (Rud. c. 1 S. 330). Eingriffe in die Rechte des Klosters fanden bei ihm energischen Widerstand, dagegen hatten seine Mönche an ihm einen mutigen Verteidiger (Dronke Nr. 456; 513; ep. Fuld. fragm. VIII sq. S. 518 f.). Vor allen Dingen beschäftigten ihn seine geistlichen Pflichten; auch als Abt gab er den theologischen Unterricht nicht auf (Rud. c. 1: quotienscunque a curis saecularibus, quas, prout possibile erat, toto nisu declinabat, liber esse permittebatur, aut alios sacris litteris instruebat aut in legendo vel dictando divinis scripturis semetipsum pascebat); nicht minder lag ihm die Unterweisung des Volkes am Herzen: er predigte selbst, er vermehrte die Zahl der Priester auf dem Lande (c. 1), er ermahnte sie zu eifriger Pflichterfüllung (ep. Fuld. fragm. 16 f. S. 521). Rudolf rühmt seine Sorge für die Klosterdisziplin, für die Fortschritte seiner Schüler (c. 1); er erstreckte seine Visitationen auch auf die mit Fulda zusammenhängenden Nonnenklöster (ep. Fuld. fragm. 6 S. 518). Mit dem größten Eifer vermehrte er den Reliquienschatz Fuldas; die Schrift Rudolfs giebt eine anschauliche Schilderung seiner Thätigkeit nach dieser Richtung (vgl. auch ep. Humberti [Bischof von Würzburg] ad Rab., ep. 26 S. 440).

Neben dieser vielseitigen Thätigkeit arbeitete Hraban ununterbrochen als Schriftsteller. Zwar klagte er wohl, er sei so beschäftigt, daß er weder anderer Schriften lesen noch an eigenen arbeiten könne (Brief an Freculf von Lisieux ep. 8 S. 393, vgl. 10 S. 396), aber aufgegeben hat er die litterarische Arbeit deshalb nicht. Wir besitzen eine große Zahl von Schriften aus der Zeit, in welcher er dem Kloster Fulda vorstand.

Dagegen hat er in den politischen Wirren der Zeit eine hervorragende Rolle nicht gespielt; er war ein grundsätzlicher Gegner dessen, daß sich die Geistlichen in die politischen Dinge mengten. Decet te, schrieb er später an Hemmo von Halberstadt (ep. 36 S. 471), nihil aliud praeponere meditationi divinae legis et doctrinae verbi Dei; nec ullo modo debes ea deserere propter mundanam curam et saecularia negotia Proh dolor! multi inveniuntur huius temporis viri in ecclesiasticis personis, qui relicto predicandi officio et spiritali conversatione in eo se magnos estimant, si terrenis negotiis preponantur et disceptationibus saecularium sepe intersint, ita ut in eorum conventibus quasi arbitres presideant et eorum conflictuum iudices fiant. Dieser Anschauung gemäß handelte er. Dabei war sein politischer Standpunkt keineswegs schwankend; so lange Ludwig der Fromme lebte, hat er dem Kaiser unverrückt angehangen auch in den Tagen seiner tiefsten Erniedrigung. Dazu bewog ihn nicht nur persönliche Anhänglichkeit, oder Dankbarkeit für die mancherlei Begabungen, die das Kloster von Ludwig empfangen hatte (Dronke Nr. 484, 489, 523, 524, 655; unecht sind 527 und 528; ep. Fuld. fragm. 2 S. 517), sondern besonders sein sittliches Urteil über Recht und Unrecht im Streit des Vaters mit den Söhnen (vgl. unten S. 408, 42 über die Schrift de rever. filior.).

Zwanzig Jahre lang stand Hraban an der Spitze des Klosters; dann legte er seine Würde nieder; er überließ, schreibt Servatus Lupus, „unserem Hatto" sein mühevolles Amt (ep. 40 vgl. Rud. c. 15 S. 340). Das geschah im Frühjahr 842; eine Tradition vom 2. April d. J. (Dronke Nr. 543) nennt bereits Hatto als Abt. Man hat nach den Gründen, die Hraban zu diesem Schritt bewogen, gefragt, und sie bald in seiner Mißstimmung über den seinen Wünschen entgegengesetzten Gang der politischen Ereignisse (Dümmler, Gesch. des ostfr. R. 1, S. 317, vgl. Hefele, C.-G., 2. Aufl., IV, S. 124), bald in dem Wunsch, sich der Administration des Klosters zu entledigen (Ebert, Lit. d. MA., II, S. 123) gefunden; vielleicht wurde sein Rücktritt gefordert (s. KG. D.'s II S. 622 f.). Daß dem mehr als 60jährigen, von Krankheit niedergedrückten (Brief an Kaiser Lothar, ep. 28 S. 444, an Bischof Samuel von Worms ep. 24 S. 431) Manne der

Wunsch, seines mühevollen Amtes überhoben zu sein, nahe lag, ist leicht begreiflich. Ein Vorbild für seinen Schritt aber hatte er an der Amtsniederlegung des Abtes Baugulf, der seine letzten Jahre in der Baugulfszelle bei Hammelburg zubrachte (Rud. c. 7 S. 335), auch an dem Verzicht des Bonifatius auf die erzbischöfliche Thätigkeit.

Hraban blieb in der Nähe von Fulda; auf dem Petersberge hatte er eine Kirche erbaut (Rud. c. 14); hier ließ er sich nieder: ibi manens ac Deo serviens coelesti philosophiae vacabat (ib. c. 15). In dieser Zeit konnte er ungestört der litterarischen Thätigkeit sich widmen; dabei unterstützten ihn seine Genossen (Brief an Serv. Lup. ep. 23 S. 429), während er in früheren Jahren ganz allein gearbeitet hatte (Brief an Haistulf ep. 5 S. 389: ipse mihi dictator simul et notarius et librarius existens).

Doch die Zeit der Zurückgezogenheit dauerte nicht lange. Am 21. April 847 starb Erzbischof Otgar von Mainz, Hraban wurde sein Nachfolger; die Ordination fand am 26. Juni statt (Ann. Fuld. ad a. 847) cum magno favore principum gentis Francorum et consentanea cleri et populi electione (ep. Fuld. fragm. 31 S. 531). Noch im Oktober d. J. hielt Hraban auf Befehl Ludwigs des Deutschen seine erste Provinzialsynode im St. Albanskloster bei Mainz (Ann. Fuld. l. c.; die Akten MG Capit. II S. 173 Nr. 248, auch bei Hartzheim, Conc. Germ. II, p. 151 sq.). Von den 31 canones dieser Synode, die dem Könige zur Bestätigung vorgelegt wurden, sind die wichtigsten can. 1, der den Priestern die Verpflichtung einschärft, den wahren in der Liebe thätigen Glauben als das Fundament alles Guten zu pflegen, can. 2, der die Verpflichtung zur Predigt in der Volkssprache erneuert und can. 26 f., welche Bestimmungen treffen, um zu verhüten. daß jemand sterbe, ohne die Möglichkeit vorher Sündenvergebung zu erlangen. Schon im Oktober 848 fand in Verbindung mit einem Reichstage eine zweite Synode in Mainz statt. Den Beratungsgegenstand bildete die Sache des Mönchs Gottschalk (vgl. d. A. Bd VII S. 40, 28). Im Jahre 852 (über die Datierung vgl. Binterim, Deutsche Conc. II, S. 428 ff.; Hefele, C.-G. IV, S. 179; Dümmler, OF. R. I S. 361) folgte die dritte Synode Hrabans; ihre Beschlüsse beziehen sich auf die kirchliche Disziplin und das kirchliche Recht (Ann. Fuld. ad h. a.; die Akten in den MG Capit. II S. 184 Nr. 249, auch Leg. I S. 410 sq.). Wie als Abt, so trug Hraban auch als Bischof Sorge für Herstellung von Kirchen, Altären und Reliquienschreinen (vgl. carm. 55, 2 u. 4 S. 219 f., 76 S. 228, 77 S. 228); die Klöster hatten an ihm einen Fürsprecher (Fulda, ep. Fuld. fragm. 27 S. 528 f.; Klingenmünster, Böhmer-Will, Regesten S. 65, Rheinau ib. S. 67). Seine Schriftstellerthätigkeit erlitt kaum eine Unterbrechung; sein Beruf bot ihm da und dort Anlaß zu schreiben. Auch in den Streit über die Abendmahlslehre des Paschasius Radbert wurde er veranlaßt einzugreifen (s. d. A. Radbert). Was ihm besonders den Dank und die Bewunderung seiner Zeitgenossen erwarb, war seine Wohlthätigkeit. In der großen Hungersnot des Jahres 850 speiste er nach den ann. Fuld. täglich mehr als 300 Personen.

Seine stets gleiche Thätigkeit scheint den Gedanken zu verwehren, daß seine Kraft ermattet wäre; er selbst jedoch fühlte sich alt (Brief an den Chorbischof Thiotmar ep. 55 S. 509; an Kaiser Lothar, ep. 50 S. 504 f.). Am 4. Februar 856 ist er gestorben (ann. Fuld. ad h. a.); er wurde bei St. Alban begraben; die von ihm selbst verfaßte Grabschrift (carm. 97 S. 244) ist anziehend durch ihre Bescheidenheit. Albrecht von Brandenburg hat seine Gebeine nach Halle a. d. S. verbracht.

Hraban ist einer der bedeutendsten kirchlichen Männer seiner Zeit. An Kenntnis der heiligen Schrift, der kirchlichen Litteratur und des kirchlichen Rechts war ihm unter seinen Zeitgenossen niemand gleich; hier war er im ganzen Frankenreiche anerkannte Autorität. Bei aller Bescheidenheit war er sich dessen bewußt; er sei nicht reich, schreibt er einmal an die Kaiserin Judith, tamen studio sacrarum orationum non sumus omnino vacui (ep. 17a S. 420). Sein Wissen aber stellte er ganz in den Dienst des Lebens; in den Widmungen seiner Kommentare tritt das überall an den Tag (vgl. z. B. I, S. 730). Das größte hat er im Unterricht geleistet, er zuerst hat der litterarischen und theologischen Bildung diesseits des Rheins eine Heimstätte bereitet. Fand er seine Befriedigung in der stillen litterarischen Arbeit im Kloster (Epit.: Cella tamen mihimet mansio grata fuit), so bewies er als Abt und als Erzbischof, daß ihm das Talent zu organisieren und zu leiten nicht gebrach. Persönlich war er anspruchslos; er konnte Kränkung ertragen, ohne dadurch erbittert zu werden (carm. 20 s. o.); aber wo es sich um Recht und Unrecht handelte, hatte der Mönch den Mut, auch einem Synodalbeschluß Widerspruch entgegenzusetzen (lib. de oblat. puer. I, 419 gegen den Beschluß der Mainzer Synode von 829, der Gottschalk die Erlaubnis zum Austritt aus dem Kloster gab, ep. Fuld. fragm.

29 S. 530), konnte der Bischof mit einer Härte verfahren, die wie Feindseligkeit erscheint (Verhalten gegen Gottschalk 848); doch den Quell seiner Energie spricht er in dem Satze aus: Ubi Christus in causa est, non est verendum odium pravorum (ep. Fuld. fragm. 17 S. 523). Über die Menschen urteilte er mit einer Billigkeit, die man gerade im Munde eines Mönches nicht erwartet; si dixeris mihi, schrieb er an einen ihm befreundeten Priester Hadubrand, hic et hic, illic et illic mutantur hominum mores et disciplinae rigor cadit, hoc a me recipias responsum, quod nusquam omnes boni nisi in coelo, nusquam omnes mali nisi in inferno (ep. Fuld. fragm. 16 S. 522). Neben politischen Bischöfen wie Hinkmar von Rheims erscheint die Lauterkeit seines Wesens im schönsten Lichte, wie er auch jeden Mißbrauch geistlicher Mittel, um weltliche Zwecke zu erreichen mit der größten Entschiedenheit verwarf (ep. Fuld. fragm. 16 S. 521). Trug seine Frömmigkeit die Farbe seiner Zeit, so hat man doch überall den Eindruck der Wahrheit und Aufrichtigkeit; seine Liebe galt der heiligen Schrift; ihr gab er noch in seiner Grabschrift Zeugnis (cui lectio dulcis divinae legis semper ubique fuit). Dabei besaß er Freiheit des Geistes genug, daß er sich über Zeitvorurteile hinwegsetzen konnte (Verkehr mit einem Juden ep. 14 S. 403, 18 S. 423).

2. Die Schriften Hrabans. a) Exegetische Schriften. Der am frühesten verfaßte Kommentar Hrabans ist die Erklärung des Matthäus-Evangeliums, I, 727 ff. In der Widmung an den Erzbischof Haistulf von Mainz bezeichnet er sich als indignus presbyter; der Kommentar ist also zwischen 814 und 822 geschrieben; er ist eine Frucht der Lehrthätigkeit Hrabans; denn zur Abfassung gab ihm der Wunsch der Brüder, qui nobiscum evangelium legere disponebant, Veranlassung (S. 728). Das exegetische Verfahren ist hier bereits dasselbe, das Hraban auch fernerhin beobachtet hat; er erklärte in der Regel nicht selbstständig, sondern sammelte die Erklärungen der älteren Väter; seine Gewährsmänner waren hauptsächlich Hieronymus, Augustin, Gregor d. Gr. Die Exzerpte waren durch die Bezeichnung der Verfasser kenntlich gemacht; ebenso die eigenen Anmerkungen Hrabans. Die Aufforderung des Bischofs Freculf von Lisieux, den Pentateuch zu erklären (I, S. 441), führte Hraban zum Alten Testament. Die Art der Erklärung war dem ausdrücklichen Wunsche Freculfs gemäß (S. 440) die gleiche wie im Matthäuskommentar, nur tritt die allegorische Deutung naturgemäß hier viel stärker hervor als dort (vgl. praef. zu Exod. II, 9). Die Erklärung des Pentateuchs schrieb Hraban bereits als Abt (Brief Freculfs I, 439). Es folgten die Kommentare zu den übrigen historischen Büchern des Alten Testaments mit Ausnahme von Esra und Nehemia, dagegen einschließlich der Bücher der Makkabäer. Dann erklärte Hraban das Buch der Weisheit und Jesus Sirach, beide Kommentare sind dem Erzbischof Otgar von Mainz gewidmet. Nun begann er die Erklärung des Jesaias, unterbrach aber die Arbeit, um zuerst Jeremias zu erklären (Prol. in Jes. ep. 47 S. 502, Kunstmann S. 225). Die Vollendung des Jeremiaskommentars fällt mit der Niederlegung seiner Abtswürde zeitlich zusammen; begonnen war er noch zu Lebzeiten Ludwigs des Frommen, vollendet erst nach dessen Tode (Brief an Lothar ep. 28 S. 443). Nun folgten die Kommentare zu Ezechiel und Daniel (prol. in Jes. S. 502). Darauf unternahm Hraban auf den Wunsch Ludwigs des Deutschen die Auslegung der im gottesdienstlichen Gebrauch befindlichen biblischen Hymnen (Brief an Ludwig ep. 33 S. 465, Hraban erinnert sich, quod in illa [cantica] quae de prophetis sunt, Isaia videlicet et Habacuc, necdum manum miserim). Dann erst wurde Jesajas vollendet (prol. in Jes. S. 502). In diese spätere Zeit gehören wahrscheinlich auch die Kommentare zu den Proverbien, zu den paulinischen Briefen und zu dem Johannesevangelium. Von den genannten Kommentaren sind noch ungedruckt der zu Jesaias, von welchem die Erlanger Universitätsbibliothek eine aus dem Kloster Heilsbronn stammende Handschrift des 12. Jahrhunderts besitzt; der Schreiber der zweiten Hälfte, der nicht identisch ist mit dem der ersten, nennt sich Wygandus; ferner der zu Daniel und zu Johannes; von letzteren Abschriften in der Münchener Staatsbibliothek aus dem Nachlaß Enhubers (s. Kunstmann S. 3).

b) Erbauliche Schriften. Über die zwei Homiliensammlungen Hrabans, die eine Haistulf, also vor 826, die andere Kaiser Lothar gewidmet, vgl. den Artikel Homiliarium oben S. 309, 46 ff. Hierher ist noch zu rechnen die dem Abte Bonosus (d. i. Hatto) gewidmete, also nach 842 verfaßte Schrift de videndo Deo; denn offenbar gehören nur die beiden Bücher, die de videndo Deo und de puritate cordis überschrieben werden, zusammen; sie bilden die zwei Teile einer Abhandlung, die von dem Schauen Gottes als der höchsten Seligkeit handelt; während das sog. dritte Buch (de modo poenitentiae) eine selbstständige Schrift ist; es enthält eine warme Ermahnung zu rechter Buße.

c) Schriften zur Unterweisung der Kleriker. Noch als Mönch verfaßte Hraban sein dem Erzbischof Haistulf gewidmetes Werk de clericorum institutione; es sollte den Priestern über ihr Amt und was damit zusammenhängt (de officio suo et variis observationibus quae in ecclesia Dei observantur, I, p. 295) Belehrung darbieten; es zerfällt in drei Bücher, deren erstes von der Kirche, den kirchlichen ordines, der klerikalen Kleidung, den Sakramenten und der Messe handelt, das zweite von den gottesdienstlichen Ordnungen, das dritte von der theologischen wie allgemeinen Bildung der Geistlichen. Die Anlage des Werkes ist selbstständig, dagegen beruht es inhaltlich, wie Hraban selbst hervorhebt, zum großen Teil auf älteren Werken, besonders auf den institutiones des Cassiodor und auf Augustins Schrift de doctrina christiana. In die gleiche Zeit gehört wahrscheinlich die excerptio de arte grammatica Prisciani und sicher der 820 verfaßte liber de computo, eine Unterweisung in der Zeitrechnung; er ist ganz gleichen Charakters, selbstständig in der Form — er ist ein Dialog zwischen Lehrer und Schüler — ist er doch in der Sache von früheren Schriften (besonders Beda, de temporum ratione) abhängig. Als Abt scheint Hraban sein Martyrologium zusammengestellt zu haben; nachdem er sich auf den Petersberg zurückgezogen hatte, schrieb er die 22 Bücher de universo (V, 11: postquam me divina providentia ab exteriorum negotiorum cura absolvit). In der an Hemmo von Halberstadt gerichteten Vorrede sagt er, sein Werk solle nach dem Vorbild der Alten — er denkt an Isidor von Sevilla, dessen Etymologien hier seine Hauptquelle sind — handeln, non solum de rerum naturis et verborum proprietatibus, sed etiam de mystica earundem rerum significatione. Es ist wie die Etymologien des Isidor eine Art Realencyklopädie und deshalb von Wichtigkeit zur Kenntnis des Wissenskreises, in dem sich die Kleriker des 9. Jahrhunderts bewegten. In diese Ruhezeit gehört auch die Schrift de ecclesiastica disciplina (VI, 1191: dum quietus ab omni mundano negotio in cellula mea sederem); sie beruht zum Teil auf Augustin, zum Teil auf der Schrift de cleric. instit.; nur das letzte Buch (de agone christ.), ein Abriß der Ethik, ist selbstständig. Als Bischof erweiterte Hraban das erste Buch de cleric. instit. zu der Schrift de sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus; die Zeitbestimmung ergiebt sich aus den an Thiotmar gerichteten Worten, quia mei cooperatorem in sacro ministerio te elegi (VI, 1165). Auch die Kaiser Lothar gewidmete Schrift de anima wird in diese spätere Zeit fallen. Nicht bestimmen läßt sich die Abfassungszeit der allegoriae, einer Zusammenstellung der Begriffe, die in der heiligen Schrift allegorisch gebraucht werden, nebst ihrer mit Beispielen belegten Deutung.

d) Auf Zeitverhältnisse bezügliche Schriften. Gegen den Beschluß der Mainzer Synode, welche Gottschalk den Austritt aus dem Orden erlaubte, schrieb Hraban den liber de oblat. puerorum, eine Verteidigung des Grundsatzes quod licet parentibus filios parvulos ad Dei servitium tradere, die zu einer Verteidigung des Mönchtums überhaupt wird. Über die Briefe zum Gottschalkschen Streit s. d. A. Gottschalk (Bd VII S. 40,15); über die epistola ad Egil. de eucharistia s. d. A. Radbert Paschasius. Auf die angefochtenen Rechte der Chorbischöfe (s. d. A. Landbischof) bezieht sich die an Drogo von Metz gerichtete Denkschrift de chorepiscopis, ep. 25 S. 431. Durch die Erlebnisse Ludwigs d. Fr. veranlaßt ist die Schrift de reverentia filiorum erga patres et subditorum erga reges, ep. 15 S. 403, eine Verteidigung des Kaisers gegen seine Söhne und die Bischöfe nach den Ereignissen von 833, und die etwas spätere Schrift de vitiis et virtutibus (ep. 16 S. 416).

e) Schriften zur kirchlichen Disziplin. Otgar von Mainz ist gewidmet Poenitentium liber ep. 32 S. 462; als Erzbischof verfaßte Hraban ein Poenitentiale für Heribald von Auxerre (er redet diesen als dilectus frater an ep. 56 S. 510). Auf das Eherecht bezieht sich der Brief über die Frage, quota generatione licitum sit connubium an Humbert von Würzburg (ep. 29 S. 441) und der Traktat de consanguineorum nuptiis an Abt Bonosus d. h. Hatto v. Fulda ep. 31 S. 455. Zu erwähnen sind endlich der Traktat de magicis artibus und der Brief an den Chorbischof Reginbald über verschiedene Fragen der Disziplin, ep. 30 S. 448.

f) Zu den Gedichten Hrabans gehört sein frühestes Werk, In laudem s. crucis (vgl. ep. 1 f. S. 381 ff., J. v. Schlosser, Jhrbb. der kunsthistor. Sammlungen des Kaiserhauses XIII, S. 21 ff. und Dümmler, Hrabanstudien S. 29 ff.), eine größere Anzahl von Inschriften u. a. Sie zeigen ihn zwar nicht als großen Dichter; er ist Verskünstler; aber dann und wann findet sich doch ein glücklicher Vers.

Mindestens zweifelhaft ist es, ob die Schrift adv. Judaeos bei Martene, Anect.

thes. noviss. V, p. 401 Hraban wirklich angehört. Über seine Bedeutung für die deutsche Sprache vgl. Wackernagel, Gesch. d. deutschen Lit., S. 52. Die hrab. Glosse bei Steinmeyer und Sievers, Die althochdeutschen Glossen, I, S. 3 ff. **Hauck.**

Hrotsuit, Roswith, gest. um 980. — Werke, herausgegeben von C. A. Barack, Nürnberg 1858. Die beiden histor. Gedichte auch in den MG SS IV S. 306 ff. Uebersetzung von Th. Pfund in den Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit, 10. Jahrh., 5. Bd. — Gfrörer, Kirchengeschichte, III, 3, 1357; Contzen, Geschichtschreiber der Sächsischen Kaiserzeit, Regensburg-Pustet, später Augsburg-Kollmann, 1837, S. 109 ff.; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit Bd I; Wattenbach, Geschichtsquellen Aufl. 6, Bd I, S. 334 ff.; R. Köpke, Ottonische Studien, Bd II, Berlin 1869; Waitz in den FdG IX S. 335 ff.; Grashof in den Stud. u. Mitth. aus d. Benediktiner u. Cistercienserorden 1884 ff.; Zint, Ueber Roswithas Carmen de gest. Oddonis, Königsberg 1875; Ebert, Litt. des MA. 3. Bd, S. 285 ff.; Hauck, KG Deutschlands 3. Bd S 301 ff.

Hrotsuit, Roswitha, Nonne zu Gandersheim, aus altem adeligem Geschlechte, lebte im letzten Drittel des 10. Jahrhunderts. Weder ihr Geburts- noch ihr Todesjahr ist bekannt. Ihre Äbtissin Gerberga (959 bis 1001), die Tochter Herzogs Heinrich von Baiern, eine Frau von ungewöhnlicher Bildung, forderte sie auf, ein Heldengedicht zum Preise Ottos I. zu verfassen. Im Jahre 968 war es vollendet: Hrotsuithae carmen de gestis Oddonis I imperatoris, MG SS 4, 317—335. Das Werk ist uns nicht vollständig erhalten. Da sie den Stoff von Mitgliedern der kaiserlichen Familie erhielt, so haben natürlich verschiedene Rücksichten auf die Darstellung eingewirkt. Aber diese Darstellung ist doch eine wichtige Geschichtsquelle geworden. Hrotsuit hat später auch die Geschichte ihres Klosters besungen: de primordiis coenobii Gandersheimensis, MG SS 4, 306—317 Auch viele Gedichte auf Heilige: Maria, den h. Gongolf, Pelagius, Theophilus u. a., hat sie verfaßt. Bekannt sind besonders ihre christlichen Komödien nach dem Muster des Terenz und als Seitenstück zu demselben gedacht. Die ältere Ansicht, daß sie in der Absicht verfaßt seien, die schlüpfrigen Schauspiele dieses Dichters zu verdrängen, hat Ebert mit guten Gründen bestritten. **(Jul. Weizsäcker †) Hauck.**

Huber, Samuel, gest. 1624. — Quellen und Schriften: Acta Huberiana, d. h Bericht, was sich die Prädestination betreffend zwischen Huber u. den württembergischen Theologen zugetragen, Tübingen 1597 und lateinisch 1598; G. H. Götzii, Acta Huberiana, Lübeck 1707; J. A. Schmid, Diss. hist.-theol. de Sam. Huberi vita, fatis et doctrina, Helmstedt 1708; Arnold, Kirchen und Ketzerhistorie, Bd XVI, K. 30 ff.; Walch, Rel.-Streit. in der luth. Kirche, 1. Tl. S. 176 ff.; Unschuld. Nachr., 1706, S. 673 ff.; J. A. Gleich, Annalium Ecclesiasticorum Andrer Theil. Dreßden und Leipzig 1730, S. 156, Nr. 8 und S. 159, Nr. 9; E. Otto, Die Schriften des ersten kursächsischen Oberhofpredigers Hoe von Hoenegg, kritisch gesammelt und geordnet, Dresden 1898, S. 37, Nr. 7 und S. 51, Nr. 45 (wo S. 159, 9 zu lesen ist); Schröckh, K.-G. seit d. Reformation, Tl. IV, S. 661 ff.; Joh. Hottinger, Hist. eccl. VIII, 892; J. J. Hottinger. Helvetische KG III, 941 ff.; Wiggers in ZhTh 1844; Trechsel, Samuel Huber, im Berner Taschenbuch auf das Jahr 1854; Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen, Zürich 1854, I, S. 501 ff.; G. Frank, Gesch. der prot. Theol. I, S. 271 ff.; K. R. Hagenbach, Der evangelische Protestantismus, 1. Bd, 3. Aufl., Leipz. 1870, S. 291 f. 338 f.; Württembergische Kirchengeschichte, hgg. vom Calwer Verlagsverein, Calw und Stuttgart 1883, S. 443; G. Kawerau, Reformation und Gegenreformation, Freiburg i. B. und Leipzig 1894, S. 376; E. Blösch, Geschichte der Schweizerisch-reformierten Kirche, Bd I (Bern 1898), S. 256—258. 398; Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Nouvelle édition par Carlos Sommervogel. I. Partie: Bibliographie. Tome III. Bruxelles et Paris MDCCCXCII col. 1759, Nr. 46; Wagenmann in AdB 13, 248 f Von den zahlreichen Schriften Hubers (Verzeichnis bei Schmid, S. 85, und bei Walch, Bibl. theol. select. II, p. 665), sind hauptsächlich zu nennen: Beweisung, daß die Heidelberger Theologen — ihre greuliche Lehre wider das Leiden unseres Herrn verdecken, Tübingen 1590; Christum esse mortuum pro peccatis omnium hominum, ibid. 1590, 92; Gegensatz der lutherischen und calvinistischen oder zwinglischen Lehre, Tüb. 1591, Wittenberg 1593; Beständige Entdeckung des calvinischen Geistes, welcher das Leiden Christi für unsere Sünden verleugnet, Wittenb. 1592; Hist. Beschreibung des ganzen Streites zwischen Hunn und Huber, 1597; Beständiges Bekenntniß ꝛc. 1595, und Rettung des beständigen Bekenntnisses von der Gnadenwahl, 1597; besonders aber sein Anti-Bellarminus, 1607 ff. in 6 Teilen; im 6. eine Geschichte seines Lebens.

Samuel Huber, geboren um 1547 zu Burgdorf bei Bern, wo sein Vater, Peter H., Schullehrer war, zeichnete sich frühe, nachdem er seine Studien in Bern und Deutschland beendet, durch streitsüchtiges Wesen, insbesondere aber durch eine schon von seinem Vater ihm eingepflanzte Hinneigung zum Luthertum aus. So wurde er zunächst als Pfarrer

und Kämmerer d. h. Vizedekan des Kapitels in Burgdorf mit den Berner Predigern in einen Streit verwickelt über das Brot im Abendmahl. In Bern war, wie in Zürich, der Gebrauch der runden Oblaten beibehalten worden, während im Waadtlande das Brotbrechen in Übung war. Als nun die Berner Prediger, unter ihnen Abraham Müslin (der Sohn des bekannten Wolfgang Musculus), diesem letzteren Gebrauch sich anschlossen, widersetzte sich Huber und suchte noch andere in die Opposition hineinzuziehen. Er hatte den Triumph, daß der Rat sich auf seine Seite schlug und den alten Gebrauch bestätigte. (Erst 1605 wurde das Brotbrechen gleichwohl eingeführt.) Allein Hubers Widerspruch beschränkte sich nicht auf diese Äußerlichkeit. Er zeigte, obgleich er seinerzeit die helvetische Konfession unterschrieben, eine große Vorliebe für die lutherische Abendmahlslehre und nahm sich heraus, die angesehensten Vertreter der reformierten Lehre, wie Th. Beza, anzugreifen. Dieser hatte eine Schrift herausgegeben (de peste quaestiones II etc., Genf 1580, vgl. Schlosser, Beza S. 269 ff.), worin er den Christen gestattete, sich in der Pest vor Ansteckung zu flüchten, die Schrift aber auf Anraten seiner Freunde wieder zurückgezogen. Gleichwohl schrieb Huber gegen ihn 1583 mit Umgehung der obrigkeitlichen Censur, was ihm die Rüge auch seiner Freunde zuzog. Huber ließ sich aber nicht beschwichtigen. Vielmehr war dies nur das Vorspiel zu weiteren Kämpfen. Den Anlaß dazu bot ihm das Mömpelgarter Gespräch im Mai 1586 und die daran sich anschließenden weiteren Verhandlungen über die Gnadenwahl (Bd II, 685, 2—16). Huber schlug sich nun förmlich auf die Seite der lutherischen Gegner, indem er die reformierte Lehre von der Gnadenwahl, wie sie in Mömpelgard von den Genfern und Bernern vorgetragen worden war, eine unerhörte und greuliche Lehre nannte. Er wurde darüber im September 1587 vor dem Oberchorgericht in Bern zur Rede gestellt. Die Sache kam vor den Rat. Huber stellte vier Klageartikel auf, worin er die Lehre seiner Gegner in entstellter Weise vortrug. Müslin setzte ihr eine Verteidigungsschrift entgegen (Antw. A. Musc., Handschr. in Bern; Auszug bei Hottinger 896 ff.). Der Rat fand für gut, ein Religionsgespräch anzustellen, auf welches auch fremde Theologen geladen wurden. Es wurde den 15. April 1588 auf dem Berner Rathause eröffnet durch den Baselschen Antistes J. J. Grynäus, der sich alle Mühe gab, einen friedlichen Vergleich herzustellen; an Hubers Eigensinn scheiterten auch die wohlgemeintesten Versuche. Musculus Lehre wurde approbiert, Huber dagegen wegen falscher Anklage von der Obrigkeit seines Amtes entsetzt und ihm Stillschweigen auferlegt (22. April). Da Huber sich nicht zufrieden gab, sondern eine ausführliche Verteidigungsschrift vorbereitete, so wurden seine Papiere mit Beschlag belegt, er selbst gefangen gesetzt und nach kurzem Prozeß als ein unruhiger, aufrührerischer Mann des Landes verwiesen (28. Juni).

„Die Erbitterung, mit der man diesen Gegner des Calvinismus zum Schweigen bringen wollte, ist um so auffallender, weil schon damals der Glaube an die strenge Prädestination eigentlich nur noch in den Bekenntnisschriften, nicht mehr in den Überzeugungen eingeschrieben stand, und speziell die Bernische Kirche in ihrer ganzen Thätigkeit auf den Voraussetzungen eines weitgefaßten Universalismus beruhte" (Bloesch).

Huber ging nach Tübingen (Juli 1588); ein Versuch des Herzogs Ludwig von Württemberg, durch eine eigene Gesandtschaft nach Bern seine Wiederaufnahme zu erwirken, blieb erfolglos (September 1588); Huber blieb in Württemberg, bekannte sich durch Unterzeichnung der Konkordienformel förmlich zum Luthertum und erhielt die nahe bei Tübingen gelegene Pfarrei Derendingen. Hier verfaßte er neben mehreren Streitschriften gegen Reformierte und Katholiken (bes. gegen den Jesuiten Scherer u. a.) unter anderem auch ein größeres lateinisches Werk, in welchem er zu beweisen suchte, daß Jesus für die Sünden aller Menschen ohne Ausnahme gestorben sei (Theses, Chr. Jesum esse mortuum pro peccatis totius generis humani, Tübingen 1589, ed. II. 1592, — 1329 Thesen; ein Auszug daraus u. d. T. Compendium thesium de universali redemtione generis humani per Chr. J. facta, Tübingen 1590). Diese Schrift verwickelte ihn in Differenzen mit den Tübinger und Stuttgarter Theologen, bes. Stephan Gerlach und L. Osiander, welche ihm den Unterschied zwischen der divina dilectio und electio klar zu machen suchten, verschaffte ihm aber auch einen Ruf an die Universität Wittenberg, wo man an ihm einen tüchtigen Kämpfer der lutherischen Orthodoxie gegen Calvinisten und Kryptocalvinisten zu gewinnen hoffte. Er schied aus Württemberg nicht, ohne ausdrücklich sein Einverständnis mit den Tübinger Theologen und speziell mit der Lehre Gerlachs von der Prädestination schriftlich versichert zu haben (Dezember 1592). Bald aber zeigte sichs, daß Hubers Lehre von der allgemeinen Gnade über die Bestimmungen der Form. Conc. weit hinausging, indem er einen alle Menschen ohne Unter-

schied, auch die Ungläubigen, Heuchler und Gottlosen umfassenden Universalismus der göttlichen Gnadenwahl, ja sogar einen dreifachen Universalismus der electio, justificatio, regeneratio behauptete, und zugleich erregte er durch die Art seines Auftretens, durch sein provozierendes, agitatorisches, rechthaberisches Wesen gerechten Anstoß. Sein Kollege Ägidius Hunn nahm sich seiner anfangs, obwohl von Württemberg aus vor ihm gewarnt, aufs freundlichste an; auch die neuberufenen Theologen Polykarp Leyser und Salomon Gesner kamen ihm mit Vertrauen entgegen. Huber aber konnte es nicht lassen, seine Lieblingsmeinung von der allgemeinen Erwählung in Vorlesungen, Schriften und Predigten, in Disputationen und Privatgesprächen vorzutragen. Bald kam es zwischen Huber und Leyser zu heftigen Auftritten; Hunn suchte zu vermitteln und jenen aus Schrift und Konkordienformel von der Unrichtigkeit seiner Lehrweise zu überzeugen. Huber erklärt, seine Ansicht niemals aufgeben zu wollen, und beschuldigt nun auch Hunn der Calvinisterei. Vergeblich sucht der Rektor der Universität den Frieden herzustellen; vergebens die württembergischen Theologen, an die man sich von Kursachsen aus wandte, Huber auf andere Gedanken zu bringen. Huber sucht die Studenten auf seine Seite zu ziehen, indem er ihnen eine lange Kontroversschrift gegen seine Kollegen in die Feder diktiert und diese in Abschriften verbreitet. Ein am 19. Dezember 1593 angestelltes Kolloquium führte ebensowenig zu einem Ziel, als die Verhandlungen vor einer aus weltlichen Räten, Jenensern und Leipziger Theologen zusammengesetzten kurfürstlichen Kommission (4. Februar 1594), oder eine im Juli desselben Jahres (8. bis 10. Juli 1594) auf dem Reichstag zu Regensburg mit ihm angestellte Unterredung, an welcher der pfalz-neuburgische Hofprediger Jakob Heilbrunner und die beiden württembergischen Theologen Dr. Lucas Osiander und Felix Bidembach sich beteiligten. Huber erbat sich Bedenkzeit und verließ plötzlich Regensburg mit der Erklärung, lieber alles über sich ergehen zu lassen, als den streitigen Satz aufzugeben. Nun ging endlich auch dem kursächsischen Hof die Geduld aus: nach einer neuen Verhandlung zu Torgau (26. August 1594 ff.) und, nachdem auch die hier über ihn verhängte gelinde Haft nichts über seinen Starrsinn vermocht, wurde er seines Amtes entlassen und mit einem Reisegeld von 200 Thalern aus Wittenberg und Kursachsen verwiesen (18. Januar 1595).

Nun trieb er sich unstet und heimatlos im nördlichen Deutschland umher „als ein verbitterter Märtyrer des Universalismus"; überall sucht er Freunde für sich und seine Sache zu werben, oder wenigstens für kurze Zeit ein Asyl und Subsistenzmittel zu gewinnen. So in Helmstedt, Braunschweig, Wolfenbüttel, Lüneburg, Hamburg, Lübeck ꝛc. In Rostock ließ sich der greise Chyträus, Bacmeister, Freder und andere mit ihm ein und es schien sich eine Verständigung anzubahnen, die sich aber doch wieder zerschlug, da man seiner Ehrlichkeit nicht traute (Bd IV, S. 114,25; Wiggers in ZhTh 1844). Ähnlich erging es ihm anderwärts. Auch in Süddeutschland, wohin er sich jetzt wieder wandte, wurde man seiner zuletzt müde; nachdem im September 1595 noch einmal, aber vergebens, ein Gespräch in Tübingen mit ihm war gehalten worden, wurde er „als Verwirrer der Kirchen und Schulen" aus dem Herzogtum verwiesen (12. Nov. 1695). Nun wollte er seine Sache bei dem Reichskammergericht in Speyer anhängig machen. Er begab sich dahin im Januar 1596 und verweilte dort unbehelligt mit seiner Familie mehrere Jahre lang: als er während dieser Zeit einmal zufällig im Wirtshaus mit dem reform. Hofprediger A. Scultetus aus Heidelberg zusammentraf, forderte er auch diesen zu einer Disputation heraus, wobei übrigens Scultetus die Mäßigung seines Gegners rühmte. Auch sonst scheint er mit dem Alter etwas milder geworden zu sein, obgleich er das Disputieren nicht lassen konnte. Das Jahr 1599 führte ihn nach Berlin, wo er am kurfürstlichen Hof günstige Aufnahme zu finden hoffte; schließlich wurde er auch hier ausgewiesen und wandte sich wieder nach Mitteldeutschland, nach Jena, Weimar, Erfurt ꝛc. Ein Versuch, vom Herzog Heinrich Julius eine theologische Professur in Helmstedt zu erhalten (1604), scheiterte ebenso wie seine Hoffnung, nach dem Regierungsantritt des Kurfürsten Johann Georg von Sachsen (1611) in dessen Landen wieder anzukommen: als er um Wiederaufnahme seines Prozesses in Dresden einkam, war es besonders der Oberhofprediger Hoe von Hoenegg, der ein neues Verbannungsedikt gegen ihn erwirkte, wie er ihn schon früher in einer eigenen Schrift (Leipzig 1604) bekämpft hatte. Huber lebte fortan in kümmerlichen Vermögens- und zerrütteten Familienverhältnissen an verschiedenen Orten, meist im Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel, dessen Herzog Friedrich Ulrich ihm einen Jahrgehalt anwies und ihn litterarisch beschäftigte (1608 erschien sein Anti-Bellarminus zu Goslar, 1619 eine Schrift gegen einen Jesuiten Cuntzen), — in Göttingen, Goslar, zuletzt in Osterwiek bei seinem Schwiegersohn, wo er den 23. März 1624 im

Alter von 77 Jahren starb. So lange er lebte, hatte es ihm an Anhängern und Freunden nicht gefehlt: in Ulm, Wittenberg, Halle, Braunschweig, Göttingen, Oldenburg u. a. a. O. fanden sich einzelne Huberianer; mit dem Tode des Urhebers ist der Huberianismus spurlos verschwunden.

Und was war denn der eigentliche Inhalt seiner Lehre? Huber war aus Widerspruch gegen die calvinistische Prädestinationslehre zum Universalismus hingedrängt worden. Während er die reformierte Gnadenwahl eine „Stümpelwahl" nennt, ist ihm die Allgemeinheit der göttlichen Gnade „der rechte Bodensatz all unseres Glaubens und Hoffens" Diesen Universalismus trieb aber Huber so auf die Spitze, daß er behauptete, Gott habe durch Christum schlechthin alle, Gläubige und Ungläubige, erwählt und verordnet zu Leben, Heil und Seligkeit; die göttliche Gnadenwahl sei wie das ganze Gnadenwerk ex parte Dei et Christi ein actus universalis. Wenn nun aber dieses allgemeine Gnadenwerk Gottes gepredigt wird, dann teilen sich die Menschen durch Glauben und Unglauben in zwei Haufen: der eine hört und glaubt und erlangt durch Glauben die Seligkeit. Der andere Haufen, und leider der größere, will das Evangelium nicht hören oder verachtet es, und geht verloren durch eigene Schuld. Huber ist also mit den lutherischen Theologen einig in der Verwerfung der calvinischen Lehre von dem decretum Dei absolutum und der gratia particularis; was ihn mit den Lutheranern entzweit, ist dies, daß er die Unterscheidung der voluntas Dei antecedens et consequens und die Lehre von einer praed. ex praevisa fide verwirft und von einer universalis electio redet statt einer universalis dilectio. Insofern hat Hutter nicht Unrecht, wenn er von Huber sagt: rectius sensit quam locutus est. Und doch ist es nicht bloß eine Unklarheit der Worte, deren sich Huber schuldig macht, sondern auch eine Unklarheit des logischen und dogmatischen Denkens, indem er Idee und Erscheinung, den allgemeinen göttlichen Gnadenwillen und die reale Verwirklichung desselben in der Erwählung und Beseligung der Einzelnen, oder mit den biblischen Ausdrücken zu reden: *πρόθεσις, πρόγνωσις* und *ἐκλογή* nicht zu unterscheiden weiß. — Wie mangelhaft indessen sein System sein mochte, es lagen darin Keime, die der Beachtung wert waren; er verdarb sich aber die eigene Sache durch seine ungestüme Heftigkeit und seine eigensinnige Rechthaberei. Alexander Schweizer nennt ihn „einen ehrenwerten Theologen und den einzigen, nicht schwärmerischen, älteren protestantischen Lehrer, welcher mit dem Universalismus, freilich ohne Augustins Anthropologie aufzugeben, Ernst machen wollte und für diese große Idee alles geopfert hat"

(Hagenbach †) G. Müller.

Huber, Victor Aimé, geb. 10. März 1800, gest. 19. Juli 1869. — Elvers, V. A. H. 2 Bde, Bremen 1872 u. 74; Munding, V. A. H.s ausgewählte Schriften über Socialreform und Genossenschaftswesen, Berlin, [1894 mit einem Lebens- und Charakterbild]; Elvers (AdB XIII, 249; von dems. über s. Vater Ludw. Ferd. H. XIII, 236; von dems. über s. Mutter Therese H. geb. Heyne XIII, 240); H. Wagener, Staats- und Gesellschaftslexikon IX, 659; Lippert, Handwörterbuch der Staatswissenschaften IV, 488, wo Verzeichnis von Schriften; Roscher, Gesch. der deutschen Nationalök. 1028; Kautz, Theorie und Gesch. der Nationalök. II, 668; Jäger, V. A. H., ein Vorkämpfer der soc. Reform, Berlin 1880. Eine vollständige Sammlung von H.s Schriften befindet sich auf der Fürstlichen Bibliothek in Wernigerode.

I. Huber ist in Stuttgart geboren. Sein Vater war der Diplomat, spätere Litterat Ludw. Ferd. H., seine Mutter Therese geb. Heyne (Tochter des Göttinger Philologen), früher Gattin des Weltumseglers Forster. Den Vater verlor H., erst vierjährig; so war er umsomehr auf die Mutter angewiesen, eine geistreiche, fleißige Schriftstellerin und tüchtige Hausfrau. Von ihr hatte er das vielseitige Interesse und den werkthätigen Trieb. Sie gab, wenngleich blutenden Herzens, doch vernünftiger Erwägung folgend, den sechsjährigen Sohn unter eine männliche Hand, zu Fellenberg nach Hofwyl. Dieser war eine ernste, rücksichtslose, zuweilen jäh ausbrechende Herrschernatur, Erziehungsreformator, ja Menschheitsreformator nach seinen Gedanken, der die Geburts- und Bildungsaristokratie zur Mitarbeit an den großen Zeitaufgaben zu Gunsten der unteren Stände erziehen wollte. Neben Fellenberg wirkte die Mutter warm und energisch auf den Knaben und Jüngling ein durch Briefe und Besuche. Nach etwa 10 Jahren hatte sich durch mancherlei Reibungen ein Mißverhältnis zwischen Fellenberg einerseits und Ther. H. und ihrem Sohn andererseits, das zur Trennung führte, herausgebildet. H. bezog noch recht jung die Universität Göttingen. Sein Studium war die Medizin, daneben Sprachen und Geschichte. Seine Hauptlehrer Heeren und Blumenbach. Getauft war er in der katholischen Kirche, seiner Gesinnung nach völlig interkonfessionell, ja nur obenhin religiös. Jugendlicher Idealismus und

Thatendrang gärten in ihm, er wollte nach Spanien und für die Freiheit fechten. Der Mutter treue Briefe thaten ihr Bestes, ihn im kleinen und großen auf der geraden Bahn zu erhalten. Der Zwanzigjährige machte in Würzburg den medizinischen Doktor. — Zur Vervollständigung seiner medizinischen Studien ging H. nach Paris und führte dort ein äußerlich sehr knappes und bescheidenes, doch im Verkehr mit Männern wie Humboldt, Cuvier, Benj. Constant, Lafayette &c. geistig reiches Leben. Doch war sein Studium mehr auf Welt, Menschen, Verhältnisse gerichtet, als auf Medizin. Als Broterwerb schrieb er kleine Sachen für das Cottasche Morgenblatt, das seine Mutter redigierte; der Geschichtschreiber der Inquisition Llorente, sowie Graf Toreno gaben ihm Empfehlungen nach Spanien. Begeistert stürzte er sich in die öffentlichen Angelegenheiten im liberalen Sinn, durchzog das Land, studierte das Volk (Ertrag dieser Zeit in den trefflichen „Skizzen aus Spanien"). Es folgten nun Reisejahre in Frankreich, Spanien, England, Schottland, kurze Zeit auch in Italien. Litterarisch war er für Cotta thätig, doch ergaben sich dabei endlich Differenzen. Seine Berufswissenschaft wurde ihm zum Ekel. Persönlich tief eingreifende Erfahrungen stimmten ihn ernster, sein Verkehr mit vielen gereiften und berühmten Männern klärten und wandelten seine religiösen und politischen, socialen Anschauungen Dem Christentum kam er wesentlich näher. Durch seines Onkels Heeren Empfehlung wurde er 1828 Lehrer an der Handelsschule in Bremen. Er lebte sich nicht leicht ein. Aber als er mit der Senatorstochter Auguste Klugkist sich verheiratet, durch Verkehr in entschieden christlichen Kreisen für das Evangelium gewonnen auch formell der reformierten Kirche sich angeschlossen hatte, war er innerlich und äußerlich zur Ruhe gekommen. Die Wanderjahre hatten ein Ende.

II. Nach wenigen Jahren schon, 1833, wurde er Professor der neueren Philologie in Rostock. Die dortigen Verhältnisse waren von vielfach entscheidendem Einfluß auf ihn. Hier lernte er politische und sociale Lebensformen kennen, die eine lange Geschichte hatten. Das geschichtlich Gewordene im Unterschied vom philosophisch Gedachten, das Individuelle im Unterschied vom Allgemeinen wuchs ihm hier in Herz und Erfahrung hinein. Er gab seinen Liberalismus gründlich auf, ersehnte aufrichtig eine Restauration. In sein Siegel ließ er sich den vor- und rückwärtsschauenden Januskopf stechen. In den von ihm herausgegebenen „Mecklenburgischen Blättern" (1834) trat der Politiker auch vor das Forum der Öffentlichkeit. — 1836 kam er für neuere Philologie und Litteratur nach Marburg, las aushilfsweise auch einmal über neuere Geschichte. Hier fand er bedeutendere Kollegen, ein regeres geistiges Leben und schrieb sein großes Werk über „die englischen Universitäten". Aber je länger desto weniger behagte ihm das bloße Bücherleben. Er war des lediglich litterarischen Professorendaseins müde.

III. Zum Politiker und Socialreformer, wofür die Ansätze schon in ihm lagen, machte ihn eine Berufung nach Berlin 1843. Friedrich Wilhelm IV hatte 1840 den Thron bestiegen und sammelte Kapazitäten aller Art um sich. Huber wurde als Professor seines Fachs berufen, aber wegen seines politischen und kirchlichen Standpunkts sehr kalt aufgenommen. Überdies war er als Dozent nie sehr glücklich gewesen. Er rang mit der Sprache, konnte Maß und Stoffauswahl für die Studenten nicht finden. So fiel von selbst das Schwergewicht seiner Thätigkeit in die Publizistik. Er gab seit 1845 „Janus, Jahrbücher deutscher Gesinnung, Bildung und That" heraus. Doch auch hiermit hatte er wenig Erfolg. Er besaß keine Gabe zum Redakteur. Dazu zerriß ihm das Jahr 1848 sein ganzes Konzept. Er verlor den Glauben an eine „monarchische Neugeburt und Schöpfungskraft" Mit der modern-konstitutionellen Staatswirklichkeit hat sich H. nie ausgesöhnt. — Wenn er nun auch an der nächsten Zukunft verzweifelte, als prophetischer Mann wandte er sich der übernächsten zu. Die Vorboten derselben erkannte er darin, daß der bürgerlichen Revolution die sociale, dem dritten Stand der vierte folgte. Die verarmte Masse steht als Gespenst und als neue politische Macht vor ihm. Die Möglichkeit der Abwendung des Verderbens sucht er in der „Organisation der arbeitenden Massen nach der Verwandtschaft der Beschäftigung auf der materiellen Grundlage eines neu zu schaffenden Gesamteigentums und auf den religiös moralischen Grundlagen, welche die christliche Bildung nach Bedürfnis und Weise eines jeden Standes bietet" Er hat bei der Organisation die „in einer gegebenen Lokalität vorhandene und ernährungsfähige Masse im Auge", der Überschuß kann nach andern Lokalitäten als Kolonie verpflanzt werden. Also Association und Kolonisation waren die technischen Angelpunkte seines Programms. — Übrigens ist das Elend „keine unvermeidliche, notwendige Folge der Verhältnisse des Welthandels oder anderer allgemeiner gegebener Beziehungen, Gesetze, Voraussetzungen des nationalen Lebens. Diese Millionen sind nicht deshalb elend, weil sie an das Riesenrad der englischen In-

dustrie gefesselt, dem Dampf zu eigen gegeben sind, sondern weil sie selbst und ihre Brotherren, jeder Teil in seiner Weise, Knechte der Sünde und Thorheit und der Liebe wie der Wahrheit ermangeln. Dies ist die Ursache des Übels — es ist bei allen Beteiligten selbstverschuldet. Das ist eine entsetzliche, aber auch sehr tröstliche Wahrheit" — Bei seinem Studium der arbeitenden Klasse ergab sich ihm die Überzeugung, daß sich trotz hoffnungsreicher Ansätze die arbeitende Klasse nicht allein selbst helfen könne. Von oben mußte man dem Bemühen entgegenkommen. Das Volk war ihm ein Ganzes; ein Glied sollte dem andern dienen. Seine Forderung aristokratischer Mitarbeit ist aber nie im Sinne der bloßen Wohlthätigkeit, sondern immer im Sinne gliedlicher Verpflichtung zu verstehen. Also Einheit von Selbsthilfe und Fremdhilfe. Dabei müsse man immer im einzelnen und kleinen anfangen, dürfe nicht warten bis sich alles mit einem Schlag und im großen ändere. Man müsse organisch, nicht mechanisch vorgehen. — Das waren seine Grundgedanken. Er mußte seiner ganzen Natur nach an seinem Teil ihre Verwirklichung versuchen. So im Rahmen der Berliner gemeinnützigen Baugesellschaft. Er studierte die thatsächlichen Verhältnisse der Wohnungen, machte Besserungsvorschläge, half Mittel gewinnen, gab als Organ der Gesellschaft die „Konkordia" heraus. Aber überall traf er auf Indolenz und Verständnislosigkeit, und sprach sich darüber mit der Bitterkeit verschmähter Liebe aus: „Mit diesem Geheimratsgeschlecht, was jetzt überall wieder das große Wort hat, kann ich einmal nicht arten. Sie scheuen mich und ich scheue sie — nein es ist ein gräßliches Geschlecht lebendiger Leichen." Von der Aristokratie resp. konservativen Welt sagt er: „Dieses Volk kennt kein Motiv als die Furcht — sie haben kein Herz für das Volk. — Nein, diese Aristokratie hat noch nichts gelernt und muß mit Skorpionen gepeitscht und im Mörser zerstampft werden, ehe sie lernt, was Pflicht, Ehre, Vorteil, Existenz von ihr fordert — daß sie sich eine Stellung im Volk, einen lebendigen Grund und Boden und Einfluß durch schöpferische Thaten verschaffe, der höheren und allgemeineren Motive gar nicht zu gedenken." — Dadurch kam er mit allen seinen Freunden, so mit Stahl, Gerlach &c. auseinander. Die konservative Partei sah in seinen socialpolitischen Forderungen etwas Destruktives, Huber in jenem Festhalten an Überwundenem etwas Zersetzendes. In der Politik wars umgekehrt: Hubers monarchisches Ideal galt der Partei als Absolutismus; er erblickte in dem konstitutionellen Mitmachen eine revolutionäre Politik. Verhältnismäßig am besten verstand man sich noch in Glaubenssachen. Jedoch unterschätzten jene nach H.s Meinung sehr die Bedeutung ökonomischer Reformen für den Aufbau des Gemeindelebens. „Almosen — darüber kommen sie nicht hinaus." — Von alledem zieht er für seine Person das Schlußresultat: „So bin ich eben aller Welt mißliebig und unbequem; ich habe es erfahren sollen, daß man mich nach allen Seiten konservativer Thätigkeit, in den Wahlen, in der Presse, in der inneren Mission als ein Hindernis vermied und ausschloß, so daß ich jetzt isolierter und wirkungsloser stehe, wie je zuvor." — Er nahm 1851 seinen Abschied und zog nach Wernigerode.

IV In der relativ abgeschlossenen Welt der Grafschaft Stolberg hoffte er ein Versuchsfeld für sein sociales Reformwerk zu finden. Nach Lage der Dinge wandte er sich der Hebung des Handwerks zu, gründete Darlehens- und Vorschußvereine. Da er den Hauptmangel in dem Fehlen tüchtiger Persönlichkeiten erkannte, versuchte er solche heranzubilden in einer Fortbildungsschule für Lehrlinge und einem Gesellenverein; als lokale Basis schuf er das Vereinshaus zu St. Theobaldi. Doch blieb alles ohne rechtes Gedeihen und, bei manchem Erfolg im einzelnen, ohne rechte Frucht für das Ganze. H. war zu früh gekommen. Alles das beugte und brach ihn aber nicht, denn sein Thun floß aus dem Born wahrer Liebe. „Er kam sich aber vor wie ein Mensch, der nicht hoffen kann und doch handelt als hoffe er." — Nicht befriedigt vom Praktischen wendete er sich wieder mehr der litterarischen Vertretung der Sache zu. Wenn auch dabei zunächst kein sichtbarer Erfolg eintrat, meinte er: bei einem Brückenbau müßten auch tausende von Werkstücken in die Fluten gesenkt werden. Es sehe sie niemand und doch ruhe das Bauwerk nur auf dieser verborgenen Grundlage. Für solche Arbeit besaß er viele Vorbedingungen: die Kenntniß aller europäischen Hauptsprachen, Verbindungen nach allen Seiten (z. B. Elisée Reclus in Frankreich, Ducpétiaux in Belgien, Wichern, Gust. Werner, Lassalle, Schulze-Delitzsch, Döllinger). Er gab 1861 wieder die Konkordia in zwanglosen Heften heraus; die vorzüglichen Reisebriefe 1855; Sociale Fragen, 7 Hefte 1863—69, und manches andere und wirkte so für eine „freie, auf der Basis der arbeitenden Klassen aufgebaute Neuordnung der Gesellschaft, die aber ohne revolutionäre Katastrophen, ja ohne die geringste Verletzung der bestehenden wirtschaftlichen Verfassung allmählich aus der Vereinigung kleiner und kleinster Kräfte erwächst" Stets handelte es sich ihm um ein Ineinander ökonomi-

scher und moralischer Faktoren. Christliche Nächstenliebe war sein Motiv und verband ihn mit der inneren Mission. Sein kirchlicher Standpunkt erhellt aus dem Ausspruch: „Soweit die Methode wirklicher, ernster, strenger Wissenschaft angewendet wird, ist auch noch nicht ein Titelchen des apostolischen Glaubensbekenntnisses beseitigt.“

Zum Schluß finde ein zusammenfassendes Urteil W. Roschers hier eine Stelle: „Nachdem er längere Zeit hindurch bei viel Geist, gründlicher Kenntnis und ehrlichstem Willen, durch seine schwerfällige und unpraktische Art das enfant terrible der konservativen Partei gewesen war, kam er, unmutig von der Partei zurücktretend, auf seinen eigentlichen Beruf, die Erforschung und Hebung der niederen Klassen, wobei ihm jedoch das Moralische vor dem Ökonomischen im Vordergrunde blieb. Seine „Reisebriefe aus Belgien, Frankreich und England“ gehören zu den wertvollsten Schriften dieser Art. Übrigens ist es wenig bekannt, aber höchst merkwürdig, wie Huber nach seinem Rücktritte von der sog. Kreuzzeitungspartei mit prophetischem Geist viele und wichtige Züge der neueren Bismarckschen Politik voraus empfohlen hat.“ **Theodor Schäfer.**

Huberinus, Caspar, gest. 1553. — Vereinzelte Notizen über ihn bei J. Ch. Wibel, in Fortges. nützliche Anmerkungen, Weimar 1738 ff. 16 u. 18. Samml. S. 335 ff.; ders., Hohenlohische Kirchen- und Reformationshistorie &c., Onolzbach 1752 ff., J. F. Rein, das gesamte Augsburgische Ministerium in Bildern u. Schriften &c. Augsb. [1743] S. 16. Haas, Augsburger Katechismen, Ztsch. f. Prakt. Theol. XIV 1892. H. Beck, Die Erbauungslitteratur der ev. Kirche Deutschlands. Erl. 1883 S. 171 ff.; W. Germann, D. Johann Forster (1894). Darin auch Bruchstücke des in seinem ersten Teile von Huberinus verfaßten und für seine Geschichte wichtigen Berichtes über die Augsburger Religionshändel im Codex Gothanus Fol. N. 91.

Caspar Huberinus oder Huber (die Identität ist zweifellos), auf dem Gebiete der erbaulichen Litteratur, einer der fruchtbarsten Schriftsteller der Reformationszeit, soll der Tradition nach am 21. Dez. 1500 in Wilspach in Bayern (wo?) geboren, später Mönch geworden und bei Beginn der Reformation aus dem Kloster entsprungen sein. Aber seine Anfänge sind völlig dunkel. Das erste, was feststeht, ist, daß er im Sommersemester 1522 in Wittenberg immatrikuliert wurde (Caspar Hubel Augusten bei Förstemann, Alb. Viteb. S. 111) und dort ein paar Jahre zugebracht hat, auch wird er schon damals zu Luther in persönliche Beziehung getreten sein, woraus sich das spätere Verhältnis zu diesem, der ihn sichtlich besonders schätzte, erklärt. Seit ungefähr 1525 finden wir ihn dann in Augsburg, wie es scheint als Gehülfen des Urban Rhegius (Uhlhorn, Urb. Rhegius S. 91), ohne jedoch zu predigen, wovor er eine gewisse Scheu hatte und wozu ihm auch die Stimmmittel gefehlt zu haben scheinen (Germann S. 51 Anm.). Seine besondere Begabung lag dafür auf dem Gebiete der erbaulichen Schriftstellerei. Bereits aus dem Jahre 1525 kennen wir zwei Schriften, die das bekunden: „ein tröstlich Sermon von der Urstendt Christi den Schwachen im Glauben nützlich zulesen (Kusczinski 1051)“ und „Trost aus der Schrifft für eynen, der jnn angst vnd nott zu Gott vmb Hilffe schreiet, Wittenberg 1525“ (vgl. darüber Beck a. a. O. S. 172). Als Seitenstück dazu schrieb er 1529: „Vom Zorn und der Güte Gottes“, welches Schriftchen Luther mit einer lobenden Vorrede begleitete (E.A. 63, 682). Im Jahre 1528 wurde er „auf Unkosten einiger vermöglicher Personen zum Kolloquium nach Bern“ geschickt (Stetten, Gesch. von Augsburg I, 443), wo er sich jedoch in keiner Weise bemerklich machte (vgl. Blösch, Th. Ztsch. aus der Schweiz VIII [1891] S. 159 Anm. 5). Als entschiedener Vertreter der lutherischen Abendmahlslehre kam er daheim schon in jener Zeit (vor 1530) in eine schriftliche Fehde mit dem zwinglianisch gerichteten Michael Keller, worüber er Cod. Goth. N. 91 S. 11b berichtet. Ebenso bekämpfte er die in jener Zeit in Augsburg sehr verbreiteten Täufer. Nachklänge davon sind seine kleinen Schriften: „Etlich Schlusȥrede vom gnadenbundt Christi, das ist vom Tauff vnd vom Kinderglauben“ Wittenberg 1529, die hauptsächlich gegen Schwenkfeld gerichtet sind (Wibel. III, 311), und die ebenfalls zuerst in Wittenberg erschienenen, aber mehrfach nachgedruckten „Siebenzig Schluß rede odder Puncte von der Rechten handt Gottes vnd der gewalt Christi. Zu troste denen die sich in der Zwingelischen sache nicht berichten können &c.“ 1530, worin er ausführt, „was die Rechte Gottes, was sitzen zur Rechten, und wie Christus allenthalben sei“. Als die evangelischen Prediger 1530 Augsburg verlassen mußten, blieb er, weil er nicht offiziell angestellt war oder noch das Bürgerrecht besaß. Bei den Kämpfen, die nach der Rückkehr der Prediger zum Rücktritt der Lutheraner Joh. Frosch und Stephan Agricola (s. o. A. I, 251, 58 ff.) führten, stand er diesen treulich zur Seite (vgl. U. G. Haußdorff, Lebensbeschreibung Laz. Spenglers, Nürnberg 1740 S. 33) und wirkte ohne Amt als Privatmann und beinahe einziger theolo-

gischer Vertreter des Luthertums in enger Verbindung mit einem kleinen Kreise für die lutherische Auffassung, auch in mehreren Schriften, z. B. „Von den bösen Zungen“ 1531. „Wozu das heilig Kreuz nutz und gut sei. Item von der christlichen Waffen“ 1532. Uebrigens dachte er auch daran, mit Gleichgesinnten heimlich gesondertes Abendmahl zu feiern, da man zu den zwinglianischen Geistlichen nicht gehen wollte, und fragte deshalb bei Luther an, der aber abmahnte und dazu riet, lieber irgendwo in der Nähe an anderem Orte das Abendmahl zu suchen. (De Wette VI, 141). Wegen seiner Sonderstellung scheel angesehen, ja zeitweise mit Vertreibung bedroht (Germann S. 58), wurde Huberinus immer mehr verbittert, sah in den damaligen Augsburger Geistlichen, die er auf Schritt und Tritt belauerte, um neue Häresien zu entdecken, nur noch Diener des Satans. Und je isolierter er sich fühlen mochte, um so mehr suchte er Fühlung mit den Wittenbergern zu behalten durch seinen Freund, den Augsburger M. Lucas Edenberger, der damals die Studien des jungen Herzogs Ernst von Sachsen leitete (Germann S. 71), und Jod. Neuheller, den Präceptor des Augsburger Patriziersohnes Peter Honoldt (Germann 57), der Luthers Tischgänger war, und dem man auch von anderer Seite großen Einfluß zuschrieb (vgl. Th. Kolde, Analecta Lutherana S. 232, 234, 253 u. öft.; ders., Martin Luther II, 132). Dem Letzteren schickte er wenn auch in guter Meinung zum mindesten einseitige Berichte über die Zwinglianer nach Wittenberg und trug so nicht wenig zur Verstärkung des Gegensatzes bei. Das wußte man in Augsburg sehr wohl, wagte aber nicht ernstlich gegen ihn vorzugehen, und als die Verhältnisse in der Stadt nach dem schroffen Vorgehen gegen die Römischen sich immermehr zuspitzten, die Gefahr einer vollständigen Isolierung der Stadt drohte und man unter dem Einflusse Bucers wieder daran denken mußte, mit Wittenberg anzuknüpfen, wählte man gerade Huberinus als Mittelsperson. Mit Gereon Seiler reiste er in offizieller Gesandtschaft am 21. Juni 1535 nach Wittenberg, dann nach Celle, wo man vergeblich Urban Rhegius zurückzugewinnen suchte, von da wieder nach Wittenberg zu weiteren Verhandlungen, die zur Berufung des scharfen Lutheraners Joh. Forster (s. d. A.) führten und die gewünschte Anbahnung der Wittenberger Concordie (s. d. A.) zur Folge hatten. Zur Stärkung des Luthertums sollte nunmehr auch Huberinus ein Predigtamt annehmen oder zunächst mit der Aussicht auf eine Pfarrei das Amt eines Helfers. Nur mit Widerstreben, nachdem Luther entschieden dazu geraten (De Wette IV, 642. Germann 260 f.), ließ er sich dazu bewegen und wurde Helfer des Wolfg. Musculus und zunächst „auf ein Jahr dem jungen Volk zu predigen aufgestellt“, wie er selbst angiebt. Die Frucht dieser Aufgabe ist seine 1537 herausgekommene Schrift „Vom wahren Erkenntnis Gottes“ (vgl. Beck a. a. O. S. 176), in der er den Hauptinhalt seiner Unterweisungen für die Jugend wiedergiebt, ferner seine beiden Katechismen, von denen der eine unter dem Titel „Der Katechismus mit vielen schönen Sprüchen &c.“, nach der Vorrede zu urteilen, im Jahre 1543, der andere, ein Auszug aus dem oben erwähnten mit dem Titel „Der kleine Katechismus“ 1544 erschien. (Vgl. darüber Veesenmeyer, litterarisch-bibliographische Nachrichten von einigen ev. katech. Schriften. Ulm 1830 S. 106 ff. und Hans, Augsburger Katechismen. Ztschr. f. prakt. Theol. XIV, 1892, S. 116 ff.), weiter seine wohl 1550 (?) zuerst veröffentlichten „Viertzig kurze Predigten über den Katechismus für die Hausväter“, welche Sammlung Johann Lonicer 1554 auch in lateinischer Sprache herausgab. Diesen in der Geschichte der Katechetik mit Ehren genannten Arbeiten reihen sich andere wertvolle Erbauungsschriften an, so das „Streitbüchlein“ 1541 und „der christliche Ritter“, von denen die eine zur Befestigung im Glauben in allen Anfechtungen des Lebens, namentlich auch hinsichtlich der Rechtfertigungslehre, die andere besonders zur Stärkung der evangelischen Christen wider die von Rom ausgehenden Kämpfe und Verfolgungen dienen soll. Alle lassen den Verf. nicht nur als einen gewandten, bibelkundigen theologischen Schriftsteller, sondern auch als einen Mann von hoher christlicher Einsicht erkennen. Dazu steht aber in großem Kontrast sein selbstgefälliges, in der Verunglimpfung der Gegner Großes leistendes Verhalten gegen seine Kollegen, für deren Würdigung er im Parteieifer jeden Maßstab verloren hat, was einen um so unangenehmeren Eindruck macht, als er nur selten mit seinem Gegensatz offen hervorgetreten zu sein scheint, dafür aber um so mehr im geheimen wirkte, und in seiner noch ungedruckten für einen Augsburger Ratsherrn geschriebenen Geschichte der Augsburger Religionshändel (s. ob. Litteratur) offenbar, um diesen gegen die „Sakramentirer“ scharf zu machen, seine Gegner in den schwärzesten Farben malte. Bei der Unerquicklichkeit der Augsburger Verhältnisse begreift es sich, daß er fortzukommen suchte. Im Jahre 1539 suchte er eine Stelle im Württembergischen. Aber es kam nicht dazu. Erst Mitte Juni 1544, nachdem er inzwischen Pfarrer an St. Georgen geworden war (er nennt sich selbst so, Wibel III, 321, vgl. S. 329) verließ er Augsburg und folgte einem

Rufe als Prediger nach Oehringen (Wibel I, 315, dazu die Aktenstücke III, 309—321, 325—330), war aber bald mit dem Fortgang der von ihm erhofften, wirklichen Reformation in Stadt und Stift wenig zufrieden; so war er nicht abgeneigt, seine Stelle aufzugeben, als man im Jahre 1546 in Rothenburg o. d. Tauber, in Stuttgart und Nördlingen sich um ihn bewarb (Wibel III, 347 f.). Indessen die Berufungsverhandlungen zerschlugen sich oder die sichtlichen Zeichen des Wohlwollens von seiten der Hohenloheschen Grafen, die Huberinus mit einer Chorherrenstelle begabten und etwas eifriger mit der Reformation vorzugehen anfingen, veranlaßten ihn zum Bleiben. Merkwürdig war dann seine Stellung zum Interim, bei der man freilich in Betracht ziehen muß, daß er nie besonders scharf gegen die Römer aufgetreten war und in Zwingli und den Seinen viel ärgere Ketzer sah. Noch im Juni 1548 kolportierte man in Augsburg 72 Schlußsätze, in denen er die Kommunion unter beiderlei Gestalt gegen die Interimisten vertrat. Bald darauf war er bereit, das Interim anzunehmen und rechtfertigte es in zwölf lateinischen Sätzen mit Gründen, die erkennen lassen, daß er die Tragweite desselben gar nicht verstand, und daß der Gehorsam gegen den Kaiser, der ein getaufter Christ sei, Christum als Heiland &c. anerkenne und den Glauben an ihn unangetastet lasse, und die angeblich hierdurch zu erhoffende Einheit der Kirche für ihn das Entscheidende war (vgl. Wibel III, 344, G. Bossert, Das Interim in Württemberg, Schr. d. V. f. Ref.-Gesch. Nr. 46 u. 47 S. 16 f.). Diese Stellungnahme war der Grund, daß man ihn jetzt wieder nach Augsburg berief und daß er angeblich auf Veranlassung seines Schwagers des Vizekanzlers Seld wirklich dorthinging, um das Interim daselbst einzuführen. Am Christabend 1551 begann er seine Thätigkeit in St. Anna, während zwei andere von ihm mitgebrachte hohenlohische Geistliche in der Barfüßer- und Kreuzkirche fungierten (Wibel IV, 187, v. Stetten, Geschichte von Augsb. I, 479). Der Erfolg war aber gering. Ein Pasquill, was er am 1. Febr. 1552 in St. Anna angeschlagen fand, sagte ihm, wie man über ihn dachte, und nach ein paar Monaten war er durch Moritz von Sachsen mit den anderen Interimisten aus der Stadt vertrieben. Im Sommer war er wieder in Oehringen, denn im Juli widmete er daselbst dem dortigen Pfleger seine große Auslegung des Jesus Sirach. Daß er jetzt viel üble Nachrede erfuhr, ist begreiflich. Nach seinem Tode — er starb schon am 6. Okt. 1553 — wollten seine Gegner wissen, daß er über sein Verhalten im Interim in Verzweiflung geraten und „in Ach und Weh dahingefahren sei" (vgl. Fortges. Samml. von Alten und Neuen theol. Sachen 1738 S. 135). Ein Brief an den Rat von Oehringen vom 19. Jan. 1553 (Wibel IV, 103) mit dem er, als ein Zeugnis davon, „daß er vom Evangelio nit abgefallen sei", diesem seine Postille überreicht, beweist, daß er das Bewußtsein hatte, recht gehandelt zu haben. Seine Erbauungsschriften (ein nicht vollständiges und ungenaues Verzeichnis bei Wibel IV, 103) waren lange Zeit sehr beliebt und wurden noch im 18. Jahrh. neugedruckt. Wackernagel (Geschichte des Kirchenlieds III, 838, 922 f.) schreibt ihm auch 4 Lieder zu.

Theodor Kolde.

Hubert, Konrad, gest. 1577. — Grundlegend über H. ist der Aufsatz von Timotheus Wilhelm Röhrich in dessen „Mitteilungen aus der Gesch. der ev. K. des Elsasses" III, Straßb. 1855. S. 245—274. Vgl. J. W. Baum, Capito und Butzer, Elberfeld 1860 (besonders S. 586—589). F. W. C[ulmann], Ehrengedächtnis Konrad Huberts, Straßb. 1862. AdB XIII, 1881, S. 261—263. Ueber die geistlichen Lieder H.'s, insbesondere die Frage der Autorschaft des Liedes „Allein zu dir, Herr Jesu Christ", vgl. die hymnologischen Werke von Fischer, Gödecke, Koch, Mützell und Wackernagel.

Konrad Hubert, der treue Freund und Gehilfe Martin Butzers (s. d. A. Bd III, S. 603—612), welchem er unter den Zeitgenossen unmittelbar nach Luther seine Stelle eingeräumt wissen wollte, wurde geboren in Bergzabern 1507, als der Sohn eines Handwerkers. In seinem zwölften Jahre kam er auf die Schule nach Heidelberg. 1526 treffen wir ihn in Basel, wo er für die evangelische Wahrheit gewonnen wurde und sich eng an Oekolampad anschloß. Dieser empfahl ihn kurz vor seinem Tode (1531) an Butzer nach Straßburg, dessen Gehilfe (Diakonus) er wurde. Er half ihm nicht nur im Predigtamt und in der Seelsorge, sondern auch bei seinen schriftlichen Arbeiten und Korrespondenzen, wie H. selbst sagt, in scriptionibus, in concionibus, in discordiis fidelium componendis, in revocandis errantibus. H. lebte sich ganz in Butzers Denken und Sein hinein und das Verhältnis war viel mehr ein persönliches als ein amtliches. Nach Butzers Weggang von Straßburg (1549) kamen für den sanften und friedlichen H. böse Zeiten. Vornehmlich seit dem Jahre 1561 wurde er wegen seiner Vorliebe für Butzer und die Tetrapolitana von den lutherischen Theologen aufs Heftigste angegriffen, 1562 aus dem

Kirchenkonvent ausgestoßen, 1563 seines Amtes als Helfer an St. Thomä entsetzt. Im Schoße des Thomaskapitels kam es zu heftigen Konflikten zwischen H. und Marbach, die 1575 zu Ungunsten H.'s entschieden wurden. Immer mehr zog sich H. von dem öffentlichen Leben zurück. — Die letzten Jahre seines Lebens beschäftigte H. der Plan, eine Gesamtausgabe von Butzers Werken zu veranstalten. Joh. Sturm wollte ihm dabei hilfreiche Hand leisten. Für Beschaffung der in England geschriebenen Schriften war namentlich Erzbischof Edmund Grindall thätig. Die Herausgabe sollte den ausgesprochenen Zweck haben, Butzers „Unschuld" zu erweisen und seine theologische Ehre gegen die Beschuldigungen seiner Gegner zu verteidigen. Marbach und sein Anhang widersetzte sich dieser Veröffentlichung nach Kräften. Verschiedene andere widrige Umstände, u. a. der Tod des Buchhändlers Oporinus in Basel, verzögerten das Unternehmen von Jahr zu Jahr. Da entschloß sich der 70jährige H., mit dem letzten der geplanten 10 Bände die Herausgabe zu beginnen, der vornehmlich die in England erschienenen, in Deutschland noch unbekannten Schriften Butzers enthielt. Bei diesem Bande blieb es denn auch. Er erschien in Basel 1577. H. schrieb noch (22. Febr. 1577) die Vorrede, in welcher er über sein Verhältnis zu Butzer sich ausgesprochen hat, und starb bald darauf (April 1577). — H. gab 1572 das Straßburger Gesangbuch neu heraus und verfaßte selbst mehrere Kirchenlieder, die zuerst in diesem Gesangbuch erschienen. Ob das hier ebenfalls ihm zugeschriebene „Allein zu dir, Herr Jesu Christ" wirklich von ihm oder von Johann Schneesing stammt, ist unter den Hymnologen noch eine offene Frage. **Paul Grünberg.**

Hubmaier, Balthasar, Anabaptist, gest. 1528. — Biographie von J. Loserth, Dr. B. H. und die Anfänge der Wiedertaufe in Mähren 1893 (vgl. auch dessen Aufsatz „Die Stadt Waldshut und die vorderösterreichische Regierung i. d. J. 1523—26", im Archiv für österr. Gesch. 77, 1 ff.); A. Stern in AdB XIII, 264 ff.; Cunitz RE ² VI, 344 ff.; Litteraturverzeichnis in J. Beck, Die Geschichtsbücher der W. T. (Fontes Rerum Austriac., 2. Abt. Bd 43, 47 f.). Aus der älteren Litteratur ist zu erwähnen: H. Schreiber, B. H., im Taschenbuch f. Geschichte u. Altert. in Süddeutschland, 1839. 1840 (Anfang einer Biographie, noch immer lesenswert); C. A. Cornelius, Gesch. des Münsterischen Aufruhrs, 2. Buch, 1860. Ueber Zwinglis Verhandlungen mit H.: E. Egli, Die Züricher W. T., 1878, 44 ff.; A. Baur, Zwinglis Theologie, Bd II (1889), 129 ff.; R. Stähelin, H. Zwingli, bes. I (1895), 514 ff. Zur Kontroverse über die Tauflehre s. a. Usteri, Darstellung der Tauflehre Zwinglis StKr., 1882, 205 ff. Einzelne Nachrichten und Notizen in den Monographien über das Täufertum oder einzelne Täufer bei Keller, Nicoladoni (Bünderlin), Rembert (Die W. T. im Herzogtum Jülich) u. a., vgl. darüber Bd I, 481, 16 ff.; IV, 576, 23 ff. Ein Verzeichnis der Schriften in den Mitteilungen a. d. Antiquariat von Calvary u. Co. 1869, VI, 112 ff., dazu die bibliographischen Notizen bei Loserth.

Balthasar Hubmaier (auch Hiebmaier oder Hubmör), ist wahrscheinlich in den achtziger Jahren des 15. Jahrhunderts in dem Städtchen Friedberg bei Augsburg geboren (daher auch Pacimontanus). Nachdem er die lateinische Schule in Augsburg besucht hatte, studierte er seit 1503 (immatr. 1. Mai) an der Universität Freiburg Philosophie und Theologie. Hier ist Eck, der spätere Gegner Luthers, sein Lehrer gewesen; er hat H.s Begabung und Lerneifer später ein glänzendes Zeugnis ausgestellt. Um seiner beschränkten Mittel willen nahm H. dazwischen hinein (1507) eine Schulstelle in Schaffhausen an, seit 1508 war er wieder, als Schüler und Lehrer, in Freiburg und wurde hier 1510 Vorstand der Pfauenburse. Als Eck 1512 an die Universität Ingolstadt übersiedelte, folgte ihm H. und wirkte hier als Pfarrer an der Marienkirche und als Professor der Theologie. Am 31. August 1512 wurde er zum Doktor der Theologie promoviert. Seit Ostern 1515 leitete er als Prorektor die Geschäfte der Universität. Im Januar des folgenden Jahres nahm er einen Ruf als Dompfarrer nach Regensburg an. Hier erwarb er sich als Prediger großen Einfluß. Er benutzte diesen, um die Juden, gegen die schon länger eine starke Bewegung im Gange war, aus R. zu vertreiben. Die Synagoge wurde zerstört und an ihrer Stelle die Kapelle zur schönen Maria errichtet, deren Kaplan H. wurde. Diese wurde sofort ein vielbesuchter Wallfahrtsort: aus der Nähe und Ferne strömten tausende von Pilgern herbei; Wunderzeichen, Verzückungen und Anfälle von Tanzwut kamen vor. H. hat diese Bewegung — eine der interessantesten Volksepidemien des ausgehenden Mittelalters — erst begünstigt, dann, als das Bedenkliche unverkennbar wurde, sich gegen das excentrische Treiben gewendet. Immerhin trat schon hier sein Talent zu volkstümlicher Agitation hervor. Diese Vorgänge zusammen mit Streitigkeiten über das Patronat der Kapelle bestimmten ihn wohl, im Jahre 1521 eine Predigerstelle in Waldshut anzunehmen. Die Stadt war einer der hervorragendsten Plätze des vorderösterreichischen

Besitzes; ihre Lage an der Grenze des Schwarzwalds und der Schweiz, die offenen Verbindungen nach allen Seiten hin, der Charakter der Bevölkerung waren günstige Vorbedingungen für die Entwickelung der neuen freiheitlichen Richtung.

Mit ihr gewann H. jetzt Fühlung, der bis dahin ein eifriger Vertreter des katholischen Dogmas und Kirchentums gewesen war und noch in Waldshut neue Ceremonien zur Verherrlichung des Fronleichnams eingeführt hatte. Anfang 1522 finden wir ihn mit dem Studium der paulinischen Briefe beschäftigt, bald auch mit Luthers Schriften. Er bespricht sich mit den Gelehrten in Basel und Freiburg, mit Erasmus, Glarean, von dem Busch, über die Streitfragen. Überall sieht er den Fortschritt der Neuerungen. Ende 1522 kehrt er noch einmal nach Regensburg zurück, aber er ist jetzt innerlich schon so sehr für die neue Lehre gewonnen, daß es ihm hier nicht mehr zusagt. Er geht März 1523 nach Waldshut zurück und tritt jetzt offen auf die Seite der Reformation. Er besucht Zürich und St. Gallen, an welch letzterem Ort er durch seine feurige Beredsamkeit der Reformation Bahn bricht. Er tritt in Verbindung mit Zwingli, Vadian, Ökolampad. So wohnte er auch dem 2. Züricher Religionsgespräch (26. bis 28. Oktober 1523) bei. Er nahm hier entschieden für Zwingli Partei, sprach sich gegen die Bilderverehrung und die Messe aus, forderte jedoch, daß man das Volk erst belehren solle, ehe man mit Änderung des Gottesdienstes vorgehe. Inzwischen waren die vorderösterreichische Regierung und der Bischof Hugo in Konstanz auf den ketzerischen Prediger aufmerksam geworden und verlangten von der Stadt seine Auslieferung; aber die Versuche, ihn zur Rechenschaft zu ziehen, scheiterten an seiner entschiedenen Haltung und an der starken Partei, die sich jetzt in Waldshut um ihn sammelte. Um seine Amtsgenossen zu gewinnen, veröffentlichte H. Anfang 1524 die 18 „Schlußreden", seine erste reformatorische Schrift, die mit ihren Sätzen über das Wesen des Glaubens, gegen die Messe, die Bilder, das Fasten, die Wallfahrten, den Gebrauch des Latein im Gottesdienst, das Fegfeuer, den Cölibat, den geistlichen Müßiggang ganz im Geist Zwinglis gehalten ist. Inzwischen spitzten sich die Gegensätze zu: H. gewann in eindrucksvoller Predigt den größeren Teil der Waldshuter Bürger, auch zahlreiche benachbarte Pfarrer für die Grundsätze der Reformation, schob die altgläubigen Geistlichen in der Stadt bei seite und trat immer offener, u. a. auch mit einem Schreiben an den Rat in Regensburg, mit seiner Überzeugung hervor. Die Erfolge der Reformation in der Schweiz während der ersten Monate des Jahres 1524 luden Waldshut ein, dieselbe Bahn zu betreten. Auf der andern Seite verlangte die österreichische Regierung immer entschiedener die Auslieferung des abtrünnigen Prädikanten, dem auch schon jetzt politische Aufwiegelung Schuld gegeben wird. Da beantragte H. in einer Gemeindeversammlung am Pfingstfest 1524 die Annahme der Änderungen im Gottesdienst. Der Widerstand wurde gebrochen, die Versammlung beschloß, die evangelische Lehre anzunehmen, ihren Prediger mit Gut und Blut zu schirmen und den Widersachern den Aufenthalt in der Stadt aufzukünden. H. führte jetzt die Reform nach Zwinglis Grundsätzen in W. ein. Allein die österreichische Regierung, die entschlossen gegen den neuen Glauben auftrat, verhinderte eine ruhige Entwickelung, die hier an sich so gut, wie anderwärts, möglich gewesen wäre. Die gütlichen Versuche, die Waldshuter von ihrem Prediger abzuziehen, scheiterten. Schon drohte Gewalt. Die Stadt war gefährdet. Da begab sich H. Ende August nach Schaffhausen; hier fand er Schutz, der Rat verweigerte die begehrte Auslieferung. In seinem Asyl schrieb H. das Büchlein „Von Ketzern und ihren Verbrennern" Ketzer sind die, welche frevenlich wider die hl. Schrift fechten; man soll sie belehren, nicht verbrennen. Es ist ein scharfer Protest gegen die Behandlung der Ketzer in der Kirche, gegen den Kampf wider die Wahrheit mit ungeistlichen Waffen. „Die Wahrheit ist untötlich" wird sein Wahlspruch. Inzwischen führten die Verhandlungen zwischen der Regierung und der Stadt zu keinem Ziel. Alles ließ sich zu einem blutigen Austrag an. Anfang Okt. 1524 erhielt Waldshut Zuzug durch eine Schar Freiwilliger aus Zürich. Bald darauf, am 28. Oktober, kehrte H. zurück, mit Jubel begrüßt. Er forderte jetzt seinen alten Lehrer Eck zu einer Disputation heraus über Schlußreden (Axiomata), in denen er die These verfocht, daß die Schrift, nicht die Kirche, in Glaubenssachen Richterin ist. Zugleich wurde H. mehr und mehr der Leiter und Berater der Stadt in ihren politischen Nöten.

Bis hierher war H. ganz im Fahrwasser der Züricher Reformation geblieben. Davon, daß er schon vorher irgendwelchen geheimen Verbindungen angehört hätte, die als „altevangelische Gemeinden" oder dergl. die Vorläufer der Täufer gewesen wären, findet sich keine Spur. Die „Kapitelsversammlungen", zu denen er 1524 einlädt, sind keine Waldensersynoden (gegen Keller, Monatsh. der Comenius-Ges. V, 276 und 293; vgl. z. B.

P. Burckhardt, Die Baseler Täufer, 1898, 9 f.). Dagegen vollzieht sich jetzt, in den letzten Wochen des Jahres 1524 und in den ersten des nächsten Jahres die entscheidende Wendung. H. nimmt die täuferischen Gedanken auf und gerät in Gegensatz zu Zwingli und den anderen Führern der kirchlichen Reformation. Offenbar war es die bedrohliche politische Lage, die H. extremen Einflüssen zugänglich machte. Auch mochte es für ihn, der jahrelang ein gläubiger Diener der alten Kirche gewesen war, wenn er einmal mit seiner Vergangenheit brach, naheliegen, die Kritik weiter auszudehnen und sich Zwingli selbstständig gegenüberzustellen. Vielleicht wirkte auch die Unzufriedenheit darüber mit, daß W. von Zürich nicht entschieden unterstützt wurde. Jedenfalls war die Stadt in dieser Zeit ein Mittelpunkt religiöser, sozialer und politischer Gärung. H. wurde von einem kühnen Wagemut mitfortgerissen. Die letzten Ereignisse hatten die Stadt weit über ihre Bedeutung hinaus zu einem Centrum der evangelischen Bewegung gemacht; weithin erregte ihre Haltung Aufsehen und Bewunderung. H. wurde ganz von selbst in die vorderste Linie geschoben. Sein Selbstgefühl hob sich und seine Leidenschaftlichkeit wuchs. Fremde Einflüsse kamen dazu. Thomas Münzer war auf seiner Agitationsreise im September 1524 an den Rhein gekommen, er hielt sich einige Wochen in dem zwischen W. und Schaffhausen gelegenen Dorfe Griessen auf. Es ist wahrscheinlich, daß er, zumal mit seinen politischen Ideen, auf H. eingewirkt hat. Gewiß ist, daß sich in dieser Zeit die Verbindung zwischen H. und den Führern der Züricher Radikalen, Konrad Grebel, Felix Manz, Wilhelm Reublin u. a. vollzogen hat, die, mit Zwingli zerfallen, eben jetzt die Erwachsenentaufe als Wahrzeichen einer gereinigten Gemeinde und eines apostolischen Christentums aufrichteten. Angehörige dieser Partei waren in dem Zuzug gewesen, der aus Zürich nach W. kam.

Allein die Verwerfung der Kindertaufe ist H. im letzten Grund doch nicht von anderen aufgedrängt worden, er ist durch sein eigenes theologisches Nachdenken dazu gekommen, wie er denn schon bei jenem Besuch in Zürich 1523 sich mit Zwingli über die Kindertaufe besprochen hatte, wobei dieser gleichfalls Bedenken gegen die bisherige Übung äußerte. Immer mehr wandte H. jetzt seine Aufmerksamkeit der Tauffrage zu. Er meinte zunächst noch mit Zwingli übereinzustimmen, wenn er die Kindertaufe bedenklich fand. Er erkundigte sich bei anderen, er prüfte die Schriftstellen. Jemehr alle anderen Ceremonien fielen, um so wichtiger wurde es, für Taufe und Abendmahl eine rechte christliche Gestalt zu gewinnen. Das war nicht bloß ein theologisches Problem, es galt die sichere Grundlage für den ganzen Gottesdienst, sodann auch für die Handhabung der Kirchenzucht zu legen (vgl. die Stellen bei Schreiber l. c. I, 118 ff.). In der Abendmahlslehre stimmte H. mit Zwingli überein. Er faßt das Abendmahl als Gedächtnisfeier. Dann schien es ihm aber konsequent, in der Taufe das Moment der Verpflichtung zu betonen, in einem Sinn, der die Kindertaufe ausschloß, für die sich kein Schriftbeweis erbringen ließ. So erklärt er jetzt dem Ökolampad (16. Januar 1525), daß er die Kindertaufe verwerfe; die Stunde zu reden sei gekommen; Gott habe ihm und seinen Zuhörern diesen Geist der Freiheit geschenkt (Oecol. et Zwinglii Epist. libri IV, 1536, Fol. 64). Ökolampad war im ersten Augenblick selbst betroffen. Seine Bemühungen, H. zurückzuhalten, waren vergeblich. Am 2. Febr. erbot sich dieser, in einem fliegenden Blatt jedermann nachzuweisen, daß die Kindertaufe ohne allen Grund göttlichen Wortes sei. Das war der öffentliche Übertritt zur Separation. Inzwischen vollzog sich in Zürich die Trennung zwischen Zwingli und den Radikalen; die täuferische Gemeinde ward begründet. Von den aus Zürich vertriebenen oder geflohenen Täufern kamen einige Ende März nach W., so Wilhelm Reublin (über ihn s. Cornelius II, 38; Beck 86; Bossert in den Blättern für württ. KG. 1889, Nr. 10—12, 1890 Nr. 2, Württemb. KG. 291 ff.). Dieser vollzog sofort an einigen Waldshuter Bürgern die Wiedertaufe. H. wurde mit fortgezogen. Bürger kamen zu ihm und fragten ihn, warum er die Sache nicht selbst in die Hand nehme. An Ostern ließ sich H. selbst von Reublin taufen; mit ihm und nach ihm wurden zahlreiche Waldshuter getauft. Auch in der Umgegend breitete sich die Wiedertaufe aus. Bald darauf kam auch Grebel nach W. So wurde W. die erste größere Gemeinde, in der die Täufer zur Herrschaft kamen. Andere Veränderungen in den Ceremonien wurden mit der Einführung der Erwachsenentaufe verbunden: die Altäre und Taufsteine, die Kreuze und Bilder verschwanden aus den Kirchen, die Messe wurde abgeschafft; zu Ostern führte H. die Fußwaschung ein und hielt das Abendmahl mit einem Osterlamm. Das Aufsehen war ungeheuer groß.

Sofort nahm H. auch den litterarischen Kampf gegen Zwinglis Tauflehre auf, die dieser in der im Mai 1525 ausgegebenen Schrift „Vom Tauf, vom Wiedertauf und vom

Kindertauf" entwickelt hatte. H. veröffentlichte im Juli die Schrift „Von dem christlichen Tauf der Gläubigen"; Zwingli ist hier nicht genannt, aber scharf angegriffen. Dagegen wendet sich wieder Zwingli, der über H.s Abfall tief erbittert war: „Über Dr. Balthasars Taufbüchlein wahrhafte und gegründete Antwort" (vom 5. November datiert). Noch einmal hat H. entgegnet, doch ist seine Schrift („Ein Gesprech . . von dem Kindertauf ") erst in Nikolsburg 1526 erschienen. Folgendes sind die Grundgedanken in H.s Tauflehre. Das Wesentliche an der Taufe ist, daß sie Ausdruck des persönlichen Glaubens und Verpflichtung auf den Glauben ist. Daraus folgt, daß sie dem erkannten und bekannten Glauben nachfolgt, wie sich denn alle einschlägigen Schriftstellen in das Schema: Wort — Gehör — Glaube — Taufe — Werke einordnen lassen. Wo im NT von der Taufe die Rede ist, wird Erkenntnis und Verständnis der Heilswahrheit vorausgesetzt. Die Beweise für die Übung der Kindertaufe aus dem NT werden widerlegt, ebenso die indirekten Argumente. Mit der Beschneidung hat die Taufe nichts zu thun. Auch die Auffassung der Taufe als eines „anheblichen Zeichens" (Zwingli) rechtfertigt die Kindertaufe nicht; ein Zeichen ohne Sache hat keinen Wert. Die Kindertaufe ist hedera sine vino. Die ungetauft sterbenden Kinder dürfen getrost der göttlichen Barmherzigkeit empfohlen werden. Die Kindertaufe ist aber nicht bloß überflüssig, sie ist direkt verboten, da sie unter Mt.15, 13 fällt, ein Götzendienst ist, wie nur irgend ein papistischer Mißbrauch, auch in der Kirche erst allmählich aufgekommen. Dagegen entspricht die Taufe auf bekannten Glauben dem ausdrücklichen (im Unterschied vom Abendmahl mit „Gesetzesworten" gegebenen) Befehl Christi; sie ist notwendig, weil so allein eine feste christliche Gemeinschaft zu stande kommt. „Wiedertaufe" ist sie nicht, da die erste keine Taufe ist; überdies zeigt AG 19 das Recht einer solchen „Wiedertaufe" — H.s erste grundlegende Schrift ist stellenweise derb, leidenschaftlich und anspruchsvoll geschrieben, wie übrigens auch Zwingli den Streit mit H. mit großer persönlicher Schärfe und Bitterkeit geführt hat. In der Sache hat H. seine Lehre nicht ohne Gewandtheit entwickelt. Sie ist neben Schwenkfelds Bekämpfung der Kindertaufe das Bedeutendste, was von dieser Seite gesagt worden ist. Im Schriftbeweis und zum Teil auch in der formalen Konsequenz ist H. seinem Gegner überlegen, wie dieser ihm in der freieren Auffassung der Schrift, der dialektischen Bearbeitung der theologischen Begriffe, der Zurückführung der Kontroverse auf die tieferliegenden Motive: hier die Auffassung der Kirche als Volkskirche, dort als einer durch freiwilligen Beitritt entstehenden Gemeinde der Heiligen; hier die Bibel als Dokument der Heilsgeschichte, dort als Gesetz für Leben und Lehre der Christen; hier der Zusammenhang, dort der Bruch mit der geschichtlichen Entwickelung der Kirche. Daß hinter der Forderung der Erwachsenentaufe ein seinem ganzen Reformationswerk entgegengesetztes separatistisches Prinzip stand, hat Zwingli richtig erkannt; aber ebenso hat H. einzelne Verbindungslinien, die von Zwinglis Lehren zu denen der Täufer hinüberführen konnten, scharf herausgehoben.

Die anabaptistische Partei hatte an H. eine wertvolle Eroberung gemacht. Sie hatte in ihm einen angesehenen Theologen und fähigen Schriftsteller gewonnen, der auch auf weitere Kreise einzuwirken verstand. Für Waldshuts Lage war freilich der Bruch mit Zürich und die Spaltung im Innern verhängnisvoll. Die Stadt war jetzt ganz auf die Verbindung mit den empörten Bauern angewiesen. Die Ausbreitung der Bauernerhebung im südwestlichen Deutschland, wie sie sich seit Frühjahr 1524 vollzog, gab der Stadt noch für einige Zeit Frist. H.s Stellung zum Bauernkrieg ist sehr verschieden beurteilt worden. Manche haben ihn — in ganz ungeschichtlicher Vorstellung — als Anstifter des ganzen Kriegs angeklagt. Andere, wie Stern, haben ihm wenigstens die Urheberschaft der 12 Artikel (s. Bd II, 449, 50 ff.) zugeschrieben und ihn eine wesentliche Rolle bei der großen Erhebung spielen lassen. Allein die 12 Artikel stammen nicht von ihm und sein Einfluß auf die Bauern war auf die Umgebung von Waldshut beschränkt. Dagegen ist es ebenso unrichtig, wenn seine Teilnahme am Bauernkrieg geleugnet oder nur als abgenötigt und zufällig dargestellt wird. Gegen den Vorwurf der politischen Aufwiegelung hat H. immer protestiert. In Waldshut hat es sich nicht um Beseitigung der Feudallasten gehandelt, sondern um den Schutz des „reinen Evangeliums" Die Stadt war bereit, in allem nachzugeben, außer in den kirchlichen Änderungen. Um eine planmäßige Aufwiegelung der Bauern hat es sich bei H. nicht gehandelt, aber aus seinem Charakter und seiner Lage ist verständlich, daß auch gemäßigte Forderungen zur Erleichterung der bäuerlichen Lasten, wenn er sie aussprach, agitatorisch wirkten. Schon im August 1524 hatte ein Haufe Stühlinger Bauern in Waldshut mit den Waldshutern — in H.s Abwesenheit — ein Bündnis abgeschlossen. Als dann die Erhebung allgemeiner wurde, hat er die Bauern

beraten und ihnen ihre Artikel ausgelegt. Freie Wahl der Prediger durch die Gemeinde hat auch er gefordert; ob er, wie seine Gegner behaupten, den Bauern erklärt hat, daß die Jagd, der Wein u. s. w. frei sein soll und die Gefälle wegfallen, ist zweifelhaft, noch zweifelhafter, ob H. ohne Einschränkung gelehrt hat, man dürfe die Obrigkeit absetzen und neu wählen. Die Aussagen seines späteren Untersuchungsrichters Faber (s. u.) darf man nur mit Vorsicht benützen. Andererseits liegt nahe, daß H. inmitten der allgemeinen Aufregung einzelne radikale Äußerungen über den politischen und socialen Umsturz gethan hat. April 1525 ist dann eine noch engere Verbindung zwischen Waldshut und den Bauern eingetreten. Die Waldshuter haben jetzt die Aufständischen unterstützt. So war das Schicksal der Stadt entschieden, als die Bauernhaufen in der Umgebung geschlagen wurden. In der Nacht vom 5. auf den 6. Dezember wurde Waldshut ohne Schwertstreich von den Regierungstruppen besetzt. Am 17 Dezember kam der Konstanzer Generalvikar Dr. Johann Faber (s. d. A. Bd V, 717, 47 ff.) und stellte den katholischen Kultus wieder her. Waldshut war für die Reformation verloren.

H. war in letzter Stunde aus Waldshut entflohen. In Zürich, wo er bei seinen Gesinnungsgenossen Unterkunft gefunden hatte, wurde er wenige Tage nach seiner Ankunft verhaftet und mußte am 21. Dezember mit Zwingli über die strittigen Fragen disputieren. Zwingli suchte ihn mit theologischen Gründen zu widerlegen und warf ihm vor, daß er seine Mitbürger durch die Wiedertaufe ins Unglück gestürzt habe. Aus Furcht, an Österreich ausgeliefert zu werden, erklärte sich H. schließlich zum Widerruf bereit. Die verlangte Auslieferung wurde von Zürich verweigert. Als aber H. am 7. Januar 1526 öffentlich im Frauenmünster widerrufen sollte, hielt er statt dessen eine Verteidigungsrede für die Wiedertaufe. Jetzt wurde er mit Schärfe behandelt, wahrscheinlich auch gefoltert (Stähelin I, 515), unter den Qualen gestand er seinen Irrtum ein und erklärte seine Zustimmung zu Zwinglis Lehre. Am 6. April leistete er den öffentlichen Widerruf. Auf Zwinglis Verwendung durfte er, damit er nicht den Österreichern in die Hände falle, noch einige Wochen in Zürich verweilen. Dann ging er nach Konstanz. Sofort wurde deutlich, daß der ganze Widerruf nur von der Not abgepreßt war. In Konstanz rühmte er sich, Zwingli in der Tauffrage überwunden zu haben. Dieser war entrüstet und faßte sein Urteil über H. jetzt dahin zusammen, daß er von nichts als einer unmäßigen Begierde nach Geld und Ruhm geleitet sei.

Von Konstanz ging H. nach Augsburg, wo er mit Denk verkehrte (s. Bd. IV, 577, 32 ff.). Sein Ziel aber war Mähren. Etwa im Juli 1526 langte er — über Ingolstadt, Regensburg, Steyr — in Nikolsburg an, wo der Herr Leonhard von Lichtenstein den Evangelischen Duldung gewährte und H. in dem früheren Propst in Kanitz, Martin Göschl (s. Loserth 125 ff., Beck 53 f.) eine Stütze fand. Es gelang H., die sich eben bildende lutherische Gemeinde in eine täuferische umzuwandeln. Er gewann die Geistlichen Oswald Glait (s. Beck 160 f.) und Hans Spittelmayer, den Herrn selbst und einen großen Teil der Gemeinde. Von allen Seiten strömten jetzt die Täufer nach dem gelobten Land Mähren und Nikolsburg wurde für einige Zeit der Mittelpunkt der Bewegung. Hier finden wir in diesen Jahren z. B. Hans Hut (s. d. A.), Hans Bünderlin, Leonhard Schiemer aus Vöcklabruck (der erste Wiedertäuferbischof in Oberösterreich, 1528 enthauptet, s. Beck 59 ff.), Hans Schlaffer, der auch mit Denk und Haetzer in Verbindung stand (1528 hingerichtet, s. Beck 60 ff.), Jakob Widemann aus Memmingen (s. Beck 50 f., 72 ff.), Philipp Jäger (Beck ebenda). Auch der Zürcher Buchhändler Simprecht Sorg, genannt Froschower, fand hier Zuflucht und errichtete in Nikolsburg eine Druckerei. Die Sache der Täufer war hier eine Weile in glänzender Entwickelung begriffen; tausende fielen ihnen zu. Die Aussicht auf Gründung einer größeren täuferischen Kirche eröffnete sich. Freilich traten auch starke Meinungsverschiedenheiten zwischen den Täufern hervor. Zwischen H. und Hut wurde, speziell über die Beteiligung der Brüder am Kriegsdienst und an der Kriegssteuer, gestritten; H. war dafür, Hut dagegen; auch über Huts Chiliasmus (das Nähere s. im A. Hut). H. mit seiner gemäßigten Richtung behielt das Feld.

Unter dem Schutz einflußreicher Adeligen hat H. in Nikolsburg eine rege litterarische Thätigkeit entfaltet: binnen eines Jahres ließ er 18 Schriften ausgehen, darunter einige schon vorher abgefaßte. Hierher gehören u. a. mehrere Streitschriften gegen Zwingli und Ökolampad über die Tauflehre (Loserth 137 ff.). Auch die „12 Artikel des christlichen Glaubens“ gründen sich vor allem auf die richtige Lehre von Taufe und Abendmahl. Seine „Kurze Apologie“ dient der persönlichen Verteidigung. In den Schriften über das Abendmahl („Ein einfältiger Unterricht“; „Eine Form des Nachtmahls Christi“) grenzt er seine Lehre von der Zwinglis ab, dessen Auslegung der Einsetzungsworte verworfen

wird. Die Schriften „Von der brüderlichen Strafe" und „Vom christlichen Bann" legen die Gemeindeordnung dar. Durch die rechte Einrichtung von Taufe und Abendmahl ist auch der Bann möglich, der bisher nirgends da war und ohne den doch kein christliches Regiment möglich ist. In der Schrift „Vom Schwert" entwickelt H. seine Ansichten über die Stellung der Christen zur Obrigkeit. Entgegen den Lehren vieler Täufer wird die Teilnahme der Christen am Regiment verteidigt: es ist eine Mitwirkung an Gottes Ordnung. Auch eine schlechte Obrigkeit ist zu dulden, wenn sie nicht ohne Aufruhr beseitigt werden kann. Endlich hat H. über die Freiheit des Willens zwei Büchlein geschrieben; auch dies ein beliebtes Thema der Täufer und Spiritualisten. Wie sie alle findet H. Wege, um im Gegensatz zur reformatorischen Heilslehre die Willensfreiheit zu behaupten. Er unterscheidet zwischen dem Willen des Fleisches, der durch Adams Fall bös geworden ist, der Freiheit der Seele, die aus sich ebenfalls nicht mehr das Gute vollbringen kann, und der Freiheit des Geistes, die gut geblieben ist. Durch Christus erlangt die Seele ihre Freiheit wieder und das Fleisch muß sich nun nach der Seele und dem Geist richten. Auch die Prädestinationslehre wird hier behandelt, wiederum so, daß die Entscheidung schließlich beim Menschen liegt.

H.s Thätigkeit in Mähren war erfolgreich. In kurzer Zeit griff das Täufertum in Mähren selbst, in Tirol, Salzburg, Ober- und Niederösterreich mächtig um sich. Trotz allen Spaltungen unter den Täufern genoß H. als gemäßigter, theologisch gebildeter, mit den Herren von Lichtenstein befreundeter Führer großes Ansehen. Da begann auch hier die systematische Verfolgung. König Ferdinand erließ Mandate mit der Aufforderung zu entschiedenem Einschreiten. Wahrscheinlich unter der Anklage auf Beteiligung am Bauernkrieg in Waldshut wurde H.s Auslieferung verlangt und im Juli 1527 gewährt. Er wurde zuerst nach Wien, dann nach dem Schloß Greizenstein in Niederösterreich gebracht. Hier verhandelte mit ihm Ende 1527 auf seine Bitte hin der von früher her ihm bekannte Johann Faber (s. oben). Auf Grund dieser Besprechung reichte H. ein Glaubensbekenntnis an den König ein. Er macht hier in manchen Punkten seinen katholischen Gegnern starke Einräumungen, zum Teil in der Form, daß er gegen Luthers und Zwinglis Lehren, oder auch gegen Hut polemisiert. Aber in den entscheidenden Lehren von Taufe und Abendmahl hat er sich auf keinen Widerruf eingelassen. Seine Bekenntnisse hat Faber in seinem Bericht „Ursach. ." (s. Bd V, 719, 17) aufgezeichnet. Sein Versuch, durch seine Nachgiebigkeit und durch bewegliche Bitten den König umzustimmen, war vergeblich. Seine politische Vergangenheit konnte nicht vergessen werden und die Kraft der täuferischen Agitation war in Österreich noch nicht gebrochen. Auch unter der Folter hat er den Widerruf seiner Tauflehre verweigert. Am 10. März 1528 ist er in Wien verbrannt worden. Heldenmütig und gefaßt ging er zum Scheiterhaufen, ermuntert durch seine Frau, die, eine Waldshuter Bürgerstochter, treu bei ihm aushielt und drei Tage später in der Donau ertränkt wurde.

H. steht, wie schon die Zeitgenossen erkannten (s. z. B. Keller, Die Reformation, 415 ff.) unter den Führern des oberdeutschen Täufertums in den Anfangsjahren der Bewegung mit Denk, Haetzer, Hut an erster Stelle. Vadian, der ihn auch persönlich näher kannte und noch nach langen Jahren teilnehmend seiner gedenkt, nennt ihn eloquentissimum sane et humanissimum virum, giebt ihm aber große Neuerungssucht schuld. Bullinger sagt von ihm, er sei „wohl beredt und ziemlich belesen gewesen, aber eines unstäten Gemüts, mit dem er hin und her fiel" Einzelne Züge der Eitelkeit und Überhebung hat nicht bloß der Haß der Gegner an ihm bemerkt. Daß er aber durch unlautere Motive der täuferischen Partei zugeführt wurde, wird heute kein unbefangener Beurteiler mehr behaupten. Ein ernstes Streben nach Wahrheit läßt sich nicht verkennen. Wenn er sich auch in den schwierigen Situationen, in die er geführt wurde, das einemal von der Aufregung mitfortreißen ließ, das anderemal — unter schwerem äußeren Druck — bis zur Verleugnung seiner Grundsätze nachgab, so zeigt er doch immer wieder, und gerade in der letzten Periode seines Wirkens, das Bestreben, das Täufertum in besonnenen Bahnen festzuhalten, die nüchternen, lauteren Elemente in ihm zur Herrschaft zu bringen und ihm so eine friedliche Existenz zu sichern. Im Unterschied von Hut blieb H. immer der gebildete Theologe, er hat nicht dessen unmittelbar packende Kraft, aber mehr Besonnenheit. Von Denk unterscheidet ihn, daß bei H. sich kein Einfluß der mystisch-spiritualistischen Denkweise zeigt. Bei ihm ist alles auf das richtige Verständnis von Taufe und Abendmahl konzentriert (vgl. z. B. bei Loserth 150, 156); auf die Erwachsenentaufe als ein Gebot Christi versteift er sich, wie Denk nie gethan hat. Das hängt mit seiner gesetzlichen Auffassung der Bibel zusammen. So vertritt H. gegenüber den höher gehenden,

aber vom biblischen Christentum sich weiter entfernenden Ideen Dencks u. a. mehr das einfache, konservative, sich streng an das biblische Gesetz anschließende Täufertum. Der Horizont ist eng, die Auffassung nicht tief, die geniale Spekulation fehlt, die aus der humanistischen Aufklärung und der Mystik schöpft. Aber eine Gemeindebildung war nach H.s Grundsätzen innerhalb bescheidener Grenzen möglich. Das Prinzip, daß die Theologie nicht weiter gehen darf, als die klaren Schriftaussagen reichen, war doch nicht, wie die Gegner meinten, rein dem Eigensinn entsprungen, sondern zeigt etwas von der Gewissenhaftigkeit, die H. und die Täufer seiner Richtung überhaupt auszeichnet.

H.s Einfluß war mit seinem Tode nicht gebrochen. In Nikolsburg herrschten unter den Täufern seine Grundsätze. An der Spitze der Mehrheit stand sein Freund und Schüler Hans Spittelmayer; es waren die „Schwertler" im Unterschied von den Stäblern, die den Kriegsdienst unbedingt verwarfen (vgl. Cornelius II, 71 f.; Beck 70 ff.). Aber auch über die Kreise seiner Anhänger hinaus blieb unter den Täufern sein Name in Ehren. **Hegler.**

Hucbald von St. Amand, gest. 930. — Sämtliche Schriften MSL 132 S. 815 f. aus älteren Sammelwerken: Gerbert, script. mus. med. aevi Bd I; Mabillon, annal., Surius etc. — Histoire litt. de la France VI; Höffer, Nouvelle biographie générale; Ebert, Gesch. der Litt. des Abendlandes im MA Bd 3, S. 166 ff. 192 ff.; Riemann, Musiklexikon, 1894; Coussemaker, Mémoire sur Hucbald, Paris 1841; Hans Müller, Hucbalds echte und unechte Schr. über Musik, Leipzig 1884.

Hucbald, geb. um die Mitte des 9. Jahrhunderts, Mönch im flandrischen Kloster St. Amand sur l'Elnon (franz. Dep. du Nord), studiert dort unter seinem berühmten Oheim Milo, dann in St. Germain d'Auxerre unter Heiric. Er wird Milos Nachfolger in St. Amand als Leiter der damals sehr bedeutenden Klosterschule, vielleicht schon vor Milos Tod (872). Der Ruhm seiner Lehrthätigkeit bringt ihm eine Berufung nach St. Bertin ca. 893 durch Erzbischof Fulco nach Rheims ein, wo er mit seinem Mitschüler Remigius die Schule wieder aufrichtet. Nach Fucos Tod geht er wieder nach St. Amand, wo er 20. Juni 930 starb. Das Datum steht nicht ganz fest; die Angaben schwanken von 929—32. (930 Annal. Elnon. MG SS IV S. 12). Die Berichte über H. bei Flodoard, Annal. Eln., Sigbert v. Gembloux sind voll Lobes über seine Gelehrsamkeit in Philosophie, Theologie und schönen Wissenschaften und über seine Lehrerfolge. Noch mehr singen sein Lob die Briefe in Poesie und Prosa, die er mit andern Schöngeistern der Zeit gewechselt hat (vgl. MSL 132, S. 629. 875). Die schriftstellerischen Arbeiten umfassen doch nur ein beschränktes Gebiet. H. hat verschiedene Heiligenlegenden geschrieben, in gutem Latein, fließend und mit Verstand und Maß. Die vita Rictrudis (geschr. 907), noch mehr die vita Lebuini (geschr. 918) sind auch von historischem Wert (vgl. darüber Kentzler, Forschungen zur deutschen Geschichte Bd VI S. 343 ff. und MG SS II, 360 ff.). Von den Kirchengesängen, die er gedichtet und komponiert hat, sind nur zwei kleine erhalten (MSL S. 826), außerdem zwei Gedichte an Karl den Kahlen, von denen das eine in 136 Hexametern das Lob der Kahlköpfigkeit singt. Es ist berühmt geworden, weil es nur aus Wörtern besteht, die mit c anfangen. Der Verfasser muß in der That ein großer Verskünstler gewesen sein. Eine Probe für den Geist des Gedichts:

Conscendat coeli calvorum causa cacumen
Conticeant cuncti concreto crine comati.

Bedeutend ist H. in der Geschichte der Musik, wo die Anfänge der Notenschrift, die Anwendung der Linien zur Bezeichnung der Tonhöhe auf ihn zurückgehen. Dagegen wären nach Müller, der ihm nur die Hauptschrift de harmonica institutione läßt, die Anfänge des mehrstimmigen Gesangs und die neue Buchstabentonschrift einem um ein Jahrhundert jüngeren Hucbald zu verdanken, der die Schrift de musica enchiriadis geschrieben.

Als Dichter des deutschen Ludwigsliedes, dessen einzige Handschrift sich unter den Resten der Bibliothek von St. Amand in Valenciennes fand, wurde er ohne weiteren Grund in Anspruch genommen. Auch die Hypothese, daß er der Schreiber der erhaltenen Handschrift sei, hat keinen Grund. **R. Schmid.**

Hülsemann, Johann (1602—1661). — Litteratur: Henning Witten, Memoriae theologorum, decas X (Einladung zur Leichenfeier durch Martin Geier); die Leichenpredigten von Bartels, Knüpfer und Geier, die Abdankungsrede von Jakob Thomasius, sämtlich aus dem Sterbejahr; Spizel, Templum honoris reseratum; A. Tholuck, Der Geist der lutherischen

Theologen Wittenbergs, sowie desselben A. Hülsemann in PRE²; W. Gaß, G. Calixt und der Synkretismus; desselben Geschichte der protestantischen Dogmatik I, und desselben A. Hülsemann in AdB; J. F. Erdmann, Lebensbeschreibungen der Wittenbergischen Professoren, 1804 (mir nicht zugänglich gewesen). Dazu die Gesamtlitteratur über Calixt (besonders also das Buch des jüngeren Henke) und den synkretistischen Streit (trotz der schiefen Gesamtauffassung ist hier H. Schmids Erstlingswerk, Erlangen 1846, noch immer nicht veraltet) und das Thorner Colloquium charitativum (bes. die Protokolle in ihren verschied. Fassungen). Hülsemanns Briefwechsel ist zerstreut, vom Verbleib des wichtigsten Teils, nämlich der Korrespondenz mit Calov, fehlt jede Spur. Briefe von ihm an Johann Schmidt und K. Dannhauer finden sich in dem nach Hamburg geratenen Stück der Uffenbachschen Sammlung auf der dortigen Stadtbibliothek; Tholuck, angethan von Johann Schmidt, wie er war, hat über der Korrespondenz dieses seines Lieblings die unmittelbar daneben aufbewahrte Dannhauers vernachlässigt. Für diesmal habe ich mich auf Excerpte angewiesen gesehen, die ich mir früher, ohne bestimmten Zweck, aus jenen Briefbänden gemacht hatte; außer stande, die Originale nochmals einzusehen, habe ich auch auf völlige Ausnutzung der Excerpte für diesen Artikel verzichten müssen. Endlich mögen auch die Universitätsarchive von Wittenberg-Halle und Leipzig noch einiges für die Kenntnis Hülsemanns hergeben.

Hülsemann gehört zu den bedeutenden litterarischen Gegnern Calixts. Man wird ja Büscher, der als der Erste Lärm schlug, in keiner Darstellung des synkretistischen Streites auslassen können, aber im Grunde sind es ihrer nur drei, die um ihrer selbst willen nicht die Vergessenheit verdienen: Dannhauer als christliche Persönlichkeit, Calov wegen seines an Streitschriften fruchtbaren Fanatismus, der dem energischen und stets gerüsteten Federhelden die kirchliche Führerrolle eintrug, als dritter eben Hülsemann. Ihm kann man Fanatismus nicht nachsagen, denn Recht und Bestand des konfessionellen Luthertums schienen ihm über jede ernstliche Gefährdung erhaben; so fehlte ihm die Grundbedingung des fanatischen Wesens, das mehr oder weniger undeutliche Bewußtsein um die Schwäche der eigenen Position. Und das Studium seiner Schriften ladet nicht gerade zur genaueren Bekanntschaft mit der hinter ihnen stehenden Persönlichkeit ihres Verfassers ein. Der verblüffende Standeshochmut dieses Theologieprofessors, der obenein nur die Wittenberger und Leipziger Lehrstühle achtet, die Helmstedter kaum für Lehrstühle gelten läßt, verwehrt ja von vornherein, eine andere als eine kleine Persönlichkeit von bureaukratischer Enge und ausgeprägtem Exzellenzbewußtsein zu erwarten. Er ist Ostfriese und Jeverländer. Aber die grobe und gerade Friesenart tritt bei ihm eigentümlich gebrochen auf. Denn nicht aus angeborener friesischer Schwerfälligkeit will es erklärt sein, daß Hülsemann so spät und nur unter dem zwingenden Drucke der Umstände dazu kam, den Reformierten sein wahres Gesicht zu zeigen oder gegen Calixt Farbe zu bekennen. Er ist falsch gewesen oder feig. Welches von beiden, wer will das sagen? Diplomatische Hinterhaltigkeit würde den Menschen noch eher anziehend machen, als er bei der anderen Annahme erscheint, daß er sich nämlich gescheut habe, es mit irgend jemandem ganz zu verderben. So ruft er selbst den Zweifel wach an seiner Ehrlichkeit als Polemiker und zugleich an seiner Urteilsfähigkeit in Sachen christlicher Frömmigkeit. Und wirklich ist seine Theologie so frostig wie nur irgend eine jener Tage. Zwar meint Tholuck (a. a. O. S. 166), man vermisse bei Hülsemann den Ausdruck auch religiöser Innigkeit und Wärme keineswegs, doch giebt er für diese These auch nicht einen Beleg. Hülsemanns berühmtestes dogmatisches Werk, das breviarium theologiae exhibens praecipuas fidei controversias von 1641, breiter ausgeführt 1655 in der extensio breviarii theologici, verdient allerdings das Lob der Originalität, das Tholuck ihm spendet, aber man sollte doch dabei nicht verschweigen, daß diese Originalität schließlich auf eine Gesetzlichkeit hinausläuft, die auch vor dem rechtfertigenden Glauben nicht Halt macht. Ebenso mag man, mit Gaß, beiden Werken eine mehr als durchschnittliche Gedankenfülle nachrühmen, aber daß das religiöse Bedürfnis des Lesers irgend angesprochen werde, wie etwa in Dannhauers Hodosophie, hat noch niemand behauptet, ausdrücklich selbst Tholuck nicht, so geneigt er auch zu einer Ehrenrettung Hülsemanns war; der Briefwechsel mit Johann Schmidt galt eben als Empfehlung. Was Hülsemann über den Schwarm emporhob, war eine auch damals seltene syllogistische Gewandtheit und besonders seine systematische Veranlagung. Ein System ist das breviarium, und ein geschlossenes, wenn auch einseitiges und angreifbares. Und daß ihr Verfasser ein geborener Systematiker war, macht die dialysis apologetica problematis Calixtini (1650) und den Calixtinischen Gewissenswurm (1653) zu den fast wichtigsten gedruckten Angriffen auf die Helmstedter Theologie. Muster und Ausbund guter Werke (1650) nimmt an diesem Vorzuge weniger teil. In den beiden zuerst genannten Werken macht Hülsemann, im Unterschiede von allen seinen Mitstreitern, die den Kampf verzetteln und, indem sie über eine einzelne Äußerung Calixts herfallen, jeden all-

gemeinen Gesichtspunkt verlieren, mit merklichem Geschick den Versuch, den Streit um die Einzelfrage dadurch auf eine prinzipielle Höhe zu erheben, daß er sie zusammen mit den anderen schwebenden Einzelfragen und somit schließlich im Rahmen der Gesamtposition Calixts anschauen möchte. Mit Einzelheiten zunächst hat es auch Hülsemann beide Male zu thun. In der dialysis bestrebt er sich, gegen Calixt zu beweisen, daß schon das AT, auch für sich allein, einen trinitarischen Gottesbegriff hergebe. Der dickleibige Gewissenswurm gilt zunächst einem kleinlichen Neben- und Privatstreit zwischen Hülsemann und Calixt, in den auch schon Muster und Ausbund hineingehört. Hülsemann sollte, wie Calixt ihm schuld gab, gelehrt haben, durch Begehung der 1 Ko 6, 10 genannten Sünden gehe der Christ nicht seines Gnadenstandes verlustig. Es ist aller Ehren wert, daß Hülsemann es verstanden hat, diesen kleinlichen Differenzen allgemeine Gesichtspunkte abzugewinnen, wie sie in den beiden großen Streitschriften vorliegen. Gegen ihn gehalten, erscheinen alle seine Mitkämpfer planlos. Aber das Resultat seiner Bemühungen um prinzipiellere Erfassung der Lehrdifferenzen liegt greifbar vor in dem ungefährlichen Entwurf Helmstedtischer und anderer Neuerungen, wie wir ihn dem Calixtinischen Gewissenswurm vorgedruckt finden, und dieses Stück führt deutlich auf etwas, was bei der verzettelten und unübersichtlichen Polemik eines Weller, Calov, Scharf u. a. glücklich verschleiert blieb, auf das Urteil nämlich, daß es sich bei dem ganzen Lärm doch nur um theologisches Schulgezänk handelte, nicht, wie man vorgab, um die Wahrung heiligster Glaubensgüter. Kaum ein Dutzend Jahre seit dem Hintritt Johann Gerhards, und schon war für jeden, der sehen wollte, nur das die Frage, welcher Gegner den Synkretismus ablösen würde, um sich mit besserem Erfolge an der lutherischen Orthodoxie zu versuchen.

Hülsemann, als Sohn eines Superintendenten zu Esens im Jeverlande 1602 am 1. Dezember a. St. geboren, zum Zwecke seiner Ausbildung seit dem zwölften Lebensjahre dem sittigenden Einflusse des Elternhauses und namentlich der Mutter entzogen, empfing seine Schulbildung in Norden, Stade und Hannover, bezog, noch nicht achtzehnjährig, die Universität Rostock, die er nach zwei Jahren mit der Wittenberger vertauschte. Hier wurde er Tisch- und Hausgenosse des Professor Balduin, neben dem namentlich Jakob Martini und Balthasar Meisner einen bestimmenden Einfluß auf seine Studien gewonnen zu haben scheinen. Der Tod seines Gastfreundes vertrieb ihn 1627 aus Wittenberg, um so mehr, als dessen nachgelassene Witwe bald ihm selbst die Hand reichen sollte. Der Aufenthalt in dem nahen Leipzig, wohin er sich zunächst wandte, war nicht von langer Dauer; auch die Erlaubnis, theologische Vorlesungen zu halten, mit der man hier den jungen Magister schon vor dem theologischen Grade ehrte, konnte ihn nicht fesseln. Noch im Jahre 1627 machte er seine gelehrte Reise nach Holland, wo er mit Gerhard Vossius in Leyden anknüpfte, und nach Frankreich, wo er den Winter, nämlich in Paris, zubrachte. Heimgekehrt, begab er sich bald von Leipzig nach Marburg, wo wir ihn an Meno Hanneckens Tische finden. Von dort kehrte er mit einer Schleife über die oberländischen Universitäten, deren Berühmtheiten er persönlich kennen lernen wollte, nach Leipzig zurück, wo ihn 1629 der Ruf zur vierten theologischen Professur in Wittenberg erreichte. Am Tage seiner Doktorpromotion führte er unter ungewöhnlich vornehmer Assistenz seine Witwe heim, und rasch schuf er sich in Wittenberg eine Stellung, vermöge seiner Tüchtigkeit. Die Achtung der Kollegen muß er in hohem Maße besessen haben, denn schon 1630 sehen wir ihn nach Leipzig abgeordnet, zu jenem Konvent, auf dem der Kursächsische Augapfel der Augsburgischen Konfession abgefaßt wurde, und im Jahre 1645 finden wir ihn gar in führender Stellung als moderator theologorum Augustanae confessionis bei dem colloquium charitativum zu Thorn wieder. Nicht daß er hier durch seine syllogistische Kunst glänzen konnte und damit sowohl bei den Katholiken einen Achtungserfolg errang als auch seine demnächstige Berufung nach Leipzig vorbereitete, nicht dies macht die Thorner Wochen für ihn so bedeutsam, sondern einmal, daß er hier zuerst dem Manne begegnete, an dem er erleben sollte, was der nur Begabte immer erleben wird, nämlich daß er gegen den Minderbegabten, dafür aber Zielbewußten und Willensstarken niemals aufkommt. Der Abgesandte der stolzen Lutheruniversität fand in dem geringen Vertreter des polnischen Danzig, in Abraham Calov, den Mann und Meister seines Schicksales. Und seltsam, gerade jetzt, wo Hülsemann zum letztenmale seine Kunst zweideutigen Lavierens zwischen den streitenden Parteien in vollem Glanze entfaltete und wo er den Mann kennen lernte, der ihm diese Kunst gründlich abgewöhnen sollte, mußte sich auch das ganze lutherische Deutschland vereinigen, um ihn zu einem Bruche mit seiner bisherigen Halbheit zu nötigen. Auf der Reise nach Thorn hatte Hülsemann in Berlin im Hause des nicht nur reformierten, sondern auch konfessionell streitbaren Hofpredigers Bergius freundschaftliche Bewirtung ange-

nommen. Ein Mann, der noch immer mit Gerhard Vossius durch eine Art von Lobassekuranz auf Gegenseitigkeit verbunden war, dachte sich dabei wohl nichts Arges und war gewiß von der Mißbilligung, die dieser sein praktischer Synkretismus von seiten der lutherischen Fakultäten, besonders scharf von der Greifswalder, erfuhr, nicht zuletzt selber überrascht. Trotzdem erkannte er sofort, daß er mit der von ihm seither beliebten zweideutigen Haltung angesichts einer solchen Stimmung in lutherischen Kreisen nicht länger durchkomme. Schon im Jahre darauf quittierte er für die seinem Berliner Verhalten nicht günstigen Gutachten der Fakultäten, indem er klein beigab und in seinem Calvinismus irreconciliabilis ein Seitenstück zu des englischen Bischofes Joseph Hall Roma irreconciliabilis lieferte. Wie wenig wohl er sich aber vorerst in dieser neuen, ihm aufgedrängten Rolle fühlte, verrät der beigebundene Anhang Quae dogmata sint ad salutem creditu necessaria, den man fast Calvinismus reconciliabilis überschreiben dürfte. Hier zeigt sich der Verfasser duldsam hinsichtlich der Abendmahlslehre (§ 15) und der unio personalis (§ 57). Wer in den Einsetzungsworten vorläufig nichts von leiblicher Gegenwart Christi finden kann, von dem urteilt er: quod erret, nullum dubium est, an exitialiter, maximum; und daß es bei der Rechtfertigung nur auf die Gottmenschheit Christi als das ankomme, was geglaubt werden müsse, nicht aber auf die Art der Menschwerdung und der unio personalis, drückt er so aus: satis est in puncto fiduciae de Salvatore id sentire quod de eo Patres sensisse e Vet. Test. probari potest — ein Ausspruch, der zwar über Hülsemanns Wunsch, auch eine Trinitätslehre schon im AT vorausgesetzt zu finden, einiges Licht verbreitet, desto tieferes Dunkel aber über die Frage, cur irreconciliabilis. Versteht sich, hat der Autor, unter dem zunehmenden Einflusse Calovs intransigenter geworden, in späteren Jahren diesen Anhang verleugnet und für ihn als eine unreife Jugendschrift Indemnität in Anspruch genommen. Einen noch peinlicheren Eindruck als dieser Bruch mit den Reformierten macht der endliche Bruch mit Calixt. Mit diesem ist Hülsemann befreundet gewesen und hat nach seiner bequemen Manier den Schein dieser Freundschaft auch dann noch aufrecht erhalten, als er bloßer Schein geworden war. Seit dem Thorner Gespräche, wenn nicht schon länger, wußte er sich als theologischer Gegner Calixts, aber erst verletzte Eitelkeit vermochte ihn, sich als solchen zu bekennen. Von dem Wittenberger Professor Scharf in mehreren Programmen angegriffen, hatte Calixt die Anmaßung der Lutherfakultät, als ob sie und ihre jedesmalige Lehrweise für alle lutherischen Theologen normativ und bindend sei, in einem geharnischten Gegenprogramm zurückgewiesen und diese Zurückweisung damit begründet, daß sich auch in den Schriften der Wittenberger Fakultätsgenossen Neuerungen und Irrtümer fänden. Daß unter diesen Schriften auch Hülsemanns breviarium namhaft gemacht war, trieb diesen endlich aus seiner Reserve heraus. Sofort eröffnete er die Feindseligkeiten, und zwar führte er den Krieg nicht nur mit den ehrlichen Waffen litterarischer Fehde, sondern noch vor dem Erscheinen der dialysis apologetica bestimmte er im Verein mit dem Oberhofprediger Jakob Weller seinen Kurfürsten zu einer offiziellen Denunziation Calixts bei den braunschweigischen Herzögen (16. Juni 1649). Daß Hülsemann die Gesamttheologie seines Gegners zur Rechenschaft zieht, ist bereits gebührend gewürdigt. Hier sei nur noch hervorgehoben, daß ein so umfangreiches Werk schwerster Gelehrsamkeit wie der Calixtinische Gewissenswurm deutsch geschrieben ist. Allerdings was für ein Deutsch! Sogleich der erste Satz reicht von der 1. bis auf die 6. Quartseite. Da ist das breviarium mit all seinen ungeheuerlichen Wortbildungen wie futuritio, participatio, identitas, influentia auch für den deutschen Leser doch die leichtere Lektüre.

Schon im Jahre 1646 war Hülsemann, nachdem seine Ernennung zum Oberhofprediger in Dresden nicht zu stande gekommen war, als Systematiker nach Leipzig berufen, wo er außerdem das Pfarramt an Nicolai und die Stelle eines assessor consistorii versah. Seit 1657 kam zu diesen Obliegenheiten auch noch die Leipziger Superintendentur. Das Jahr 1659 machte ihn zu einem der Schwiegerväter Calovs. An Ehren reicher als an bleibenden Verdiensten — er war auch noch Domherr von Naumburg und Meißen sowie Dompropst von Zeitz gewesen — starb er am 13. Juni 1661 zu Leipzig.

F. Bosse.

Huetius, Pierre Daniel, gest. 1721. — Nicéron, Mém. T. I p. 39—66; Ch. Bartholmess, Huet ou le Scepticisme theologique, Paris 1849; Do Gournay, Huet, évêque d'Avranches, sa vie et ses ouvrages, Paris 1854; Flottes, Etudes sur Huet, évêque d'Avranches, Paris 1858; C. Trochon, Huet, évêque d'Avranches, d'après des documents inédits, in Correspondant, Déc. 1876, Mars. 1877; D. v. Coelln in der Encyklopädie von Ersch und Gruber.

Pierre Daniel Huet, Sohn eines Patriziers zu Caen in der Normandie, welchen jesuitischer Bekehrungseifer vom Calvinismus in den Schoß der römisch-katholischen Kirche geführt hatte, wurde zu Caen den 8. Februar 1630 geboren und nach dem frühzeitigen Tod seiner Eltern im dortigen Jesuitenkollegium gebildet. In der Philosophie erkannte der strebsame, talentvolle Jüngling Cartesius, in den orientalischen Sprachen Samuel Bochart als seinen Meister. Zwar mußte er seine Verbindung mit dem letztgenannten als einem Calvinisten geheim halten; als aber Bochart von der schwedischen Königin Christina nach Stockholm berufen worden war, benützte Huet die eben erlangte Freiheit der Volljährigkeit, um 1652 in Bocharts Begleitung nach Stockholm zu reisen. In der königlichen Bibliothek daselbst entdeckte Huet eine Handschrift, welche den größeren Teil der Kommentarien des Origenes und dessen Abhandlung vom Gebet enthielt. Diese griechische Handschrift weckte zuerst bei ihm den Plan, die Werke des Origines im Urtext herauszugeben. Nach drei Monaten kehrte er über Leyden, wo er die Bekanntschaft von Cl. Salmasius machte, und über Brüssel und Paris nach Hause zurück. Mit dem ihm zugefallenen beträchtlichen Vermögen hielt er sich in Caen von allen Geschäften ferne und begann eine neue lateinische Übersetzung des Origenes. Die Grundsätze, welche ihn hierbei leiteten, legte er in seiner ersten litterarischen Arbeit, der lateinischen Abhandlung de interpretatione libri duo, quorum prior est de optimo genere interpretandi, alter de claris interpretibus (Par. 1661) nieder. Seine eigenen Ansichten legte er darin dem Casaubonus in den Mund, und kleidete die Verhandlung in ein Gespräch zwischen diesem und Fronto Ducäus ein. Im Jahre 1662 gründete er, nachdem er in die Akademie der Wissenschaften seiner Vaterstadt aufgenommen worden war, eine naturforschende Gesellschaft, welche auf Colberts Antrag vom König anerkannt und unterstützt wurde. Huet erhielt als Vorsteher derselben einen bis zu seinem Tod bezogenen Jahrgehalt. Alle sonstigen noch so glänzenden Anerbieten schlug er beharrlich aus, um ganz seiner litterarischen Muße leben zu können. Noch ehe sein Hauptwerk, der Origenes, beendigt war, wurden ohne sein Wissen und Wollen seine poetischen Versuche in griechischer und lateinischer Sprache von G. Hogers zu Utrecht herausgegeben; erst 45 Jahre später gab Huet selbst sie berichtigt und vermehrt heraus (Paris 1709). Im Jahre 1668 erschien nach 15jährigen Studien seine Ausgabe der biblischen Kommentarien des Origenes in zwei Foliobänden. Unter dem Namen „Origeniana“ hatte er eine historisch-kritische und theologische Einleitung über Leben, Schriften und System dieses Kirchenvaters vorangestellt, dann folgten die zuerst vollständiger gesammelten griechischen Überreste dieser Kommentarien mit einer genauen lateinischen Übersetzung. Als er nun nach zweijährigem Aufenthalt zu Paris 1670 nach Caen zurückkehrte, wurde ihm von den dortigen Juristen die Doktorwürde übertragen; aber sein Aufenthalt in der Heimat war nicht von langer Dauer, indem ihm neben Bossuet die Erziehung des Dauphin anvertraut wurde. Durch diese Versetzung an den Hof mußte er seinem Plan, den Origenes ganz herauszugeben, für immer entsagen. Dagegen arbeitete er nun neun Jahre lang in seinen Freistunden an einem Werk, durch welches er die Wahrheit der christlichen Religion zu beweisen bemüht war. Es ist dieses seine zuerst in Paris 1679 erschienene Demonstratio evangelica ad serenissimum Delphinum. Seine hier aufgestellten Grundsätze sollten rein mathematisch bewiesen werden. An die Spitze stellte er folgende 4 Axiome: 1. Jedes Buch ist echt, das dafür von den Zeitgenossen und der Reihenfolge der nächsten Geschlechter gehalten wird. 2. Jede Geschichte ist wahr, welche die Begebenheiten so erzählt, wie sie in vielen gleichzeitigen oder dem Zeitalter derselben zunächststehenden Büchern erzählt werden. 3. Jede Weissagung ist wahr, welche Ereignisse so voraus verkündigt, wie der Erfolg sie bewährt. 4. Jede Gabe der Weissagung ist von Gott. Aus diesen Axiomen gelangt er zum Schluß, daß alles, was die Schrift von Jesu als dem Christ aussage, wahr sein müsse. Dabei führte er mit staunenswertem Scharfsinn die Hypothese aus, daß alle heidnischen Religionen aus den mosaischen Schriften geflossen, ja daß alle Namen der Religionsstifter und der ältesten Gottheiten unter den Heiden nur als Variationen des Namens Moses oder als Beinamen des israelitischen Gesetzgebers zu verstehen seien. Das Werk erregte allgemeines Aufsehen auch in der protestantischen Welt; ja S. Pufendorf gründete darauf die Hoffnung einer Wiedervereinigung der getrennten Bekenntnisse. Im Jahre 1674 wurde Huet unter die Vierzig der französischen Akademie aufgenommen, zwei Jahre später empfing er die Priesterweihe. Im Jahre 1678 belohnte der König seine Verdienste mit der Cistercienser Abtei d'Auray, nicht weit von Caen. Hier schrieb er eine scharfe Kritik der Cartesianischen Philosophie (Censura philosophiae Cartesianae, Paris 1689). Cartesius selbst klagt er bei aller Anerkennung seines spekulativen Geistes der Unwissenheit, Aufgeblasenheit und Charakterschwäche

darin an; noch heftiger zog er gegen dessen blinde Anbeter zu Felde. An diese Censur reihte sich die Schrift: Alnetanae Quaestiones de concordia rationis et fidei libri tres (Caen 1690). Anknüpfend an den Cartesianischen Lehrsatz, daß die Philosophie mit dem Zweifel beginnen müsse, will er nachweisen, daß dieser Zweifel sich auch auf die Vernunft selbst und ihr Vermögen, die Wahrheit zu erkennen, ausdehnen müsse. Seine Kenntnis des Hebräischen und seine große Belesenheit in den alten Geographen und Historikern beweisen seine Abhandlungen: de la situation du Paradis terrestre (Paris 1691) und de navigationibus Salomonis (Amstel. 1893). Später erschienen Untersuchungen über die Altertümer der Stadt Caen. Das von ihm im höchsten Alter geschriebene Werk: Histoire du commerce et de la navigation des anciens (Paris 1716) war das erste, welches diesen Gegenstand der alten Geschichte ausführlich erläuterte. — Im Jahre 1685 wurd Huet zum Bischof von Soissons erhoben; ehe aber hierzu die päpstliche Konfirmation erfolgte, vertauschte er dieses Amt 1689 mit dem zur Normandie gehörigen Sprengel von Avranches, für welchen er 1692 zum Bischof konsekriert wurde. Alle seine Zeit und Kraft wandte er nun auf Herstellung der verfallenen Kirchenzucht seines Sprengels; er gab ihm Synodalstatuten in den Jahren 1693, 1695, 1696, 1698, welche zu Caen gedruckt wurden. Da der Aufenthalt zu Avranches seine Gesundheit angriff, so gestattete ihm der König im Jahre 1699 die Niederlegung dieses Amtes, und er erhielt dafür die Abtei Fontenay bei Caen. Seit dem Jahre 1701 zog er sich nach Paris zurück in das Profeßhaus der Jesuiten. Die Beschwerden eines hohen Alters stellten sich seit 1712 bei ihm ein; dennoch schrieb er 1717 die trefflichen Kommentarien über sein Leben, die in zierlichem Latein ein gutes Gemälde der wissenschaftlichen und gelehrten Bestrebungen unter Ludwig XIV. entwerfen und jugendliches Feuer, Witz und Anmut atmen: P D. Huetii, Commentarius de rebus ad eum pertinentibus, libri sex (Hagae 1718). Bald darauf (am 26. Januar 1721) starb Huet im fast vollendeten 91. Lebensjahr eines sanften Todes. Zu seinen Lebzeiten gab Abbé Tilladet gesammelte Aufsätze von ihm heraus (Paris 1712), und Abbé d'Olivet, der auch in der Akademie sein Eloge hielt, ließ seinen Nachlaß unter dem Titel Huetiana (1722) erscheinen. Huet war strenger Katholik, aber seine Verbindungen mit Gelehrten aller Konfessionen machten ihn duldsam; sein eigenes Herz zog ihn von der Tradition zur letzten Quelle, der Schrift. In den letzten 30 Jahren seines Lebens war ihm die Bibel das tägliche Brot, und er versichert, innerhalb dieser Zeit sie nicht weniger als 24mal im Grundtext durchgelesen zu haben.

Dr. **Pressel † (Pfender).**

Hug, Johann Leonhard, gest. 1846. — Adalb. Maier, Gedächtnisrede auf J. Leonh. Hug, Freiburg 1847, 4°; K. Werner, Geschichte der kathol. Theologie in Deutschl. (München 1866), S. 527—533; Lutterbeck, in d. Allg. Deutschen Biographie, Bd XIII, 393 f.; Hurter, Nomenclat. II, 1073—1075.

Johann Leonhard Hug, einer der tüchtigsten katholischen Forscher auf neutestamenlich-exegetischem und isagogischem Gebiete, wurde am 1. Juni 1765 zu Konstanz geboren. Sein Vater, ein einfacher Bürger, Schlosser seines Handwerks, wollte ihn anfangs für diesen seinen Beruf auferziehen und ließ sich erst durch die Rücksicht auf seinen ungewöhnlich zarten Körperbau bestimmen, ihn nach vollendetem Besuche der Volksschule behufs weiterer Ausbildung dem Lyceum seiner Stadt anzuvertrauen. Hier entwickelte der Jüngling so ausgezeichnete Fähigkeiten, daß er schon mit seinem 18. Lebensjahre auch die oberste Klasse zurücklegte und daß ein wohlhabender Oheim geistlichen Standes ihn, den wenig Bemittelten, auf seine Kosten studieren zu lassen beschloß. Er bezog also im Herbste 1783 die Universität Freiburg i. Br. (damals noch zu den Landen des habsburgischen Kaiserhauses gehörig) und trat hier zugleich als Alumnus in eines jener Generalseminarien für die Kandidaten des Priesteramtes, wie sie Joseph II. kurz zuvor mit allen Universitäten seiner Erbstaaten in Verbindung gesetzt hatte. Die Freiburger Anstalt dieses Namens erfreute sich damals der Leitung des Rektors Will, eines tüchtigen Kirchenhistorikers und Patrologen. Außer ihm waren es besonders drei Professoren an der Universität: der Orientalist Haßler, der Kirchenhistoriker Dannenmayer und der Dogmatiker Klüpfel, die einen heilsamen und nachhaltigen Einfluß auf Hugs Studien übten. Diese bewegten sich von Anfang an mit ziemlich gleichmäßiger Vorliebe auf den Gebieten der klassischen und der orientalischen Philologie, der atl. und der ntl. Kritik und Exegese — wie er denn später Vorlesungen aus allen diesen Fächern, und zwar in sehr reicher Auswahl, gehalten hat. Schon im Jahre 1787, nach noch nicht zurückgelegtem vierten Studienjahre, bewarb er sich mit einem alle seine Rivalen verdunkelnden Erfolge um den kurz zuvor erledigten

Lehrstuhl der atl. Exegese, und nur der Umstand, daß er das gesetzliche Alter zum Empfang der Priesterweihe noch nicht erreicht hatte, bewog die Behörde, jene Stelle einem älteren Bewerber zu übertragen. Hug wurde dafür Studienpräfekt im Generalseminar, welche Stelle er bis zu der im Jahre 1790, gleich nach Josephs II. Tode, erfolgten allgemeinen Aufhebung der Generalseminarien, bekleidete. Er übernahm dann für kürzere Zeit die Stelle eines Verwesers der Universitätspfarrei Reuthe. Schon 1791 erfolgte auf einstimmigen Antrag der theol. Fakultät seine Beförderung zur ordentlichen Professur der Orientalia und des ATs. In der Zwischenzeit, die behufs seiner Promotion zum D. theol. vor dem definitiven Antritte dieses Lehramtes noch verstreichen mußte, fielen ihm durch das Ableben des Professors Perger auch noch die ntl. Lehrfächer zu, und so trat er das Jahr 1793 als neuernannter Professor der gesamten biblischen Exegese und orientalischen Philologie an, um von da an der Freiburger Hochschule länger als ein halbes Jahrhundert als eine ihrer Hauptzierden anzugehören. Die Rufe, die er nach Breslau (1811), nach Tübingen (1817) und nach Bonn (hierher nicht weniger als drei Male: 1816, 1818 und 1831) erhielt, schlug er aus, obgleich er erst seit 1827, wo seine Ernennung zum erzbischöflichen Kapitular erfolgte, seine Anhänglichkeit an die heimatliche Universität auf wirklich angemessene Weise belohnt sah.

Den Pflichten seines akademischen Lehrberufes und später seines Amtes als Mitgliedes des erzbischöflichen Kapitels unterzog er sich mit großer Gewissenhaftigkeit und mit unausgesetztem Fleiße. Als Frucht einiger längerer Ferienreisen und der dabei vorgenommenen Handschriftenforschungen in den Bibliotheken von München, Wien (1799), Paris (1802) erschien 1808 sein Hauptwerk, die besonders im Punkte der biblischen Textgeschichte sorgfältig gearbeitete „Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments" (2 Tle; Stuttgart und Tübingen; Cotta). Den Winter 1809—1810 brachte er ganz in Paris zu, ebenfalls mit Bibliotheksarbeiten beschäftigt, namentlich mit einer genaueren Untersuchung des berühmten Codex B (Vatic. 1209), der damals mit anderen Kleinodien der wissenschaftlichen Sammlungen Italiens nach der Hauptstadt des französischen Kaiserreichs gewandert war. Den Winter 1818—1819 samt dem darauffolgenden Sommer brachte er in Italien zu, wo er in Mailand die Ambrosiana benutzte, in Bologna die Freundschaft des damals noch als Bibliothekar hier angestellten Professors, späteren Kardinals Mezzofanti erwarb, in Florenz, Rom und Neapel reiche Ausbeute in kunstgeschichtlicher, litterarischer und philologisch-kritischer Hinsicht machte. Ein Plan zu einer Reise nach dem h. Lande, dem höchsten Ziele seiner Wünsche, konnte nicht mehr zur Ausführung gelangen. Doch hat er sich bis an sein Ende mit besonderer Vorliebe mit der Geographie und Topographie dieses Landes beschäftigt. — Seine Vorlesungen gab er seit 1827 zum größeren Teile an jüngere Lehrkräfte ab, indem er sich selbst nur die über Einleitung ins A. und NT, seinen Lieblingsgegenstand, zurückbehielt. Die Ernennung zum Ephorus des Freiburger Lyceums (1838), sowie später zum Dekan des Domkapitels (1843) legte ihm keine eigentlichen neuen Berufspflichten auf. Im Spätherbste 1845 erkrankte er und starb nach längerem schweren Leiden am 11. März 1846, nahezu 81 Jahre alt. Seine wertvolle Bibliothek wurde seinem Vermächtnisse zufolge derjenigen der Freiburger Hochschule einverleibt.

Der Schwerpunkt der Forschungen und Verdienste Hugs ruht auf dem Gebiete der biblischen Kritik und Isagogik. Zur Auffassung der ntl. Isagogik als einer historischen Wissenschaft und zum möglichst sorgfältigen Anbau der einzelnen Hauptfelder dieser Disziplin nach den Regeln historisch-kritischer Forschung hat er Beiträge von bleibendem Werte geliefert, die ihm eine der vornehmsten Stellen in der Geschichte dieses Wissensgebietes, ja in der Theologie überhaupt sichern. (Über seine katholischen Hauptnachfolger auf diesem Gebiete wie Scholz, Feilmoser ꝛc. s. bes. Werner a. a. O., S. 529 ff.). Dabei tragen die Ergebnisse seiner Forschungen, trotz der kritischen Akribie und der verhältnismäßigen Unbefangenheit seines Verfahrens, einen durchaus positiven und wesentlich apologetischen Charakter. Namentlich gegenüber der seichten Natürlicherklärung eines Paulus und der kritischen Mythentheorie eines D. F. Strauß hat er die Glaubwürdigkeit der ntl. Schriften mit Nachdruck und Geschick verfochten. Gegen Paulus trat er in mehreren in der „Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbistums Freiburg" (einem hauptsächlich durch ihn begründeten und während der sieben Jahre, 1828—1834, unter seiner Leitung stehenden theologischen Blatte) veröffentlichten Abhandlungen auf; namentlich in einem „Gutachten über D. Paulus' Leben Jesu" ꝛc. im 2. und 3. Jahrgange (1829 u. 1830), in seinen „kritisch-exegetischen Bemerkungen über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu" (ebendas. Heft 5 des Jahrgangs 1832) und in dem Aufsatze: „Vom Wandern Jesu auf dem Meere und von der Speisung der Fünftausend" (Jahrg. 1834). Gegen Strauß richtete er, bald nach dem

erstmaligen Erscheinen von dessen bekanntem Buche, sein ausführliches „Gutachten über D. F. Strauß's Leben Jesu", das zuerst in der Freiburger ZkTh, dann 1841 in besonderem Abdruck erschien (Freiburg bei Wagner, 2 Teile, 2. Aufl. 1854). — Sein bereits erwähntes Hauptwerk, die ntl. Einleitung, erlebte im ganzen vier Auflagen (1808, 1821, 1826 und ein Jahr nach seinem Tode, 1847). Sie wurde sowohl ins Französische wie ins Englische übersetzt (ersteres durch J. E. Cellerier d. J., Genf 1823; letzteres durch Dan. Guilford Wait, Rektor von Blagdon, London 1827). Die durch Baur und seine Schule bezeichnete Phase der bibelfeindlichen Kritik hat darin (auch in Aufl. 4) keine Berücksichtigung mehr gefunden, weshalb das Werk dem heutigen Stande der Wissenschaft nicht mehr entspricht. — Von sonstigen Schriften Hugs seien hier noch genannt: 1. Die mosaische Geschichte des Menschen, Frankf. u. Leipzig 1793; 2. Die Erfindung der Buchstabenschrift, ihr Zustand und frühester Gebrauch im Altertume; mit Hinsicht auf die Untersuchungen über Homer, Ulm 1801 (wegen der nicht geringen Bedeutung dieser Schrift für die neuere Homer-Forschung vgl. Volkmann, Die Wolfschen Prolegomena, Leipzig 1874, S. 710 ff.). 3. De antiquitate codicis Vaticani commentatio, Friburg. 1810. 4. Untersuchungen über den Mythos der berühmten Völker der alten Welt, vorzüglich der Griechen, dessen Entstehen, Veränderungen und Inhalt, Freiburg u. Konstanz 1812. 5. Das hohe Lied in einer noch unversuchten Deutung, Freib. 1813. (Das H. Lied wird hier als „ein Traumgedicht" aufgefaßt, „worin Salomo den König Hiskia, Sulamith das Zehnstämmevolk, und ihre Liebe die Sehnsucht der 10 Stämme nach Wiedervereinigung mit Juda, dem Reiche Hiskias, vorstelle"; vgl. m. Kommentar in Langes Theol.-Homiliet. Bibelw., Tl XIII, S. 20). 6. Schutzfrist für seine Deutung des Hohenliedes und desselben weitere Erläuterung, Freib. 1815. 7 De conjugii christiani vinculo indissolubili commentat. exegetica, Frib. 1816. 8) De Pentateuchi versione Alexandrina commentatio, Frib. 1818. **Zöckler.**

Hugenotten s. Bd IV S. 222,37—227,26.

Hugenottische Gemeinden in Deutschland s. Refuge.

Hugo der Weiße, römischer Kardinal, gest. nach 1098. — Vitae et res gestae pontificum romanorum et s.r.e. cardinalium Alphonsi Ciaconii et aliorum opera descriptae, ab Aug. Oldoino recognitae, Romae 1677, tom. I p. 799. 800; G. Moroni, Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica, vol. V, Venezia 1840, p. 210f.; A. Fr. Gfrörer, Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter, 7 Bde, Schaffhausen 1859—1861, Namen- und Sachregister von H. Offenbeck, ebend. 1864; R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 2. Tl, Elberfeld 1869; F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 3. Aufl. 4. Bd, Stuttgart 1877; C. J. von Hefele, Konziliengeschichte, 4. Bd 2. Aufl., Freiburg i. B. 1879, ders. 5. Bd 2. Aufl. 1886; O. Köhncke, Wibert von Ravenna (Papst Clemens III.), Leipzig 1888; J. Hergenröther, Art. Hugo: Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte, 2. Aufl. 6. Bd 1889, Freiburg i. B., S. 383 f.; W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 3. Bd 5. Aufl., Leipzig 1890; C. Mirbt, Die Wahl Gregors VII., Marburg 1892; J. Schnitzer, Die Gesta Romanae ecclesiae des Kardinals Beno und andere Streitschriften der schismatischen Kardinäle wider Gregor VII., Bamberg 1892; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII., Bonn 1892; ders., Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., 1893; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894, S. 16. 60 ff.; G. Meyer von Knonau, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V., 1. Bd 1056 bis 1069, Leipzig 1890, 2. Bd 1070 bis 1077, 1894; W. Martens, Gregor VII., sein Leben und Wirken, 2 Bde, Leipzig 1894; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 3. Bd, Leipzig 1896.

Als Papst Leo IX. die Verwirklichung seiner großen Reformpläne durch Berufung von tüchtigen Männern in das Kardinalkolleg zu fördern suchte, hat er dabei auch auf seine bisherige Heimat zurückgegriffen. Unter den Lothringern, die er in seine Nähe zog, befand sich der Mönch Hugo aus Remiremont in der Diözese Toul, mit dem Beinamen der Weiße (Candidus hat er selbst sich in Brixen genannt: Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum tom. V, p. 135, außerdem findet sich die Bezeichnung Albus und Blancus), den er c. 1049 zum Kardinalpriester an der Kirche St. Klemens in Rom ernannt hat (Bonizo von Sutri, vgl. III. Bd S 311, liber ad amicum V, libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti, Hannover 1891, S. 588,21 vgl. 598,21). Ob Hugo den auf ihn gesetzten Erwartungen genügt hat, ist nicht bekannt. Er trat zunächst in der Öffentlichkeit nicht hervor, auch nicht unter Victor II. und Stephan IX. Dagegen berichtet dann Bonizo (lib. VII l. c. 594,22) für die Zeit Nikolaus II. seinen

Abfall von der Gemeinschaft der römischen Kirche. Ist die Nachricht zutreffend, so würde Hugo Candidus demnach schon c. 1060 den Anschluß an die antihildebrandinische Opposition gefunden haben, in welche der römische Adel und das deutsche Königtum durch die Beschlüsse der Lateransynode von 1059 gedrängt wurden.

Als nach dem Tode Nikolaus II. (1061) das Schisma ausbrach, stand er auf der Seite des Bischofs Cadalus von Parma (Honorius II.). Nach Bardo, vita Anselmi ep. Lucensis hat er an dessen Erhebung sogar einen entscheidenden Anteil gehabt (c. 19 Cadolum in Theutonicis partibus suum papam elegit Romamque direxit, ed. R. Wilmans SS XII p. 19, 10 f.), und Gregor VII. hat später von ihm gesagt, daß er als aspirator et socius haeresis Cadoloi vom apostolischen Stuhl verurteilt worden sei (Reg. V, 14a, Jaffé l. c. II, p. 306). Viel und mancherlei Ungemach hat Hugo unter diesem Gegenpapst ertragen, ehe er sich Alexander II. unterwarf (1076, Bonizo VI, l. c. 598, 15). Als er diesen Schritt that, erlangte er nicht nur Verzeihung, sondern sofortige Verwendung als römischer Legat in Spanien (1068, cf. Recueil des historiens des Gaules XIV p. 28). Mit größtem Eifer hat er sich diesem Auftrag hingegeben. Schon auf der Reise dorthin hat er in Auch in der Gascogne und in Toulouse Synoden abgehalten (Mansi XIX col. 1063—1066) und setzte diese Thätigkeit dann in der Mark Barcelona und in dem Königreich Aragon fort (Konzile zu Gerundum, Barcelona ib. 1069. 1035). Seine Bemühungen um Durchführung des priesterlichen Cölibates und die Ersetzung der mozarabischen Liturgie durch den römischen Ritus (vgl. II. Bd S. 641, 55), waren so erfolgreich, daß Papst Alexander II. 1071 in einem Schreiben an den Abt des Klosters San Juan de la Penna in Aragonien (Jaffé, Reg. 4691) über seine Wirksamkeit mit Anerkennung sich geäußert hat. Bonizo erzählt freilich (VI l. c. 598, 18) von einem traurigen Ausgang dieser Legation, er läßt ihn wegen Bestechung durch Simonisten abberufen und in Rom festgehalten werden. Wenn dieser Bericht richtig ist, dann muß es Hugo Candidus jedenfalls sehr rasch gelungen sein, sich zu rehabilitieren. Denn schon 1072 begegnen wir ihm wieder als Legaten in Frankreich (Bonizo VI l. c. 600, 6), allerdings nur für kurze Zeit. Denn die Mönche von Cluny und einige Bischöfe beschuldigten ihn öffentlich der Simonie und diese Anklage kam auf der römischen Fastensynode Alexander II. März 1073 zur Verhandlung (Bonizo VI l. c. 600, 19). Eine Verurteilung Hugos scheint aber nicht erfolgt zu sein (doch vgl. die Sentenz von 1078 Reg. V 14a). War er unschuldig und nur ein Opfer der Mißgunst der Cluniacenser, die ungern Spanien ihrem Einfluß entzogen sahen (Giesebrecht S. 219) oder hatte er sich so anstellig gezeigt, daß im Interesse seiner weiteren Verwendbarkeit eine genaue Untersuchung unterlassen wurde, wahrscheinlich ist es Hildebrand gewesen, der seine mächtige Hand über ihn gehalten hat.

Zwischen diesen beiden Männern bestanden 1073 sehr intime Beziehungen. Es steht fest, daß Hugo Candidus bei der Wahl Gregors VII. eine große Rolle gespielt hat, und dieser andererseits hatte nichts eiligeres zu thun als den Kardinal aufs neue mit einer Gesandtschaft nach Spanien zu betrauen, auf das er große Hoffnungen setzte (vgl. VII. Bd S. 108, 4 ff.). In einem Schreiben (Reg. I, 6) an die damals in Gallien weilenden Legaten, Gerald und Raimbald, befahl er diesen, zwischen den Cluniacensern und Hugo eine Versöhnung herbeizuführen, gab letzterem eine Ehrenerklärung und fügte hinzu, er sei für ihn und seine Pläne vollständig gewonnen (Jaffé, Bibl. II, p. 15). Nach kurzer Zeit aber stand der Kardinal auf seiten der Gegner Gregors, um ihn dann während seines ganzen Pontifikats mit unversöhnlicher Feindschaft zu bekämpfen. Wann und aus welchen Ursachen der Bruch erfolgte, ist nicht berichtet, wahrscheinlich fällt er bereits in das Jahr 1074. Denn nach Bonizo (VI l. c. p. 604, 20—34), der die Apostasie übrigens auf das Anstiften des Cencius zurückführt, war Hugo bereits in Apulien gewesen, um den Normannen Robert Guiscard zum Abfall von Gregor zu überreden, und hatte, von diesem abgewiesen, zu Wibert von Ravenna sich begeben, ehe seine Exkommunikation durch die in der letzten Februarwoche des Jahres 1075 stattfindende römische Fastensynode erfolgte (Bonizo VI l. c. 605, 19: ab ecclesia perpetuo sequestratus est). Durch Wibert ist er dann mit dem neuernannten Erzbischof Tedald von Mailand in Beziehung getreten und ging am Ende desselben Jahres als Vertrauensmann der im Entstehen begriffenen antigregorianischen Partei nach Deutschland zu König Heinrich IV (Bonizo VI l. c. 606, 5 f.). Der Zeitpunkt war gut gewählt. Auf dem Konzil zu Worms am 24. Januar 1076 (vgl. oben VII. Bd, S. 103) hat er einen unheilvollen Einfluß ausgeübt und die unbedachten Beschlüsse sind wesentlich unter dem Eindruck seiner schweren Anklagen gegen die Person des Papstes zu stande gekommen. Die Worte Lam=

berts (Annales, SS V, 242, 25—32: deferens secum de vita et institutione papae scenicis figmentum consimilem tragediam: scilicet unde oriundus, qualiter ab ineunte aetate conversatus, quam perverso ordine sedem apostolicam occupaverit, quae ante episcopatum, quae post acceptum episcopatum memoratu quoque incredibilia flagitia commiserit) legen die Annahme nahe, daß er mit Aufzeichnungen in der Versammlung erschienen ist. — Über das Verhalten Hugos in den nächsten zwei Jahren haben wir keine Nachrichten, aber er scheint Gregor weiter lästig geworden zu sein, da dieser ihm auf der römischen Fastensynode 1078 die Klemenskirche nahm, ihn der priesterlichen Würde beraubte und ihn mit dem Anathema belegte (Reg. V, 14a, Jaffé S. 306). Als Heinrich IV. seine zweite Bannung (7. März 1080) durch die Berufung der Synode zu Brixen (25. Juni) parierte, hat auch Hugo Candidus mit den dort die Majorität bildenden italienischen Bischöfen sich eingefunden und das unter seinem Einfluß konzipierte Absetzungsdekret gegen Gregor VII. an erster Stelle und zwar: vice omnium cardinalium Romanorum unterzeichnet (Cod. Udalr. 64, Jaffé V p. 135). Mit großer Rührigkeit scheint der Exkardinal für den Gegenpapst Clemens III. (Wibert von Ravenna) agitiert zu haben. Der Versuch, England zu gewinnen, erfuhr allerdings durch den Erzbischof Lanfrank von Canterbury eine Abweisung (Lanfranci op. ed. J. A. Giles, Oxonii 1844, vol. I, p. 79, ep. 65). Dagegen fanden seine Wühlereien im Jahre 1084 in Rom einen günstigen Boden. Denn damals kam es dort im Zusammenhang mit den Erfolgen Heinrichs IV. zu dem großen Abfall von Gregor VII., an dem sich nicht weniger als 13 Kardinäle beteiligten. Der Umstand, daß gegen ihn, wie gegen den Kardinalbischof Johann von Porto und den Kardinal Petrus durch die Synode zu Quedlinburg Ostern 1085 feierlich das Anathem ausgesprochen wurde (Bernold, chron. a. 1085, SS V p. 443), legt die Vermutung nahe, daß er damals wie die beiden anderen Kardinäle als Legat des Gegenpapstes nach Deutschland gekommen war.

Auch nach dem Tode Gregors VII. hat er unter Victor III. (1086—1087) wie unter Urban II. (1088—1099) an Clemens III. festgehalten. Wann dieser ihn zum Bischof von Praeneste gemacht hat, ist mit Sicherheit nicht festzustellen. Vielleicht bekleidete Hugo Candidus diese Würde schon 1089 (Jaffé, Reg. 5403 vgl. Köhncke S. 101), sicher im Jahre 1093 (Cecconi, Storia di Palestrina S. 241) und noch 1098, da er die Proklamation der schismatischen Kardinäle vom Herbst dieses Jahres mit diesem Titel unterzeichnet hat (Gesta romanae ecclesiae Nr. V, libelli II p. 405, 34, vgl. Nr. IV und VIII, ib. p. 403, 35 und 410, 3). Ob die Ermahnung zur Standhaftigkeit, die der oft mit Hugo Candidus verwechselte Kardinaldiakon Hugo an ihn gerichtet hat (gesta Nr. 4 l. c. p. 405, 30) aktuelle Bedeutung hatte, muß dahingestellt bleiben. Ein sehr nahes Verhältnis zu Clemens III. scheint er so wenig als manche andere Kardinäle in den neunziger Jahren unterhalten zu haben (vgl. Schnitzer S. 26).

Wann Hugo Candidus sein bewegtes Leben abgeschlossen, ist nicht bekannt, mit Rücksicht auf sein hohes Lebensalter ist sein Tod bald nach 1098 wahrscheinlich. Ein halbes Jahrhundert hat er mitten in den großen kirchlichen Kämpfen gestanden und war bei wichtigen Ereignissen in hervorragendem Maße beteiligt. Daß er der Sache der Gregorianer starken Abbruch gethan hat, beweist der wilde Haß, mit dem sie ihn verfolgt haben (Bardo, vita Anselmi c. 19: Hugo nomine, Candidus facie, nigerrimus mente, SS V 19; Donizo, vita Mathildis lib. I Nr. 19 v. 1273—1283, SS V 377; Paul von Bernried, vita Gregorii VII cap. 67; J. M. Watterich, Pontificum romanorum vitae tom. I, Lips. 1862 p. 511; Bonizo l. c. 594, 23: qualis fuit oculis, talis fuit factis; ut enim habuit retortos oculos ita eius retorta fuerunt acta. Bei dem notorischen Mißbrauch, der damals mit dem Vorwurf der Simonie getrieben wurde, ist die Berechtigung zu dieser Beschuldigung nicht zu entscheiden. Daß er Verläumdungen über Gregor VII. in Worms und Brixen vorgetragen, beweist allerdings, daß er in der Wahl seiner Kampfesmittel von moralischen Erwägungen unabhängig war, aber in dieser Verirrung begegnete er sich mit seinem großen Gegner. Bonizo von Sutri hat gegen ihn eine besondere Streitschrift 1089 gerichtet (vgl. III. Bd, S. 312, 38 f.). Vielleicht ist auch Hugo publizistisch thätig gewesen (vgl. meine Publizistik S. 66 f. 227. 548).

Carl Mirbt.

Hugo von Cluni s. Bd IV S. 183, 32 ff.

Hugo von Fleury, gest. nicht vor 1118. — Für die Abgrenzung der litterarischen Leistungen Hugos ist die Untersuchung von G. Waitz in MG SS IX, Hannover 1851, S. 337 bis 349 grundlegend. Einen Abdruck bietet MSL 163 S. 805—820, wo auch der Abschnitt

der Histoire littéraire de France X, S. 285—306 über H. v. Fleury wiedergegeben wird S. 791—806. U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge, Paris 1877, S. 1087; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 2. Bd, Berlin 1894, S. 214—216; E. Bernheim, Zur Geschichte des Wormser Konkordats; Mittermüller, H. v. Fl., Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, 2. Aufl., 6 Bd, 1889, S. 388 f.; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894 S. 73. 152. 217. 229. 573—576; ders., Die Wahl Gregors VII., Marburg 1892; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2. Aufl., 1. Bd, Berlin 1896, S. 626 f.; H. Böhmer, Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert, Leipzig 1899, S. 164—168.

Wann Hugo, der nach einem Dorf seines Vaters, in dem eine Marienkirche stand, den Beinamen „von sancta Maria" geführt hat, geboren ist und wann er nach dem Kloster des heiligen Benedikt in Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire) in der Diözese Orleans kam, entzieht sich unserer Kenntnis (SS IX p. 345). Er hatte keine schlechte Wahl getroffen, denn diese Abtei war seit der Reformation durch Odo von Cluni im 10. Jahrhundert (E. Sackur, Die Cluniacenser, 1. Bd, Halle 1892, S. 88 ff.) eine Stätte regen wissenschaftlichen Strebens. Zu Bischof Ivo von Chartres stand er in einem nahen Verhältnis, wie ein Brief (SS IX p. 341) beweist, in dem er sich die Kritik von zwei ihm übersandten opuscula erbittet. Ob die Widmung seiner Werke an Mitglieder der englischen Königsfamilie auf Grund persönlicher Beziehungen erfolgt ist oder aber nur die Folge der Verbindungen seines Klosters nach England war (E. Sackur, NA XVI, 1891, S. 375), muß dagegen dahingestellt bleiben.

Für Hugo von Fleury darf die Autorschaft folgender historischer Werke in Anspruch genommen werden: 1. Die Historia ecclesiastica gewidmet der Gräfin Adela von Blois, der Tochter König Wilhelms I. von England, liegt in zwei Ausgaben vor. Die erste in 4 Büchern reicht bis zum Tod Karls des Großen und ist im Jahre 1109 verfaßt worden (SS IX 338, 8). Als er bald darauf die Chronographia tripertita des Anastasius Bibliothecarius (vgl. I. Bd, S. 493, 6 ff.; über die lateinische Übersetzung des Anastasius: Theophanis chronographia rec. C. de Boor, Leipzig 1885, S. 401 ff.) kennen lernte, hat er nach seinem eigenen Bericht (Ed. II, Prolog. lib. VI, SS IX, 357) auf Grund des durch diese Schrift ihm zuströmenden neuen Materials sich zu einer Neubearbeitung seiner Kirchengeschichte entschlossen und zugleich die Erzählung bis zum Jahre 855 weitergeführt. Diese neue Ausgabe entstand 1110 (SS IX, 338, 19) und umfaßt 6 Bücher. Ausgaben: von Rottendorff, Monasterii 1636, 4°; G. Waitz, SS IX, 349—364 (nur ausgewählte Abschnitte) und nach ihm MSL 163, 821—854; vgl. K. Hampe, NA XXIII, 1898, S. 651 f.

2. Die Ausführung des schon in der Kirchengeschichte (Ed. I Epilog. SS IX 353, 43) ausgesprochenen Planes einer neueren Geschichte der fränkischen Könige hat der Liber qui modernorum regum Francorum continet actus gebracht. Dieses Werk umfaßt die Zeit von Karl dem Kahlen (842) bis zum Tod des Königs Philipp (1108). Da es der Kaiserin Mathilde, der Tochter Heinrichs I. von England, die 1114 Heinrich V. von Deutschland geheiratet hat, gewidmet ist, kann es nicht vor diesem Jahr verfaßt, beziehungsweise vollendet worden sein. Ausgaben: SS IX, 376—395; abgedruckt: MSL 163, 873—912 (vgl. K. Hampe, NA XXII, 1897, S. 697).

3. Die Historia Francorum brevis (SS IX, 342, 348), von Lothar, dem Sohne Ludwigs des Frommen bis zum Jahre 1108: MSL 162, 611—616, vgl. Potthast I, S. 693 s. v. Ivo Carnotensis.

Größeres Interesse als diese historischen Schriften, unter denen nur die an zweiter Stelle genannte als Geschichtsquelle von erheblicherem Wert ist, erregt die König Heinrich I. von England gewidmete kirchenpolitische Abhandlung: Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate (ed. E. Sackur, MG Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti, tom. II, Hannover 1892, S. 466—494 vgl. E. Sackur, Über den Tractatus de regia potestate etc. des Hugo v. Fleury: NA XVI, 1891, S. 369—386), die wahrscheinlich durch den Streit dieses Königs mit Anselm von Canterbury veranlaßt ist und wegen der Benutzung der Chronik des Hugo von Flavigny bald nach 1102 entstanden sein wird. Der Verfasser tritt dafür ein, daß die geistliche und weltliche Gewalt in die Regierung der Welt sich teilen sollen und beide friedlich zusammenwirken. Die Abgrenzung der Befugnisse beider Gewalten vollzieht er vom Standpunkt des Königtums aus, aber in sehr maßvoller Weise (über seine Behandlung der Investitur vgl. m. Publizistik S. 514 f.).

Durch die vita s. Sacerdotis episcopi Lemovicensis († 530: Ausgabe: AS 5. Mai II, p. 14—22, MSL 163, 979—1004 vgl. Potthast II, p. 1560) und die Fort-

setzung der von dem heiligen Benedikt in Fleury (vgl. II. Bd, S. 579, 57) vollbrachten Wunder (Les miracles de Saint Benoit ed. E. de Certain, Paris 1858, S. 357 ff.) hat Hugo von St. Maria auch der asketischen Litteratur Beiträge geliefert. Die Aufzeichnung dieser Wundergeschichten beginnt mit den Vorfällen des Jahres 1114 (lib. IX c. 9 Certain p. 367) und wird vier Jahre weitergeführt (cap. 10. 11 p. 367. 369). Daraus ergiebt sich, daß H. nicht vor 1118 gestorben ist.

M. Ziegelbauer, Historia rei litterariae, ordinis S. Benedicti, Pars IV, Augustae Vind. et Herbipoli 1754 p. 34 schreibt: Hugonis Floriacensis monachi sub a. 1120 commentarius super Psalterium asservari dicitur a Le Long in nescio qua Angliae bibliotheca cod. 299. Aber auch bei Le Long, Bibliotheca sacra, Paris 1723, S. 785 Col. a findet sich keine genauere Angabe. **Carl Mirbt.**

Hugo von St. Cher, Dominikaner, Kardinal, gest. 1263. — Litteratur: Quetif u. Echard, Scriptores O. Pr. I, 194 ff.; Hist. litt. de la France XIX, 38 ff.; Richard Simon Hist. crit. du nouv. test. II, 114 ff.; Sam. Berger Des essais qui ont été faits au Paris au 13. siècle pour corriger le texte de la Vulgate in Revue de théol. et de philos. Bd 16, 41—66, Lausanne 1883; Denifle, die Handschr. d. Bibelkorrektorien des 13. Jahrh. ALKG. IV, 263 ff., 471 ff. (1888).

Hugo, der seinen Beinamen de sancto Caro von seinem Geburtsort, St. Cher, einer Vorstadt von Vienne, führt, zuweilen auch de s. Theuderio (irrthümlich de s. Theodorico) zubenannt wird, hatte sich in Paris dem Studium der Theologie und des kanonischen Rechtes gewidmet und über dieses Vorlesungen gehalten. Im J. 1224 trat er in das Dominikanerkloster St. Jakob zu Paris ein und erlangte in dem Orden schnell bedeutendes Ansehen; 1227 wurde er zum Provinzial für Frankreich, 1230 zum Prior von St. Jakob, 1236 wieder zum Provinzial gewählt und hat bei der Gründung einer ganzen Reihe von Dominikanerklöstern in Frankreich mitgewirkt, auch ist er der zweite des Ordens, der als magister acte regens an der Pariser Universität theologische Vorlesungen gehalten hat (ALKM II, 173 f.). Im J. 1241 stand er nach der Abdankung des Raimund von Pennaforte eine Zeit lang als Generalvikar an der Spitze des Ordens, und 1244 wurde er von Innocenz IV. zum Kardinal (=Presbyter v. St. Sabina) ernannt — der erste seines Ordens. In der Zeit nach dem Tode Friedrichs II. wirkte er als Legat in Deutschland; die Absetzung des würdigen Eb. Christian von Mainz wird ihm zum Vorwurf gemacht. Unter Alexander IV war er thätiges Mitglied der Kommission zu Anagni in Sachen der Bettelorden und der Anhänger des Joachim v. Flore (s. d. päpstlichen Schreiben vom 23. Okt. 1255 und 17 u. 21. Okt. 1256 im Chartular. univ. Paris. von Denifle und Chatelain I, 297 333 ff. 337 f.). Er starb zu Orvieto am 19. März 1263.

Als theologischer Schriftsteller hat H. eine umfassende Thätigkeit geübt; er ist einer der ersten, der einen Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden geschrieben hat, — der noch ungedruckt ist (Hdschrr. in Basel, Brüssel und Leipzig s. Chartul. un. P I, 158) ebenso wie seine sermones super evangelia et epistolas und der processus in evangelium aeternum. Zur Belehrung der Priester über ihr Amt sollte das speculum ecclesiae dienen, gedr. Lyon 1554. Am berühmtesten sind seine biblischen Arbeiten geworden. Seine Postilla seu commentariola iuxta quadruplicem sensum in totum vetus ac novum testamentum haben nach der ersten Ausgabe Basel 1487 eine Reihe von Auflagen erlebt, zuletzt Köln 1621 in 8 Bdd. Fol. Doch zeigt schon der Titel, daß er gewohnte Bahnen wandelt (Diestel, Gesch. d. AT i. d. christl. K. S. 194: ohne Eigentümlichkeit und ohne rechten Erfolg). Merkwürdiger sind zwei andere Arbeiten. Nachdem die Pariser Universität im Anfang des 13. Jahrh. ein Normalexemplar der lateinischen Bibel aufgestellt hatte (vgl. Denifle S. 277 ff. — im A. Bibelübss. III, 42, 7 wird dieses Exemplar mit Unrecht zu den Korrektorien gerechnet), veranlaßte die Fehlerhaftigkeit desselben die Anfertigung von Verzeichnissen richtigerer Lesarten, zuweilen auch verschiedener Varianten, für welche Autoritäten namhaft gemacht wurden. Das älteste dieser Korrektorien wird H. beigelegt (Verz. der Hdschrr. bei Denifle S. 264; der Prolog, den vordem schon Döderlein, Litterar. Museum, Altdorf 1777, I, 20 f. veröffentlicht hatte, ebenda S. 293 ff.). H. spricht die Absicht aus, nicht bloß auf die besseren lateinischen Handschriften, sondern auch auf den Grundtext zurückzugehen, wodurch freilich zwei verschiedene Aufgaben, die Herstellung des echten Vulgatatextes und die Herstellung einer möglichst richtigen lateinischen Übersetzung mit einander vermischt wurden. H.s Grundsätze sind von den meisten späteren mittelalterlichen Korrektoren aufgenommen worden.

Eine zweite noch wichtigere Arbeit, durch die H. der Begründer einer neuen Art von Hilfsmitteln für das Bibelstudium geworden ist, sind seine Sacrorum bibliorum concordantiae, eine alphabetisch geordnete Zusammenstellung der in der kirchlichen Übersetzung sich findenden flexiblen Wörter (Subst. Adjj. und Verba), mit Angabe aller Stellen, an denen sie vorkommen — die auch Concordantia Jacobi genannt wurde. Nicht viel später haben englische Dominikaner dem Werke dadurch eine erhöhte Brauchbarkeit gegeben, daß sie den Wortlaut der betr. Stellen ausschrieben. Weiterhin fügte man auch die nicht flexiblen Wörter hinzu, und in dieser erweiterten Gestalt ist das Werk H.s mehrfach im Druck erschienen, so Lyon 1540, 1551, 4°; Basel 1543, 1551, Fol. Früher hat man H. auch für den Urheber der Kapiteleinteilung der h. Schrift gehalten, die aber schon von Stephan Langthon vorgenommen worden ist; nicht einmal das ist richtig, daß sie durch H. in allgemeinen Gebrauch gekommen sei (RE² in d. A.), da hierfür vielmehr die Aufnahme in das Pariser Normalexemplar entscheidend war.

Ob von den vielen in französischen Bibliotheken unter dem Namen Hugo Cardinalis sich findenden Schriften die eine oder die andere dem H. v. S. C. angehört, ist noch nicht untersucht. **Deutsch.**

Hugo von St. Victor, gest. 1141. 1. Ausgaben. Die erste Zusammenstellung der Werke Hugos soll bald nach seinem Tode in 4 Bdn Abt Gilduin geliefert haben (s. Coxe, Catal. codd. Oxon. t. II, Merton. p. 33). Von den Druckausgaben erscheint die Ed. princeps (Paris 1518) noch ganz unvollständig und sehr mangelhaft. Besser schon: Opp. Hugonis a S. V., cura et studio canonicorum de S. Victore, III t. fol., Paris 1526 (wiederholt Venedig 1588, Köln 1617, Mainz 1617). Beste bisherige Ausg.: Rouen 1648, III t. fol., wovon MSL. 175–177 (unsere Citier-Ausgabe) einen Abdruck bildet. Ueber die zahlreichen pseudo-hugonischen Werke, welche Bd II u. III dieser Ausg. bieten, s. unten.

2. Kritische u. histor. Erläuterungsschriften. H. Meibom (jun.), Hugonis de S. Victore patria Saxonia (in s. Rerum Germanicarum tom. III, Helmstedt 1688, p. 427 bis 431). Casim. Oudinus, Comment. de Scriptoribus eccl. antiqu. 1722 sq., t. II, p. 1138 bis 1160. Joh. Alb. Fabricius, Biblioth. mediae et infimae latinitatis (1722 ff.), l. VIII, p. 881–889. Ch. G. Derling, Diss. de Hugone a S. Victore comite Blankenburgensi, Helmstedt 1745. Histoire littér. de la France, t. XII p. 1—72 (1830). K. Th. Alb. Liebner, Hugo v. St. Victor u. die theol. Richtungen seiner Zeit, Leipzig 1832. L. Gautier, Les oeuvres poétiques d'Adam de S. Victor, Paris 1858, t. I, p. 43 ss. B. Hauréau, Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses oeuvres. Avec deux opuscules inédits, Paris 1859. Ed. Böhmer, Hugo de S. Victore (in Ludw. Giesebrechts Zeitschr. Damaris, Stettin 1864, S. 222—264). B. Hauréau, Les oeuvres de Hugues de S. Victor. Essai critique. Paris 1886; (erweiterte Neubearbeitung des Nouv. examen von 1859). Ders., Artik. Hugues de S. Victor in der Biogr. générale, t. XXV, 436 ss. (sowie schon in s. Histoire de la philosophie scolastique, Paris 1872, t. I). H. S. Denifle, Die Sentenzen Hugos von St. Victor: ALKG. III, 1887, S. 644 ff. (Gegen seine Bestreitung der Aechtheit der Summa sententiarum: F. A. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands, nachmals Papsts Alex. III, Freiburg 1891, S. XXXIV ff.; sowie Kilgenstein, in der unten zu cit. Schrift, S. 24 ff.).

3. Zur Würdigung Hugos in philos. u. theol. Hinsicht. Liebner, a. a. O. S. 34 ff.; H. Ritter, Gesch. der christl. Philos., 1844, III, 507—547. W. Kaulich, Die Lehren des Hugo u. Richard v. St. Victor, Prag 1864 (4°). W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im MA., Bd I, 1874, S. 227—241. Jos. Bach, Dogmengesch. des MAs, Bd II, Wien 1875, S. 309—367. J. Hettwer, De fidei et scientiae discrimine et consortio juxta mentem Hugonis a St. Vict., Breslau 1875. J. E. Erdmann, Gesch. der Philosophie, 3. Aufl. 1878 I, S. 277 ff. A. Mignon, Les origines de la Scolastique et Hugues de St. Victor, 2 vols., Paris 1895 (nebst mehreren Monographien als Vorläufern, z. B. La théodicée de Hugues de St. V [in der Revue des sciences ecclés. 1893]; La psychologie de H. de St. V., 1893, u. a.). R. Bindel, Die Erkenntnistheorie Hugos v. St. Victor (Gym. Pr.), Quakenbrück 1889. Jak. Kilgenstein, Die Gotteslehre Hugos v. St. V., Würzburg 1898. U. Baltus, Dieu d'après Hugues de S. V., in der Rev. bénédictine 1898. O. Baltzer, Beiträge zur Geschichte des christolog. Dogma im 11. u. 12. Jahrhdt., Leipz. 1898, S. 44—52. R. Seeberg, Lehrb. der Dogmengeschichte, Bd. II (1898), S. 45. 57. 67 ff.

(Vgl. auch die Litt. bei Chevalier, Repert. des sources hist. des M. âge, p. 1095 s., sowie A. Bringmann, Art. „Hugo v. St. V." im KKL. VI, 392—398. H. Hurter, Nomenclat. litt. theol. cath. t. IV (1899), col. 57—63).

Hugo von St. Victor gehört neben seinen Zeitgenossen Abälard und Bernhard zu den einflußreichsten kirchlichen Lehrern des 12. Jahrhunderts. Als ganz auf ein stilles klösterliches Wirken beschränkter, nur durch den inneren Gehalt seines religiösen Erfahrungslebens und seiner Spekulation glänzender Charakter, kurz als eine wesentlich johanneische Erscheinung, tritt er allerdings hinter jene unmittelbarer in die kirchlichen Bewegungen

und Lehrkämpfe ihrer Zeit eingreifenden Männer zurück. Aber dennoch ist ein sehr nachhaltiger Einfluß von ihm ausgegangen. Seit Erigena hat die geistige Entwickelung Frankreichs keinen gleich hervorragenden und mächtig eingreifenden mystischen Denker hervorgebracht; ja er muß als der eigentliche Begründer der kirchlichen Mystik des französischen Mittelalters gelten, da Bernhard von Clairvaux in allen charakteristischen Hauptpunkten seiner mystischen Spekulation von ihm abhängig erscheint. Nicht bloß auf die mystische Theologie der Folgezeit aber, sondern fast in gleichem Grade auch auf die Scholastik hat Hugo nachhaltigen Einfluß geübt. Petrus Lombardus erscheint wesentlich ebenso vielfach bedingt und bestimmt durch seine Konzeptionen, wie der heil. Bernhard. Und gleich dem Sentenzenmeister steht der auf seinen Schultern stehende Thomas Aquin und überhaupt die ganze spätere scholastische Lehrtradition in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnisse zu dem gefeierten Kanonikus von St. Victor, dem „Didascalus" schlechtweg, oder dem alter Augustinus (auch Lingua Augustini), wie die bewundernde Nachwelt ihn genannt hat. Vgl. die glänzenden Lobsprüche, welche Jakob v. Vitry (s. d.) ihm spendet: Inter canonicos s. Victoris nominatissimus et praecipuus exstitit citharista Domini, organon Spiritus S., Mag. Hugo —, qui malogranata tintinnabulis coniungens [cf. Exod. 28, 33 sq.] exemplo sanctae conversationis multos ad honestatem incitavit et melliflua doctrina ad scientiam erudivit, multos autem aquarum viventium puteos effodiens libris suis, quos de fide et moribus tam subtiliter quam suaviter disserendo edidit, etc. (Hist. occid. II, 24); auch Thomas Aqu. Summ. Th. II, 2, qu. 5 a. 1: „Quamvis dicta Hugonis a. S. V. magistralia sint et robur auctoritatis habeant" etc.

Über Hugos äußeres Leben sind verhältnismäßig spärliche und teilweise sehr unsichere, widerspruchsvolle Nachrichten überliefert. Betreffs seiner Herkunft erscheinen die Biographen immer noch geteilt zwischen der Annahme Flanderns und derjenigen Sachsens als seines Heimatlandes; für die erstere Meinung pflegen im allgemeinen die französischen, für die letztere die deutschen Forscher sich zu entscheiden. Die Benediktiner in tome XII der Histoire littéraire de la France (Paris 1830) führen hauptsächlich drei Zeugnisse für seine flandrische Abkunft an: das einer alten Anchiner Handschrift, wonach er aus dem territorium Yprense (also nicht aus Ypern selbst, wie Neander meinte, sondern aus dem Gebiete dieser Stadt) stammen soll; das des Fortsetzers von Sigeberts Chronik, Roberts de Monte, der ihn einen Magister lothariensis nennt; und das einer Handschrift von Marchienne, welche ihn gleichfalls als Ypresi territorio ortus bezeichnet. Allein von diesen dreien Zeugen entbehren die beiden letzteren jedes selbstständigen Wertes. Robert de Monte, dessen Angabe schon Mabillons Scharfblick als aus jenem älteren Anchiner Berichte geflossen erkannte, schrieb erst lange nach Hugos Zeit, deren Verhältnisse ihm nur wenig genau mehr bekannt sind; und noch unzweifelhafter erscheint die Nachricht in dem Mskr. von Marchienne als der Anchiner Handschrift entnommen. Es bleibt somit im Grunde nur dieses eine, allerdings alte Zeugnis für das Entstammtsein Hugos aus der Yprer Gegend übrig. Ihm stehen nun aber mehrere, zum teil von einander unabhängige und durch eine eigene Aussage Hugos einigermaßen begünstigte Zeugnisse gegenüber, welche den berühmten Mystiker vielmehr norddeutscher oder sächsischer Abkunft sein lassen. Schon sein Grabstein bezeichnete ihn als origine Saxo, und daß diese noch mehrfach wiederkehrende Angabe, welche ein späterer Biograph (Thomas Garzonius von Bagnacaballo, in der Ed. Veneta der Opp. Hugonis) noch schärfer dahin zuspitzt, daß er „Saxo, non Gallus" gewesen sei, nicht etwa gemäß jener weiteren Fassung des Begriffes Sachsen, wonach damit ganz Deutschland gemeint wurde, zu deuten ist, geht mit hoher Wahrscheinlichkeit aus der den Konventualen von Hamersleben bei Halberstadt, seinen ehemaligen Klosterbrüdern gewidmeten Schrift Hugos: Soliloquium de arrha animae hervor. Der Prolog dieser Schrift, mit seinen Grußbestellungen an mehrere einzelne Klosterbrüder und seinen sonstigen Erinnerungen an eine einstige Zugehörigkeit des Schreibers zu dem betreffenden Konvent, bestätigt sehr bestimmt die auch durch sonstige Quellen bezeugte Nachricht, wonach Hugo in seiner Jugend, und zwar bis zu seinem 18. Lebensjahre, die Schule dieses Hamerslebener Klosters besucht hat. Die Annahme der französischen Biographen, daß der in Flandern heimische Knabe oder Jüngling durch verwandtschaftliche Beziehungen, etwa durch einen als Archidiakonus in Halberstadt lebenden Oheim, zum zeitweiligen Besuche der Hamerslebener Schule veranlaßt worden sei, wird durch mancherlei Schwierigkeiten gedrückt. Näher liegt jedenfalls die Annahme einer Herkunft Hugos aus einer näher bei Halberstadt gelegenen Gegend. Mit ihr stimmt auch, wenn richtig verstanden, eine autobiographische Notiz Hugos in seiner Eruditio didascalica, l. III, 20:

„Ego a puero exulavi et scio, quo moerore animus arctum aliquando pauperis tugurii fundum deserat, qua libertate postea marmoreos lares et tecta laqueata despiciat“ Von den klassischen Reminiszenzen in diesen Worten spielen die „marmorei lares“ etc. auf eine ciceronianische, der „pauperis tugurii fundus“ auf eine vergilianische Stelle an. Es darf, wegen dieses halbpoetischen Charakters der Stelle, weder eine sehr arme Abstammung, noch eine sehr weite Verbannung ihres Urhebers gemutmaßt werden; sie streitet weder mit jenen Nachrichten, die ihn sächsischer Abkunft sein lassen — denn jeder frühzeitige Übergang zum Klosterleben konnte als ein exulare bezeichnet werden —, noch widerspricht sie den zwar späten, aber doch sehr bestimmt lautenden Angaben alter sächsischer Quellen, wonach Hugo dem Geschlechte der am Harze ansässigen Grafen von Blankenburg und Regenstein angehört haben soll (s. darüber H. Meibom a. a. O.); denn auch als Sprößling eines solchen Grafengeschlechts konnte er sehr leicht den dichterischen Ausdruck tugurium auf sein frühzeitig verlassenes Elternhaus anwenden. (W. Preger, I S. 229 hält es nicht für unmöglich, daß die Notiz jener Anchiner Handschrift: Hugo — qui ex Iprensi territorio ortus a puero exulavit, ursprünglich aus jener Stelle der Erudit. didascal. III, 20 geflossen sei und daß ihr Urheber dabei einen Lesefehler [Ypreti st. tuguri] begangen habe. Wäre diese allerdings kühne Konjektur begründet, so würde in der That das einzige Bedenken, das man gegenüber der oben verteidigten Annahme von Hugos sächsischer Abkunft noch urgieren könnte, gehoben sein. Die sächsische Abstammung Hugos hatten übrigens auch schon Liebner [S. 17 ff. seiner Monog.] und E. Böhmer in der „Damaris“ l. c. verteidigt, während Schneider (Artik. „Hugo v. St. V.“ in Aufl. 1 dieser Enc. sich überwiegend für seine flandrische Herkunft aussprach).

Geboren um 1097, verweilte Hugo etwa bis in sein 18. Lebensjahr, also bis um 1115, im Konvent zu Hamersleben. Über sein äußeres Ergehen während dieser Schulzeit wissen wir nichts; wohl aber hat er selbst die Wißbegierde und den Eifer, womit er schon damals seine Kenntnis nach allen Seiten hin zu erweitern bemüht war, auf interessante Weise geschildert. Jn. B V, c. 3 seiner Erud. didasc. erzählt er, er habe als Knabe sich die Benennungen aller Dinge, die ihm in den Sinn kamen, aufgeschrieben, um deren Sinn festzustellen; sich desgleichen im Angreifen und Verteidigen bestimmter Sätze geübt. Mit Kohlen habe er geometrische Figuren auf den Boden gezeichnet und des Nachts die Gestirne beobachtet. Durch abgemessenes Aufspannen von Saiten auf ein Holz habe er sich eine Art von Harfe hergestellt, um das Gehör für die Differenz der Töne auszubilden rc. — Es war wohl wesentlich diese rege Wißbegierde des Jünglings, wodurch derselbe um 1115 zu einer Reise nach Frankreich bewogen wurde, auf der ihn jener Oheim, Archidiakonus Hugo von Halberstadt, begleitete. Durch den wissenschaftlichen Ruf der Pariser Klosterschule zu St. Victor, auf der auch sein bisheriger geistlicher Vorgesetzter, Bischof Reinhard von Halberstadt, früher einen Teil seiner theologischen Ausbildung erhalten hatte, ließ er sich an die französische Hauptstadt fesseln und trat, wie auch jener Oheim, in die Zahl der regulären Kanoniker des h. Augustinus von St. Victor ein. Nachdem er unter Leitung des Abtes Gilduin (s. o., bei den Litt.-Angaben) sowie des Priors und Studienvorstehers Thomas, Nachfolgers des berühmten Wilhelm von Champeaux, etwa anderthalb Jahrzehnte lang Mitglied dieses Konvents gewesen war, wurde er seiner hervorragenden Kenntnisse und Lehrbegabung wegen Nachfolger dieses Thomas als Leiter der Klosterschule. Die Würde eines Priors erlangte er nicht; doch muß der Einfluß, den er während seiner etwa 8jährigen Thätigkeit als Schulvorsteher auf die blühende Lehranstalt übte, ein bedeutender gewesen sein. Es erhellt das teils aus dem Hervorgehen so bedeutender Schüler wie Adam und Richard von St. Victor aus seiner Schule (vgl. in betreff des ersteren namentlich L. Gautier l. c., wegen des letzteren die Monogr. von Engelhardt, Erlangen 1838), teils aus den Spuren einer weithin sich erstreckenden und angesehenen Wirksamkeit im Kreise seiner Zeitgenossen, welche sein, leider nur spärlich erhaltener Briefwechsel zu erkennen giebt. Mit dem h. Bernhard bleibt er bis an sein Ende in regem Verkehr; einen Kirchenfürsten des maurischen Spaniens, den Erzbischof Johann von Sevilla, stellt er wegen der falschen Klugheit zur Rede, durch welche derselbe den muhamedanischen Herrschern gegenüber sich zur Verleugnung Christi hatte verleiten lassen rc. Zu Aufenthalten außerhalb seines Klosters scheinen Ordensgeschäfte ihn nur selten veranlaßt zu haben; so einmal, als er im Auftrage des Königs Ludwig VII. dem Kloster Morigni die Wahl eines neuen Abtes zu vermitteln hatte (1139). Seine körperliche Konstitution wird als eine zarte und gebrechliche geschildert, um deren willen er auch an asketischen Mortifikationen, namentlich Selbstgeißelungen, weniger als die Vorschriften seines Ordens dies erforderten, teilnehmen konnte. Seinen, der gesichertsten Angabe zufolge, schon 1141, am

11. Febr., erfolgten Tod schildert sein Ordensbruder Osbert, der ihm nach abgelegter Beichte die letzte Kommunion reichte, als einen in kindlichem Glauben erfolgten und sehr erbaulichen. Eine sagenhafte Notiz über sein Ende in einem Wiener Codex aus dem 15. Jahrh. (Nr. 273 der k. k. Bibliothek) läßt ihn die unkonsekrierte Hostie, welche man ihm anfangs betrügerischer Weise hatte reichen wollen, sofort durch den Geist als solche erkennen und zurückweisen mit dem Rufe: „Cur me fallere, fratres, voluistis? Iste non est Dominus meus Jesus Christus.“ Als Epitaphium widmete man ihm die Verse: „Conditus hic tumulo doctor celeberrimus Hugo, Quem brevis eximium continet urna virum, Dogmate praecipuus nullique secundus amore, Claruit ingenio, moribus, ore, stylo“

Die ziemlich zahlreichen Schriften Hugos, mit deren Abfassung er teilweise schon in seiner Jugendzeit zu Hamersleben begonnen haben soll, lassen sich nicht mit hinreichender Sicherheit streng chronologisch ordnen. Doch steht wohl so viel fest, daß die mehr einseitig mystisch gerichteten, wie die drei zusammengehörigen Traktate: De arca morali; De arca mystica und De vanitate mundi (MSL t. 176, p. 618—742), die Homilien zum Kohelet ꝛc. im allgemeinen einer früheren Periode zuzuweisen sind, während die zugleich den scholastischen und encyklopädischen Faktor seiner Studien zu reicherer Entfaltung bringenden systematischen Hauptwerke, wie die Eruditio didascalica (M 176, p. 741—840) und besonders das Werk De sacramentis fidei (s. Bd 173—619), desgleichen der tiefsinnig gelehrte Kommentar über die Hierarchia coelestis des Areopagiten (t. 175, p. 923—1154) in die spätere und reifere Zeit seiner Entwickelung gehören. Das Element mystischer Spekulation erscheint diesen späteren Werken von scholastisch-systematischer Anlage, ähnlich wie dies auch bei seinem Schüler Richard, bei Albert dem Großen u. a. mystisch-scholastischen Theologen der Folgezeit der Fall ist, mehr äußerlich eingelegt und gleichsam an bestimmter Stelle eingeschaltet, als derartig einverleibt, daß es die ganze Darstellung durchdränge und prinzipiell beherrschte. Ohne Zweifel hat er aber gerade dieser Eigentümlichkeit seinen großen und nachhaltigen Einfluß auf die Entwickelung beider, der scholastischen wie der mystischen Litteratur späterer Zeit, zu danken gehabt. — Exegetische Schriften Hugos, teils in jüngeren, teils in reiferen Jahren verfaßt, gehen den mystisch-asketischen und den systematischen in beträchtlicher Zahl zur Seite. Beherrscht von der Methode des dreifachen Schriftsinnes, gewähren sie fast nur ein praktisch-erbauliches Interesse und erscheinen überhaupt als die am wenigsten originellen seiner Geistesschöpfungen. So das isagogische Schriftchen: Praenotatiunculae de scripturis et scriptoribus sacris (MSL t. 175, p. 9—28); so der Pentateuchkommentar Annotationes elucidatoriae in Pentat. (ebd. p. 29—86; — mit ausführlicher, hauptsächlich auf Beda d. Ehrw. gestützter Auslegung der schöpfungs- und paradiesesgeschichtlichen Abschnitte der Genesis — vgl. darüber Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Bd I, 1877, S. 401—404); so ähnliche Annotationes elucidatoriae zu den BB der Richter u. der Könige (ebd. p. 87—114); ferner eine Auslegung der vier ersten Kapitel des Koheleth in 19 Homilien (ebd., p. 113—256), ein allegorisch-mystischer Kommentar zu den Klageliedern (ib., p. 255—322), sowie ein mehr litteral gehaltener zu Joel und Obadja (p. 322—406) ꝛc. Mehreres andere ist verdächtig, wie z. B. die Quaestiones et decisiones in Epistolas D. Pauli (t. 175, p. 431—634; — verteidigt zwar von der Hist. litt. de la France, aber unter Widerspruch Hauréaus [Oeuvres etc., p. 27—32], der sie, unter Zustimmung auch Denifles, irgend einem Schüler Hugos zuweist, ohne indeß dies Verwerfungsurteil bis jetzt zu allseitiger Anerkennung gebracht zu haben; denn Kilgenstein [S. 26—29] tritt wieder für die Echtheit dieser Queastt. ein. Auch die Summa sententiarum, eins der dogmatischen Hauptwerke H.s, hat neuerdings Denifle (besonders gestützt auf ein gegen Hugos Verfasserschaft lautendes Zeugnis des Robert v. Melun, sowie auf einen Teil der Hdss.) unserem Autor abzusprechen versucht, jedoch unter erfolgreichem Widerspruch Gietls u. Kilgensteins (s. o.), welche nur den Schluß (Tract. VII, de sacramento coniugii, p. 153—172 M) als unechten Zusatz preisgeben, im übrigen aber das Werk als echt-Hugonisch festhalten und den Umstand, daß die drei ersten Bücher sich (unter dem Titel „Tractatus theologicus“) auch bei den Werken Hildeberts finden, mit Liebner, Hauréau ꝛc. aus einer bei diesem letzteren Schriftsteller stattgehabten Fälschung erklären. — Gemischten Charakters, d. h. so beschaffen, daß aus pseudo-Hugonischer Umgebung manches Echte sich herausheben läßt, mögen immerhin noch manche der unter H.s Namen überlieferten Werke sein. Die Verfasser der Hist. litt. de la France sowie Hauréau haben sich der Arbeit des Ausgrabens solcher Perlen eifrig angenommen und hier u. da wertvolle Stücke, die als unecht galten für H. rekla-

miert. So sind von Hauréau (p. 216f.) die unter den Miscellaneorum libri (einer umfänglichen, vieles Wertlose umschließenden Compilation im Schlußband der Werke, MSL 177, p. 469—900) befindlichen Annotationes elucidatoriae in quosdam Psalmos gewiß mit Recht unserem Autor vindiziert worden; die richtige Stelle dieses Schriftstücks hätte also in t. 175, hinter dem Komment. z. Richt. u. Kön. sein müssen. Auch nimmt derselbe Kritiker (p. 33—54) wohl mit Recht an, daß in den von Migne unter die „Exegetica dubia“ gestellten Allegoriae in Vetus et Novum Testamentum (t. 175, p. 633—924) sich mehreres Echte befindet, nämlich nicht bloß das Opusculum de quinque septenis und die Explanatio in Canticum Mariae Luc. 1 (vgl. t. 175, p. 405—432), sondern außerdem auch eine Expositio Orationis dominicae (unter den Allegoriae in S. Matth. stehend: l. c. p. 774—789), worin in Verbindung mit der Erläuterung des Inhalts der sieben Bitten eine Warnung vor den sieben Hauptlastern gegeben wird. Das Zeugnis verschiedener alter Hdss. und auch der älteren Druckausgaben, wo diese Vaterunser-Erklärung als besonderes opusculum steht, spricht gegen die Verurteilung als unecht; auch stimmt, was darin über die Reihenfolge und Bedeutung der vitia principalia gelehrt wird, mit der Behandlung desselben Lehrstücks in De sacramentis fidei II, 13 im wesentlichen überein, während dagegen die weitere Parallele zu diesem Lehrstück, welche der auch nach Hauréaus Annahme nicht Hugonische Libellus de fructibus carnis et spiritus (M. t. 176, p. 997 sq.) bietet, bemerkenswerte Abweichungen von beiden zeigt (vgl. Zöckler, Die sieben Hauptsünden [in „Bibl. u. Kirchenhistorische Studien“, München 1893], S. 62f., wo das über die Expos. Orat. dom. Geurteilte gemäß der vorl. Bemerkung zu berichtigen ist). — Zu den sicher unechten Werken gehört die Mehrzahl der vom neuesten Herausgeber in den Anhang (M. t. 176, p. 1019 sq. und t. 177) gestellten Traktate dogmatischen, asketischen u. vermischten Inhalts — wovon mehrere ausdrücklich mit den Namen anderer Verfasser versehen sind (so De claustro animae ll. IV und De bestiis et aliis rebus ll. IV von Hugo de Folieto; De caeremoniis, sacramentis et officiis ecclesiasticis vom Priester Robert Paululus zu Amiens), andere durch ihre Schreibweise ebensosehr wie durch ihren Lehrgehalt ihre anderweite Entstehung verraten (z. B. die am Schluß des 3. Bds stehenden 100 Sermones, die Schriften De medicina animae, De anima ll. IV, Apologia de verbo incarnato — diese letztere von Oudin dem Johannes Cornubiensis zugeschrieben, dagegen von Hauréau p. 192 sq. demselben abgesprochen und irgendwelchem unbekannten Autor der Zeit nach Hugo zugewiesen). — Zu den bestrittenen Schriften gehört auch die in ziemlich vielen Hdss. dem H. beigelegte Weltchronik, betitelt Liber de tribus maximis circumstanciis gestorum, id est personis, locis, temporibus, und bestehend in chronologischen Tafeln, welche zuerst einen summarischen Abriß der Weltgeschichte von Adam bis Christus bieten, dann — in zwei Parallelkolumnen, überschrieben ,,Pontifices'' und ,,Imperatores'' — den Synchronismus der christlichen Geschichte bis gegen das Jahr 1035 vorführen (nebst einer von anderer Hand herrührenden Fortsetzung, welche bis gegen 1200 reicht). Da schon Alberich de Trois-Fontaines aus dieser Chronik Citate, und zwar unter Hugos v. St. V. Namen bietet, läßt ihre Echtheit sich verteidigen; wie dies denn auch von Hauréau (l. c. p. 187 ss., sowie im Journ. des Savants 1886, Avril) geschehen ist. Dagegen spricht die Hist. litt. de la Fr. dieses Tabellenwerk (welches auch in den neueren Ausgg. der opp. Hugonis fehlt) dem Victoriner ab; ähnlich, wie es scheint, Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen 2c.[6] II, 466 („das magere, Hugo v. St. V. zugeschriebene Gerippe der Weltgeschichte“ 2c.) sowie auch Waitz, welcher letztere in MGS t. XXIV eine krit. Textausgabe des Werkchens samt seiner Fortsetzungen bis 1200 bietet (p. 88—101, vor dem ähnlich gearteten Catalogus Imperatorum et Pontificum Romanorum Cencianus).

Der mystische Ideengang Hugos erscheint durchweg beherrscht und getragen vom Gedanken eines dreigliederigen Stufenfortschritts des mystischen Erkennens, eines Emporsteigens der Seele auf dreien Stufen zu immer vollerer Erkenntnis und Erfahrung der göttlichen Dinge. Schon in der Einleitung zu jenem Koheleth-Kommentare unterscheidet er drei Stufen des Sehens der vernünftigen Seele: cogitatio (Konzeption mittels sinnlicher Vorstellung), meditatio (Nachforschen nach dem verborgenen Sinne des Konzipierten), contemplatio (die erreichte und freie Einsicht in das Innere der Dinge). Das kogitative Sehen vergleicht er wegen der es begleitenden Unruhe einem noch schwierig und trübe, mit qualmender Flamme und Rauch brennenden Feuer, das meditative (spekulative) wegen der durch es erzeugten zunehmenden Bewunderung einer schon reiner brennenden Flamme, das kontemplative um der Süßigkeit seines Genießens willen einem Feuer ohne Flamme und

Rauch. — Später, in jenen dem Könige Ludwig VII. gewidmeten Annotationes elucidatoriae in Dionysium Areopagitam de coelesti hierarchia (l. III, 5, 2), schildert er die drei mystischen Erkenntnisstufen unter einem anderen Bilde. Der Mensch, lehrt er, hat ein dreifaches Auge: das des Fleisches, das der Vernunft (mens oder ratio) und das der Kontemplation. Von ihnen ist das erste, zur Wahrnehmung der äußeren Dinge dienende, durch den Sündenfall am wenigsten affiziert, das zweite, wodurch wir unser Inneres schauen, schwach und getrübt, das dritte, Gott und die göttlichen Dinge betreffende, ganz blind. Den drei Wahrnehmungsorganen entsprechen die drei Prinzipien: Materie, Seele und Gott. Nur wer den Geist Gottes in sich aufnimmt, bekommt das Auge der Betrachtung aufgethan und schaut dann Gott auf unbeschreibliche Weise, als in ihn Versetzter, seiner seligen Gegenwart geheimnisvoll teilhaftig Gemachter. — Noch in verschiedenen anderen seiner mystischen Schriften, wie in jener Trilogie De arca morali, mystica etc., in dem Soliloquium de arrha animae, u. s. f., aber auch in den dogmatischen Hauptwerken kehrt das areopagitische Schema von den drei Stufen des Aufsteigens zu Gott, verschiedentlich abgewandelt und bezogen, wieder. So werden zuweilen der cogitatio und meditatio als Vorstufen des Schauens noch andere, auf den Gebrauch der kirchlichen Mittel bezügliche Vorstufen zur Erhebung in das Göttliche angefügt oder vielmehr subsumiert; so der cogitatio die lectio, der meditatio das Beten und die fromme Übung (oratio, operatio). In jenen Archen-Traktaten wird der Vergleich der Arche Noah bald mit der Kirche im ganzen, bald mit der Seele, wie sie auf den Wogen der Welt zu Gott hinschifft, bald mit derselben, wie sie selig in Gott ruht, durchgeführt, u. s. f. Überall wird dem Theoretischen das Praktische, dem mystisch Subjektiven das kirchlich Objektive hinzugesellt. Das pantheisierende Element der älteren mystischen Tradition erscheint überall möglichst ausgeschieden; es ist durchweg ein ins kirchlich Orthodoxe umgebogener Areopagitismus, den Hugo da lehrt, wo er sich vorzugsweise an die Spekulationen des Pseudodionys anschließt. Auch in derartigen Schilderungen des kontemplativen Einswerdens mit Gott oder des Schmeckens der Gottheit, wo vom völligen Vernichtetwerden des menschlichen Selbst, vom Aufgehen des Ichs in Gott ꝛc. die Rede ist, darf keineswegs eine pantheistisch gemeinte Vorstellung erblickt werden.

In den breitesten Rahmen religiös-wissenschaftlicher Weltansicht eingefügt erscheint Hugos mystische Theorie in dem encyklopädischen Werke, worin er, den Spuren Isidors v. Sevilla, Hrabans (De universo) und Honorius' v. Autun (Imago mundi) nachgehend, eine zusammenfassende Übersicht über das Ganze der weltlichen und geistlichen Wissenschaften zu bieten versucht. Die erste Hälfte dieses Werkes, der Eruditio didascalica oder des Didascalicon de studio legendi (M. t. 176, p. 741—840), gewährt in drei Büchern einen Überblick über die weltlichen oder empirischen Wissenschaften, während die zweite Hälfte in drei weiteren Büchern eine Art von Einleitung in die heil. Schrift und in die Kirchengeschichte giebt. Das in mehreren Ausgaben diesen sechs Büchern beigegebene siebente Buch, mit der besonderen Überschrift De tribus diebus (genauer: De opere trium dierum oder: De creatione primi hominis) bildet vielmehr einen selbstständigen mystischen Traktat, der das Aufsteigen der menschlichen Erkenntnis von der Betrachtung der Kreaturen zur göttlichen Trinität lehrt. — Ausgehend von der Weisheit als dem Urgrunde aller Wissenschaft, teilt der erste oder profan-encyklopädische Teil das Gesamtbereich des Wissens in die Gebiete der Intelligenz oder des höheren, der Scienz oder des niederen, und der Logik oder des formalen Wissens. Die letztgenannte Wissenschaft, der die Anleitung zu richtigem Denken und Sprechen obliege, müsse, obschon erst als letzte von allen erfunden, doch zuerst und als Grundlage für alle übrigen gelehrt werden; sie befaßt in sich das Trivium: Grammatik, Rhetorik, Dialektik. Das Gebiet der Intelligenz oder des höheren Wissens schließt einen theoretischen und einen praktisch-ethischen Hauptteil in sich, wovon der letztere in die Ethik, Ökonomik und Politik, der erstere aber in die Theologie, die Mathematik und die Physik zerfällt; der Mathematik speziell wird das Quadrivium: Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie als Wissensbereich zugewiesen. Das Gebiet der Scienz endlich, oder das niedere wissenschaftliche Bereich, auch Mechanik genannt, befaßt die Lehre von den Künsten oder Gewerben in sich, und zwar speziell von sieben Künsten: Weberei, Schmiedekunst, Schiffahrtskunde, Ackerbau, Jagd, Medizin und Schauspielkunst. Hugo dringt sehr eifrig darauf, daß man sich die Elemente dieser empirischen Wissenschaften zu eigen mache; es gelte, gleich den Pythagoräern sieben Jahre auf das Hören und Lernen zu verwenden, bevor man zur Dialektik übergehe; es helfe nichts, daß man einen berühmten Mann zum Lehrer gehabt habe, nur durchs Alphabet gelange man zur Gelehrsamkeit. Die Demut sei Anfang und Grund alles Wissens; nichts Wissens-

wertes dürfe man gering achten, von jedem müsse man gern lernen, keinen dürfe man, auch wenn man viel wisse, verachten rc. — Die in den drei letzten Büchern gebotene theologisch-encyklopädische Übersicht schließt in ihren allgemeiner gehaltenen methodologischen Ratschlägen sich hauptsächlich an Cassiodor und Isidor an, in den die biblische Einleitungswissenschaft betreffenden Abschnitten folgt sie besonders dem Hieronymus. Gestützt auf die Autorität dieses Kirchenvaters scheidet Hugo scharf zwischen apokryphischen und kanonischen Büchern, macht auch sonst manche unbefangene geschichtliche Bemerkung und erklärt, trotz seines Festhaltens am dreifachen Schriftsinn, den historischen Sinn für den überall notwendigerweise zu Grunde zu legenden: „si litera tollitur, scriptura quid est?“ ruft er aus. Beachtenswert sind seine praktisch-ethischen Bemerkungen über Wert und Zweck des Schriftstudiums. Er unterscheidet drei Klassen von Schriftforschern: die Thoren, welche durch das Bibelstudium zu Reichtum und Ehrenstellen gelangen wollten; die Unvorsichtigen, welche nicht vom heilbringenden, sondern nur vom wunderbaren Inhalte der heil. Schrift angezogen würden; endlich jene allein lobenswerten Schriftleser, die sich zur Verantwortung ihres Glaubens, zur Widerlegung der Wahrheitsfeinde, zur Belehrung der Unwissenden und zur immer vollständigeren Ergründung der Geheimnisse Gottes in das Wort des Lebens vertieften. Übrigens scheint Hugo hier die Kirchenväter nebst den Dekretalien und Kanones ohne weiteres mit zu den kanonischen Büchern zu rechnen und ihnen das gleiche Ansehen wie diesen zuzuerkennen. Jedenfalls bezieht er das über Wesen und Wert des rechten Schriftstudiums Bemerkte zum großen Teile mit auf diese nachbiblischen Urkunden, deren Verhältnis zu den kanonischen er doch anderwärts (z. B. De sacram. I, 1, 17) ganz richtig als ein solches der Unterordnung darstellt.

Die religiöse Grundansicht, sowie die dogmatischen Haupteigentümlichkeiten der Theologie Hugos lernt man am besten aus seinen beiden theologischen Systemen kennen, wovon die Summa sententiarum (Ed. Rotomag, t. III, p. 417—480; M. t. 176, p. 42—174) einen kürzeren Abriß, das zweiteilige Werk De sacramentis christianae fidei (Rotom. III, 481—695; M. ib., p. 174—618) eine ausführlichere Darstellung bietet. Eine Art Einleitung zum erstgenannten Werk bildet der in den Ausgaben der Werke Hugos ihm vorangestellte, jedoch selbstständige Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae (M. p. 18—42). Unter den Kirchenvätern sind es Augustin und Gregor d. Gr., unter den seiner Zeit schon näher stehenden mystisch-scholastischen Denkern sind es Erigena und Abälard, auf welche Hugos Darstellung in diesen Werken vorzugsweise gestützt erscheint. Auf Abälard freilich, dessen skeptisch-dialektische Richtung seiner kirchlich-dogmatischen von Grund aus widerstrebt, bezieht er sich mehr nur indirekt oder in gegensätzlicher Weise, verdankt ihm indessen ohne Zweifel manche wichtige Anregung. Ja die Vermutung Erdmanns (Gesch. der Philos. I, S. 279, 3. A.), daß Abälards Sic et non ihm den Impuls zur Abfassung seiner Summa sententiarum gewährt habe, erscheint nicht ganz ohne Grund; auch erinnert die im ersten Traktat dieses Werkes von ihm gegebene Darstellung der Trinitätslehre und der Lehre von der Menschwerdung teilweise an Abälard. Strenger traditional-kirchlich gehalten erscheint, was er in den folgenden Traktaten über Erschaffung und Sündenfall der Engel (tr. II), über das Sechstagewerk, die Schöpfung und den Fall des Menschen (tr. III — vgl. den oben citierten Abschnitt meiner „Geschichte der Beziehungen rc.“), über die Sakramente des Alten Bundes, insbesondere das Gesetz als Grund und Quell aller Sittenlehre (tr. IV), sowie über die Hauptsakramente des Neuen Bundes, nämlich: Taufe (tr. V), Konfirmation, Abendmahl, Oelung (tr. VI), ausführt. Wegen der Unechtheit des siebenten, von der Ehe handelnden Traktats s. schon oben S. 439, 51.

Das dogmatische Hauptwerk Hugos, überhaupt die reifste Frucht seines Schaffens, bilden die nahe dem Ziele seiner Laufbahn, also gegen 1140 etwa, von ihm verfaßten zwei Bücher De sacramentis fidei d. i. „Von den Geheimnissen des Glaubens“ (denn sacram. bezeichnet hier die theologischen Mysterien oder Glaubensobjekte überhaupt — etwa wie neuerdings bei dem katholischen Theologen M. J. Scheeben [Die Mysterien des Christent., 1865; 2. A. 1880] oder wie bei L. Schöbelein [Die Geheimnisse des Gl., 1872]. In ihnen „durchdringt sich das objektive und subjektive Moment seines Glaubens, die verständige Reflexion und die mystische Tiefe mehr als in irgend einer seiner früheren Schriften, und zeigt sich nicht nur Bekanntschaft mit der Art, wie andere dogmatisieren, sondern eigene dogmatische Schärfe“ (Erdmann). Sein Verhältnis zu dem mehr skeptisch gearteten Standpunkt Abälards legt er in mehreren Ausführungen an der Spitze des Werkes mit prinzipieller Bestimmtheit und Klarheit dar (vgl. Seeberg, a. a. O. S. 45). Einig ist er mit jenem darin, daß er die Aufgabe der Theologie in das Verständnis des Glaubens

setzt; aber anstatt des Zweifels erklärt er vielmehr das mystische Erfahren- und Erlebthaben für die notwendige Vorbedingung des Glaubens. Und nicht bloß Vernunftgemäßes, sondern auch Übervernünftiges gehöre zu den Gegenständen des Glaubens; ja gerade seine Hauptobjekte seien übervernünftiger Art (non secundum, sed supra rationem), während alles einfach nur Vernünftige oder aus der Vernunft Herkommende (ex ratione) gleich dem Widervernünftigen (contra rationem) von den Gegenständen des Glaubens ausgeschlossen bleibe. Der Glaube bestehe aus zwei Stücken: 1. der cognitio, oder dem quod fide creditur, der materia fidei, und 2. dem affectus oder dem eigentlichen credere. Der eigentliche Wert des Glaubens liege in diesem letzteren oder subjektiven Element, in der Richtung des Herzens, der Ergreifung Gottes durch den Willen; je höher der Affekt, desto echter und wertvoller der Glaube, dessen eigentliches Verdienst ja darin bestehe, nicht zu sehen und doch für wahr zu halten („Si vides, non est fides“ etc.). — Die teils vernunftgemäßen, größtenteils aber übervernünftigen Glaubensobjekte oder Werke Gottes (göttliche Offenbarungsthatsachen) zerlegt Hugo nun in zwei Reihen: Werke der Schöpfung (opera conditionis), durch welche Nichtseiendes wird, und Werke der Wiederherstellung (opp. restaurationis s. reparationis), durch welche Verdorbenes wieder gut wird. Die opera conditionis behandelt er ausführlich im ersten Buche des Werkes, überhaupt der eingehendsten Darlegung der Lehre von Gott, der Schöpfung, dem Sündenfall und den Anfängen der heilsgeschichtlichen Entwickelung, die wir von ihm besitzen. Ausgehend vom Dasein und der Beschaffenheit der Welt, betrachtet er den göttlichen Urheber derselben — der ebenso das Ziel des Menschen sei, wie der Mensch das Ziel der göttlichen Weltschöpfung — nach seinen drei Grundeigenschaften, der Macht, Weisheit, Liebe, sowie nach seinem dreieinigen Wesen. Das letztere entwickelt er im Anschlusse teils an Anselm, teils an Abälard so, daß er die drei Personen abbildlich in den Kreaturen, insbesondere in Geist, Weisheit und Liebe des Menschen nachzuweisen sucht; dies jedoch nicht ohne auf die Wandelbarkeit der Affektionen der Weisheit und Liebe auf menschlicher Seite, im Gegensatze zu ihrem absoluten Charakter im göttlichen Urbilde hinzuweisen (s. das Nähere bei Kilgenstein, S. 114—160, wo das mit Abälards Trinitätsbegriff sich Berührende, zugleich aber auch die Abweichungen von demselben genauer dargelegt sind). Bei den dann folgenden Untersuchungen über das menschliche Wissen um Gott entwickelt er die bereits oben angegebene Unterscheidung des Vernünftigen, Vernunftgemäßen, Über- und Widervernünftigen. Vom Willen Gottes handelnd unterscheidet er auf feine Weise (und zwar im Gegensatze zu Abälards Lehre von einem durchgängigen Sichdecken der Wirklichkeit und der Möglichkeit des göttlichen Handelns) zwischen göttlichem Willen schlechthin oder der voluntas beneplaciti Dei und zwischen dem Zeichen des göttlichen Willens, der voluntas signi beneplaciti; nur im ersteren Sinne decke sich göttliches Wollen und Können, nicht im letzteren — worauf die Möglichkeit des Bösen beruhe. Es folgt die Lehre von Schöpfung und Fall der Engel, bei Hugo noch ziemlich nüchtern behandelt und frei von der lästigen Überfülle müßiger Fragen, welche die spätere Scholastik in diesem Kapitel anzubringen liebt. In der Lehre vom Menschen und der menschlichen Sünde giebt er sich als gemäßigten Augustinianer zu erkennen. Zur Ausgleichung der menschlichen Willensfreiheit mit der göttlichen Allmacht unterscheidet er ein Wollen an sich, welches frei sei, und eine bestimmte Willensrichtung, welche durch Gottes Weltordnung gebunden sei; Gott sei somit nicht Urheber des Falles (auctor ruendi), sondern nur Herr der menschlichen Handlungen (ordinator incedendi). Die Erbsünde bestimmt Hugo, ähnlich wie später Melanchthon, als bestehend in der Unwissenheit und der Concupiscenz. Auch für die weiterhin, bei Verfolgung des Ganges der Heilsoffenbarung bis zum Schlusse des Alten Bundes behandelte Lehre von der göttlichen Gnade und vom Gesetz bietet Hugo mehrfach wichtige, von der späteren scholastischen Tradition weiter fortgebildete Motive dar. So seine Einteilung der göttlichen Gnade in eine gratia creatrix — die Gnade des paradiesischen Urstandes, zu welcher aber behufs Erzielung wirklichen Gutesthuns des noch nicht gefallenen Menschen auch noch eine gratia apposita (gr. superaddita der späteren Scholastik) hinzukommen mußte — und eine gratia salvatrix, welche letztere wieder teils als operans, teils als cooperans wirkt. So ferner seine Lehre vom natürlichen (vormosaischen) und vom geschriebenen Gesetze des ATs, samt den diesen beiden heilsökonomischen Stufen oder Epochen entsprechenden Gnadenmitteln oder Sakramenten. — Die mit diesen letzterwähnten Materien bereits eingeleitete Lehre von den opera restaurationis bringt das zweite Buch zur vollen Entfaltung und zum Abschluß (vgl. für das Folgende O. Baltzer, a. a. O.). Es hebt an mit der Menschwerdung Gottes als dem Mittelpunkte der ganzen Heilsgeschichte und der Grundlage aller

Heilsmittel oder Sakramente des neuen Bundes. Ähnlich wie Anselmus in „Cur Deus homo", sowie abweichend von dem ein notwendiges Kommen Christi ins Fleisch auch ohne menschliche Sünde behauptenden Rupert von Deutz, lehrt er keine absolute Notwendigkeit, wohl aber die alleinige Angemessenheit und Gottwürdigkeit der Menschwerdung des Sohnes. Sollte der ursprüngliche Schöpfungszweck, die Erhebung des Menschen zur vollen Gnadengemeinschaft Gottes trotz des dazwischengetretenen Widerspruchs der Sünde dennoch verwirklicht werden, so mußte der Sohn auf Erden erscheinen und die Menschheit von den Banden der Sünde lösen. Das Werk dieser Inkarnation ist ein gemeinsames der ganzen Trinität, obschon der Sohn allein Fleisch angenommen hat. Zugleich mit dem Fleische nahm derselbe auch alle Folgen, welchen das menschliche Fleisch kraft der Sünde unterworfen war, auf sich, die Sünde allein ausgenommen. Es war dies, wenn nicht der einzig mögliche, doch der angemessenste Weg der Erlösung; denn in Christi Vorgang hält er der Menschheit ihre einstige Verklärung sowie das höchste Beispiel der Demut und Liebe vor (wegen der Berührungen des in diesem Teil des Werks Entwickelten mit Anselmus Cur Deus homo vgl. Seeberg, S. 57). Die folgenden Betrachtungen über die Einheit der Kirche als des mystischen Leibes Christi (dessen linke Seite die Laien bilden, während die rechte Seite vom Klerus, dem Organ der Gemeindeleitung, repräsentiert werde), über die Ordnungen der kirchlichen Hierarchie, über die heiligen Gewänder und die Einweihung der Kirchen (l. II, pars 3—5), bahnen den Weg zur Lehre von den kirchlichen Sakramenten im engeren Sinne des Wortes. Ihrer zählt Hugo hier einige mehr als die vier der Summa sententiarum (s. o.) auf, doch ohne schon so bestimmt und klar wie später der Lombarde, ihre Siebenzahl zu lehren. Er huldigt nämlich einem ziemlich weitschichtigen Sakramentsbegriffe, der zwar schon etwas minder lax gefaßt erscheint als der in jener Summa aufgestellte (sacr. est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae), aber doch zur bekannten Präzision und Bestimmtheit des vom Lombarden ausgebildeten und von den späteren Scholastikern adoptierten sich noch nicht erhebt. Sakramente sind nach ihm elementa corporalia s. materialia mit dreierlei Eigenschaften, nämlich 1. divinam gratiam ex similitudine repraesentantia, 2. ex institutione significantia, 3. ex sanctificatione s. consecratione continentia et conferentia. Zu den so gearteten kirchlichen Zeichen oder Heilsmitteln rechnet er sowohl die eigentlichen Sakramente, unter welchen ihm Taufe und Abendmahl als die bedeutendsten gelten, als auch gewisse zum Heile nicht notwendige, aber die Heiligung fördernde Akte oder Ceremonien von geringerer Bedeutung. Nachdem er daher Taufe nebst Konfirmation sowie Abendmahl als Sakramente ersten Ranges behandelt hat (p. 6—8), läßt er die Besprechung einer Reihe von untergeordneten Ceremonien, wie Weihwasserbesprengung, Palmen- und Kerzenweihe, Kreuzschlagen, Anblasen beim Exorzismus, Ausbreitung der Hände, Kniebeugung 2c., folgen; auch die Ordination samt der Konsekration von Gefäßen u. dgl. rechnet er zu diesen minora sacramenta, die er als sacr. administrationis et praeparationis von den allein heilsnotwendigen sacr. salutis unterscheidet (p. IX). Erst nach dieser Abschweifung über die kleineren Sakramente, sowie nach einem nur lose mit dieser Materie zusammenhängenden Exkurs über das Laster der Simonie (p. X) kehrt Hugo zur Reihe der wichtigeren und wenn nicht absolut, doch relativ heilsnotwendigen Sakramente zurück, als welche er dann noch die Ehe (p. 11), die Beichte nebst Absolution (p. 14) und die letzte Ölung (p. 15) behandelt. Eine Art von Siebenzahl der Sakramente nimmt er also in der That hier an, doch tritt eine bemerkenswerte Laxheit seiner Sakramentslehre, verglichen mit der schärfer fixierten des P. Lombardus, noch darin hervor, daß er im Anschlusse an das Sakrament der Ehe zunächst noch (in p. 12—13) über Gelübde sowie über Tugenden und Laster im allgemeinen handelt. (Über die in diesem Punkte hervortretende Berührung Hugos mit den Sentenzen des Roland Bandinelli — welche überhaupt eine ähnliche Mittelstellung zwischen Abälard und dem Lombarden wie die Lehrweise Hugos repräsentieren — s. Seeberg S. 63). Übrigens geben diese in die Sakramentslehre eingeschobenen Kapitel De votis und De virtutibus et vitiis (col. 519—550 M.) einen ziemlich lauteren, evangelisch erleuchteten sittlichen Standpunkt des Verfassers zu erkennen. Von den üblichen Vertauschungen der Gelübde durch die kirchlichen Dispensationen redend, erklärt er mit heiligem Ernste: Ein Gelübde sei unvertauschbar, nämlich das, Gott seine Seele zu geben; wer für seine Seele Geld geben wolle, verliere sein Geld und seine Seele dazu! Auch von der Hoheit der christlichen Liebe weiß er Schönes, auf echt christlicher Erfahrung Ruhendes zu sagen. Die Selbstliebe müsse in der Gottesliebe eingeschlossen sein; eine völlig selbstlose oder absolut uneigennützige Liebe aber gebe es nicht, denn es lasse sich keine Liebe denken ohne Verlangen nach dem Geliebten (non amares, si non

desiderares). Diesen teilweise höchst wertvollen ethischen Abschnitten — deren Inhalt in mehreren kleineren praktisch-asketischen Traktaten Hugos, besonders seiner schönen Epistel De laude caritatis (M. t. 176, p. 169—176), zum Teil wiederkehrt — sowie jenen Abhandlungen über die drei letzten Hauptsakramente läßt er endlich in den drei letzten Teilen des II. Buches (pars 16—18) einen verhältnismäßig kurzen Abriß der Eschatologie folgen. Bemerkenswert ist darin u. a. die vorsichtige, fast biblisch nüchterne Art, wie bei Behandlung der letzten Dinge des Menschen das Thema von der Anrufung der Heiligen erörtert wird: es sei uns nichts Gewisses darüber geoffenbart, ob die Heiligen unsere an sie gerichteten Bitten vernehmen oder nicht; falls sie dieselben aber auch nicht hören sollten, höre sie doch gewiß Gott und gewähre sie, soweit sie mit seinem Willen im Einklang stehen (p. 16).

Wenn man, wie dies mit Recht geschieht, der Hugonischen Theologie eine grundlegende Bedeutung für den gesamten nachfolgenden Entwickelungsgang der Kirchenlehre des Abendlands zuschreibt, so dient das Werk De sacramentis als hauptsächlich wichtige Grundlage und Fundstätte der Beweise für diese Behauptung. Die dem „alter Augustinus" schon seit dem 13. Jahrhundert in reicher Fülle beigelegten auszeichnenden Prädikate (s. oben S. 437, 12 ff.), seine Charakteristik als organon et os Domini (Trithem., De scriptoribus eccl. s. Hugo), seine Bezeichnung als „der sachlich einflußreichste Theologe des 12. Jahrhdts." (Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. III³, 346) 2c., dies alles findet seine Rechtfertigung vornehmlich durch den Inhalt der hier näher betrachteten Hauptschrift, neben welcher die übrigen Arbeiten des Victoriners hinsichtlich ihres auf die Nachwelt geübten Einflusses stark zurücktreten. — Auf die angesichts dieses Sachverhalts sich nahe legende Frage: warum die spätere Scholastik trotzdem nicht etwa Hugos Mysterienwerk, sondern die von demselben ganz und gar abhängigen, an selbstständigem Ideengehalt ärmeren und namentlich im Punkte der Gotteslehre an seinen spekulativen Tiefsinn nicht hinanreichenden Sentenzen des Lombardus als Grundplan für ihr Lehrsystem verwertet habe, wird (mit Kilgenstein, S. 228) zu antworten sein: „Gerade die individuelle Selbstständigkeit, die subjektive Färbung der Hugonischen Theologie, so förderlich sie für die lebendige Erfassung einzelner Wahrheiten ist, konnte sich für einen leichten und ruhigen Überblick über die ganze Glaubenslehre, für ein theologisches Schul- und Lehrbuch naturgemäß weniger empfehlen als die einfache, objektive Zusammenstellung des Lombarden mit seinen klaren definitiven, seinen knappen und übersichtlichen Distinktionen." In Bezug auf die dialektische Durcharbeitung des überlieferten kirchlichen Lehrmaterials, die Zurechtmachung desselben für den Bedarf der theologischen Schule erwies Lombardus sich als der geschicktere und wirksamere Führer. Deshalb haben die späteren Kommentatoren des kirchlichen Glaubenssystems nicht sein Werk, sondern das minder originale des Sentenzenmeisters zur Grundlage für ihre Geistesarbeit erkoren. **Zöckler.**

Humbert, Kardinal, gest. 1061. — MSL 143 col. 929 ff.; Mansi XIX; C. Will, Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant, Leipz. u. Marburg 1861; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart, 1. Bd, München 1864, S. 258 ff.; J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel, 3. Bd, Regensburg 1869, S. 737—760; R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 2. Bd, Elberfeld 1869, S. 235 ff.; C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte, 4. Bd, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1879; E. Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III., 2. Bd, Leipzig 1881; J. Wattendorff, Papst Stephan IX. (Diss. Münster), Paderborn 1883; H. Halfmann, Kardinal Humbert, sein Leben und seine Werke mit besonderer Berücksichtigung seines Traktates: „libri tres adversus Simoniacos", Diss. Göttingen 1883; W. von Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 5. Aufl. 3. u. 4. Bd, Leipzig 1885. 1890; Knöpfler, Art. „Humbert", Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 2. Aufl. 6. Bd, Freiburg i. Br. 1889, S. 411—414; J. Schnitzer, Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre, München 1890, S. 229 ff.; G. Meyer von Knonau, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V 1. Bd 1056 bis 1069, Leipz. 1890; Fr. Thaner, MG Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti, Hannover 1891, p. 95—100; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII., Bonn 1892, S. 473 ff.; F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, 1. Bd, Freiburg i. Br. 1892, S. 123 f.; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894; L. v. Heinemann, Gesch. d. Normannen in Unteritalien u. Sicilien, Leipz. 1894, S. 144 ff.; W. Martens, Gregor VII., sein Leben u. sein Wirken, Leipzig 1894; A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands, 3. Bd, Leipz. 1896; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 1. Bd, Berlin 1896, S. 628.

Humbert, aus Burgund gebürtig, (Lanfranci liber adv. Berengarium cap. 2, BM XVIII p. 764; Bonizo, lib. ad amicum V, libelli I p. 588) war Mönch

des Klosters Moyen-moutier in Lothringen (Johannes de Bayono am Anfang des 14. Jahrhunderts: Calmet, Histoire de Lorraine, Nancy 1728, vgl. Halfmann, S. 1 n. 2) als Papst Leo IX. ihn 1049 nach Rom rief. Im folgenden Jahr wurde er zum Erzbischof von Sizilien ernannt (Mansi XIX p. 771), 1051 erhielt er das Bistum von Silva Candida (Annales Beneventani, SS III S. 179) und damit die Würde eines römischen Kardinalbischofs. Daß er zu den Vertrauten Leos IX. gehörte, bezeugt nicht nur das Wort Othlohs (Visiones XV, SS XI p. 384: Leonis comes iugis consiliariusque acceptissimus extitit) sondern vor allem seine vielfache Anwesenheit in der Umgebung des Papstes und die Verwendung zu wichtigen Kommissionen. Den Höhepunkt seiner Wirksamkeit unter Leo IX. bezeichnet sein Anteil an dem Ausbruch des Schismas zwischen der Kirche des Ostens und des Westens. — Erzbischof Leo von Achrida, der bulgarischen Metropolis, hatte 1053 in einem an den Bischof Johannes von Trani in Apulien gerichteten Rundschreiben (Will S. 56) eine Reihe von kultischen und rituellen Eigentümlichkeiten der abendländischen Kirche scharf angegriffen. Kardinal Humbert wurde gelegentlich eines Besuches in Trani mit diesem Brief bekannt, übersetzte ihn ins Lateinische (Will S. 61 ff.) und überreichte ihn dem Papst (Wibert, vita Leonis IX, lib. II cap. 9, J. M. Watterich, Pontificum romanorum vitae tom. I p. 161). Dieser ließ sofort eine scharfe, 41 Kapitel umfassende Gegenschrift (Will S. 65, Jaffé 4302) entwerfen, die schon dadurch, daß sie nicht nur an Leo von Achrida sondern zugleich an den Patriarchen von Konstantinopel Michael Caerularius addressiert war, zu erkennen gab, daß man römischerseits über den Hauptgegner nicht im Unklaren war. Doch ist wahrscheinlich (Hefele S. 773) dieses Schriftstück gar nicht abgesandt worden, denn plötzlich veränderte sich die Sachlage. Kaiser Konstantin IX. Monomachos, der die Bundesgenossenschaft des Papstes gegen die Normannen brauchte, richtete ebenso wie sein Patriarch an Leo IX. versöhnliche Briefe — sie sind nicht erhalten —, und dieser schickte zum Zweck einer völligen Verständigung im Januar 1054 eine Gesandtschaft an den Kaiserhof. Da der Erzbischof Petrus von Amalfi, der Kardinal und Kanzler Friedrich von Lothringen und Humbert, der die Führung gehabt zu haben scheint, als Legaten fungierten, war schon durch ihre Zusammensetzung angedeutet, welches Gewicht man ihr in Rom beimaß, aber zugleich, in welchem Geist der Leiter der abendländischen Kirche die Friedensverhandlungen geführt wissen wollte. Da nun auch der Patriarch nicht nur zu keinem Entgegenkommen geneigt war, sondern in ungebrochener Kampfeslust die Boten seines Rivalen ebenso herrisch behandelte, wie sie ihm schroff entgegentraten, so fehlten alle Voraussetzungen für eine Verständigung. In den Händen der Legaten, die erst am 24. Juni 1055 Konstantinopel (Brevis et succincta conmemoratio, der offizielle Bericht der Gesandten, Will S. 150) erreichten, befanden sich zwei Schreiben des Papstes, an den Kaiser (Will S. 85 ff., Jaffé 4333) und an den Patriarchen (Will S. 89 ff., Jaffé 4332). Sicher hat Humbert auch seinen Dialogus (Will S. 93 ff.) mitgebracht (Giesebrecht II, 677 f.); die Widerlegung der Schrift des Nicetas Pectoratus, Abt des Klosters Studion in Konstantinopel (Will S. 136 ff.) war dagegen nicht sein Werk sondern das des Kardinals Friedrich (Giesebrecht a. a. O.). Den Abschluß der aussichtslosen Verhandlungen bezeichnete die demonstrative Niederlegung einer schriftlich ausgefertigten Exkommunikation gegen den Patriarchen Michael und seine Anhänger (Will S. 153 f.) auf dem Hauptaltar der Sophienkirche am 16. Juli. Nach zwei Tagen verließen sie Konstantinopel (Commemoratio, Will S. 152).

Während dieser Reise nach Byzanz war am 19. April Leo IX. gestorben. Da Humbert nicht vor dem August desselben Jahres nach Rom zurückgekehrt sein kann, ist der Bericht des Benzo von Alba von seiner Beteiligung an einer mysteriösen Gesandtschaft an den deutschen Hof in Sachen der Neubesetzung des päpstlichen Stuhles (ad Heinricum IV, lib. VII cap. 2, SS XI p. 671; vgl. Steindorff S. 470) eine Fabel. Auch zu Victor II. (1055—1057) stand H. in einem Vertrauensverhältnis. Als die Wahl des von den Mönchen in Monte Cassino neu gewählten Abtes Petrus zu Gunsten jenes Kardinals Friedrich von Lothringen, der nach der Rückkehr von seiner Reise in dieses Kloster als Mönch eingetreten war, umgestoßen werden sollte, wurde diese Angelegenheit Humbert übertragen, der sie rasch und geschickt nach den Wünschen des Papstes erledigte (Mai 1057; Leo, Chronicon mon. Casinensis lib. II cap. 91—93, SS VII p. 690—692).

Stephan IX., eben dieser Kardinal Friedrich, hatte nach dem Ableben Victors II. (28. Juli 1057) an erster Stelle Humbert als dessen Nachfolger vorgeschlagen (Leo, chron. cap. 94, l. c. p. 692. 693), ehe er selbst gewählt wurde. Die energische Aggressive, zu der das reformierte Papsttum unter seiner Leitung fortschritt, ist von Humbert, der jetzt in der Würde des Bibliothecarius sanctae romanae et apostolicae sedis (Jaffé

Reg. p. 553) begegnet — Erzkanzler ist er nicht geworden (Wattendorf S. 56 ff.) — durch die bedeutende Schrift: Libri tres adversus Simoniacos (ed. Fr. Thaner, libelli de lite I, p. 100—253) litterarisch vertreten worden. Unter dem Eindruck der erschütternden Wirkungen der Simonie predigt er ihre rücksichtslose Bekämpfung (m. Publizistik S. 344 ff., 350 ff., 358 ff.). Da durch Simonie kein heiliger Geist vermittelt werden kann, scheut er die Konsequenz nicht, daß ein simonistischer Bischof keine Ordination zu erteilen, überhaupt kein Sakrament zu verwalten vermag, und daß die von einem solchen geweihten Kleriker mithin überhaupt keine Priester sind. Auch die Unbekanntschaft des durch einen Simonisten Ordinierten mit dem simonistischen Vergehen des Ordinators ist nicht im stande, den Geweihten vor diesen Folgen zu schützen (Publ. S. 378 ff. 403 f. 410 f.). Seine Erörterungen der Investitur sind für die Behandlung dieses Problems durch die spätere gregorianische Partei grundlegend geworden. Da die Investitur ein rein geistlicher Akt ist und da die Fürsten als Laien mit geistlichen Dingen nichts zu schaffen haben, so ist für ihn die Investitur durch Laien eine Ungeheuerlichkeit. Laieninvestitur ist nichts anderes als Simonie, ist eine Verletzung der altkirchlichen Wahlordnung und führt zu einer vollständigen Verschiebung des normalen Verhältnisses von Staat und Kirche (Publ. S. 463—468, vgl. S. 573 ff.).

Als nach dem plötzlichen Tode Stephans IX. (29. März 1058) dem römischen Adelspapst Benedikt X. in Siena Bischof Gerhard von Florenz gegenübergestellt wurde, hat Humbert an dieser Wahl teilgenommen (Meyer von Knonau S. 101 n. 95). Auch unter Nikolaus II. hat der starke Einfluß Humberts fortgedauert; Petrus Damiani (epist. I, 7) nannte ihn und den Kardinalbischof Bonifatius von Albano: acutissimi et perspicaces oculi des Papstes. Wahrscheinlich ist er es gewesen, der die Bevorzugung der Kardinalbischöfe in dem Papstwahlgesetz der Lateransynode von 1059 durchgesetzt hat (Martens, 1. Bd S. 26 ff.), so daß nicht Hildebrand als der geistige Urheber des Dekrets zu gelten hat. Als die bereits auf den Synoden zu Rom und Vercelli unter Leo IX. 1050 verurteilte Abendmahlslehre des Berengar von Tours (vgl. d. A. Bd II S. 608 f.) hier aufs neue zur Verhandlung gelangte, wurde dem Beklagten die Unterzeichnung eines Glaubensbekenntnisses (Mansi XIX p. 900) auferlegt, das von Humbert, der schon jenen ersten Verhandlungen beigewohnt und gegen Berengar gewirkt hatte (Brief an Eusebius, B. von Angers a. 1051 ed. K. Francke NA VII, 1882, p. 614 ff.), entworfen war (vgl. Lanfranc, liber de corpore et sanguine Domini cap. 2).

Noch am 30. April 1061 hat Humbert eine Bulle ausgestellt (Jaffé 4460), am 5. Mai desselben Jahres ist er nach Johannes de Bayono (II, 55, Halfmann S. 21 n. 3) gestorben.

Humbert erscheint als eine energische und zielbewußte Persönlichkeit von großer Kraft, die vor Schroffheiten nicht zurückschreckte, aber doch auch eine freundliche Beurteilung durch Zeitgenossen gefunden hat (Fr. Thaner, libelli p. 97, 7 ff.). Über sein Verhältnis zu Hildebrand wird nichts berichtet, nähere Beziehungen haben offenbar zwischen diesen beiden Herrschernaturen trotz gleicher Grundanschauungen nicht bestanden. Man empfängt von ihm den Eindruck, daß er, an die Spitze der Kirche gestellt, großen Aufgaben gewachsen gewesen sein würde, und es kann als sicher gelten, daß erst nach seinem Ableben für ein „hildebrandinisches" Papsttum vor Gregor VII. Raum geschaffen wurde. Neben Petrus Damiani, dem Asketen, repräsentiert Humbert einen in mancher Hinsicht anderen Typus, beide aber waren Führer für ihre Zeit und haben der „Reform" der Kirche im 11. Jahrhundert unschätzbare Dienste geleistet. **Carl Mirbt.**

Hume, David s. Bd IV S. 548, 16—549, 32.

Humerale s. Kleider und Insignien.

Humiliaten. — Helyot, Ordres monast. etc. VI, 152 ff.; Vita s. Johannis de Meda, fundatoris Humiliator., in ASB t. VII Sept., p. 343—360; H. Tiraboschi, Memorie degli Humiliati, 3 voll. Modena 1766 (auch lat.: Vetera Humiliatorum monumenta, 3 t., Mediol. 1766—69); W. Preger, Beiträge z. Geschichte der Waldesier im MA., in AMA, Bd XIII, 1875, S. 210 ff.; Müller, Die Anfänge des Minoritenordens, Freibg. 1885, S. 162—167; auch ders. in: Die Waldenser und ihre einz. Gruppen, Gotha 1886, S. 57 ff.; Adf. Hausrath, Weltverbesserer im MA., III: Die Arnoldisten, Leipzig 1895, S. 17 ff.

Der Humiliatenorden (Orden der Demut; auch Orden der büßenden Barett-Träger [Barettini de Poenitentia]) führt seine Entstehung schon auf die Zeit Kaiser Heinrichs II. und Papst Benedikts VIII. zurück, doch sind die auf einen so frühen Ursprung lautenden

Nachrichten unzuverlässig. Auch die angeblich vom hl. Bernhard (1134, gelegentlich seines Besuches in Mailand) seinem Vorsteher Guido erteilten Ratschläge oder Instruktionen für die Leitung sowohl der männlichen wie der weiblichen Glieder des Vereins scheinen, wie der genannte „General" Guido selbst, mehr oder weniger der Sage anzugehören. Historisch gesichert erscheint das Wirken des herkömmlich als Stifter des Ordens geltenden Johannes Oldratus (de Oldrado), eines Mailänder Adeligen, geboren zu Meda bei Mailand, gest. ca. 1159. Er soll um die Mitte des 12. Jahrhunderts zu Rondenario (Rondinetum = Arundinetum) bei Como das erste Humiliatenkloster, und zwar unter Zugrundlegung der Benediktinerregel, gegründet haben. Doch fehlen bestimmtere Nachrichten über Art und Einrichtung desselben, und der Umstand, daß die späteren Humiliaten nach dem Prinzip der Doppelklöster (Männer und Frauen in einem Gebäude) zusammenlebten, macht die Nachricht, daß Johann von Meda die Regel Benedikts zu Grunde gelegt habe, verdächtig. Wahrscheinlich hat das etwa 20 Jahre nach seinem Tode ca. 1178, dicht bei Mailand „in agro Breidensi" gegründete Haus für zusammenlebende und -arbeitende Büßer und Büßerinnen (s. Tiraboschi II, 119; vgl. I, 56) als das erste eigentliche Humiliatenkloster zu gelten. Die schon vorher nach ähnlicher Sitte hier und da in Lombardien bestehenden Laiengenossenschaften entbehrten wohl noch des klösterlich geregelten Charakters. Der um diese Zeit schreibende Anonymus von Laon (Chronicon Laudunense, in MGS XXVI, 449) gedenkt solcher Pauperes Lombardici, aber er schildert sie nicht als Klosterleute, sondern als solche, „die in den Häusern mit ihrer Familie ein religiöses Leben führen, sich von Lügen, Schwören und Prozessen fern halten, einfach gekleidet gehen und für den katholischen Glauben eintreten" Er läßt sie den Papst Alexander III. um Genehmigung ihrer Lebensweise angehen und berichtet, dieser habe zwar ihr frommes Leben gebilligt, ihnen jedoch „das Halten von Konventikeln und das Predigen bestimmt untersagt" (... sed ne conventicula ab eis fierent, signanter interdixit et ne in publico predicare presumerent districte inhibuit). Diesem päpstlichen Spruche fügten sie sich jedoch nicht und verfielen so der Exkommunikation Alexanders (1179). Sie entwickelten sich nun in unkirchlicher Weise weiter, indem sie insbesondere, jenem Verbot des Konventikelhaltens zum Trotz, sich eigene Prediger und Seelsorger gaben und mit den um ebendiese Zeit aus Südfrankreich in Oberitalien eingedrungenen Anhängern des Waldes oder „Armen von Lyon" sich verbrüderten. Daher bannte Lucius III. sie zugleich mit diesen abermals. Sein Edikt von 1184 verdammt neben anderen Häretikern auch die, qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur (bei Mansi, Coll. concil. XXII, 476).

Ein Teil der Humiliaten verwandelte sich infolge hiervon in den lombardischen Zweig der Waldensersekte (s. d. A.), der gegenüber dem französischen Hauptstamme der Anhängerschaft Waldes' (den sog. Ultramontenses) manche besondere Grundsätze vertrat und frühzeitiger als jener sich donatistischen Anschauungen in der Sakramentssache hingab. Ein anderer Teil der Genossenschaft dagegen suchte und behielt Fühlung mit der katholischen Hierarchie. Er wurde zum katholischen Ordo Humiliatorum, innerhalb dessen seit Anfang des 13. Jahrhunderts drei Abteilungen der Ordenszweige nebeneinander bestanden:

1. Die ursprünglichen Humiliaten, eine Laienbrüderschaft, deren Mitglieder nach wie vor in ihren eigenen Häusern lebten, beweibt waren, sich mit Handwerk, besonders Tuchmacherei ernährten, an gewissen asketischen und religiösen Grundsätzen, namentlich an möglichster Vermeidung des Eidschwurs (nach Mt 5, 34 ff.) festhielten, und bei ihren sonntäglichen Gottesdiensten sich religiöse Ansprachen und Mahnungen von einem ihrer Genossen (dies jedoch unter Aufsicht des Diöcesan-Bischofs) halten ließen;

2. die zu Mönchen oder bezw. zu Nonnen fortgebildeten Humiliaten, welche als Ehelose ein Klosterleben führten, ihre Tuchfabrikation oder sonstigen Gewerbe gemeinsam, als organisierte Arbeitsgenossenschaft betrieben und sich im übrigen zu ähnlichen religiös-sittlichen Leistungen wie die Laienbrüder, namentlich auch zur Vermeidung des Eides verpflichteten;

3. die als regulierte Chorherren mit Priestercharakter zusammenlebenden Humiliaten, welche abgesehen hievon ähnlich wie die unter 2 Genannten organisiert waren.

Schon Innocenz III. hatte diese drei Zweige des Ordens bestätigt und jeden von ihnen mit besonderer Regel begabt (s. diese Regeln, vom Juni 1201, bei Tiraboschi II, 128. 135. 139 ff.). Als charakteristisch tritt in jeder derselben die auf möglichste Enthaltung vom Schwören lautende Vorschrift hervor. — Obgleich dem kirchlichen Range nach dem Klosterorden (Nr. 2) und dem Kanonikerorden (Nr. 1) untergeordnet, ist die Laienbruderschaft (Nr. 1) doch stets der nach Zahl und Einfluß überwiegende Hauptzweig des Humiliaten-Instituts geblieben. Die spätere kirchliche Gesetzgebung hat diese laikalen Hu-

miliaten analog wie die Tertiarier der Bettelorden beurteilt und behandelt, so daß sie fortan als „dritter“ Humiliatenorden galten, obschon sie ihrer Entstehungszeit nach der erste waren. Gegenüber den Versuchen der Stadtregierungen, sie zu bürgerlichen Dienstleistungen (Kriegsdienst, Eidesleistung ꝛc.) heranzuziehen, sind die Humiliaten wiederholt durch Privilegien der Päpste geschützt worden; s. u. a. die Bullen Innocenz IV. von 1247 und 1251 bei Tiraboschi (II, 198. 243) und vgl. überhaupt Müller, Anfänge des Minoritenordens S. 166 f. Wegen vieler in seiner Praxis eingerissenen Unordnungen und Mißbräuche sollte der Orden unter Pius V. reformiert werden. Gegen den mit Vollzug dieser Reform beauftragten Kardinal Borromeo wurde von einem der gegen ihn verschworenen Priester ein Attentat verübt, dem derselbe beinahe zum Opfer gefallen wäre (1560). Um dieses Mordversuchs willen erklärte Pius V 1251 den Orden für aufgehoben. Ein Teil der bisherigen Humiliatenklöster wurde nun dem Barnabitenorden (s. d. A. Bd II S. 413 f.) überwiesen.

Die den weiblichen Teil des Ordens bildenden Humiliatinnen (Nonnen vom Orden der Demut) entgingen dieser vernichtenden Sentenz. Sie haben sich — mehrfach auch als „Blassonische Nonnen“ bezeichnet, nach ihrer angeblichen ersten Vorsteherin Clara Blassoni zu Mailand (ca. 1140) — bis in unsere Zeit erhalten. Da sie besonders bei Aussatz-Epidemien sich in aufopfernder Weise der Bedienung von Siechenhäusern widmeten, nannte man sie auch „Hospitaliterinnen von der Observanz“ (Helyot VI, 165 ff.). Sie haben jetzt noch 5 Klöster (4 in Oberitalien sowie eins in Rom), welche in keiner Abhängigkeit voneinander stehen. Die Kleidung der eigentlichen Schwestern ist weiß (in den Klöstern zu Rom und zu Vercelli: weiß mit schwarzem Schleier), die der Laienschwestern oder „Barettinerinnen“ grau (Heimb. S. 127). **Zöckler.**

Hund bei den Hebräern. — Bochart, Hierozoicon I 769 ff. ed. Lips.; Winer, Realwörterbuch; Furrer in Schenkels Bibellex. und in Riehm, Handwörterbuch; T. K. Cheyne, Art. Dog in Encycl. Biblica I 1124 ff.; Tobler, Denkblätter 115 f.

Im alten wie im heutigen Palästina begegnet uns der Hund nur ausnahmsweise als Haustier. Man kann ihn hier viel eher zu den wilden Tieren rechnen. Die herrenlosen Hunde sind bis auf den heutigen Tag in allen Ortschaften, besonders in den größeren Städten, in Menge anzutreffen (vgl. Lc 16, 21), soviele als eben Futter d. h. Abfall aller Art finden. Sie üben dort die Gesundheitspolizei aus und besorgen die Straßenreinigung. Was aus den Häusern auf die Straße geworfen wird und ihnen irgendwie zum Fraße dienen kann, wird verschlungen; namentlich das Aas gefallener Tiere ist ihnen eine willkommene Beute (vgl. die Gesetzesbestimmung 2 Mos 22, 31, daß gefallenes oder zerissenes Vieh den Hunden vorgeworfen werden soll). Um dieser ihrer nützlichen Thätigkeit willen schätzt und schont der Eingeborene die im übrigen als unrein geltenden und verachteten Tiere und läßt ihnen nichts geschehen. Sie sind übrigens auch ganz zahm und ungefährlich. Sie bellen und heulen zwar fürchterlich, namentlich bei Nacht, wenn sie auf der Suche nach Futter die Stadt durchstreifen. Auch Fremde, die durch ihre Kleidung als solche gekennzeichnet sind, verfolgen sie gerne mit ihrem Gebell; es ist daher sprichwörtliche Bezeichnung der größten Sicherheit des Wanderers, wenn es heißt: „Kein Hund wird gegen dich mucksen“ (2 Mos 11, 7; Jud 11, 19). Aber wenn sie nicht gereizt werden, thun sie nichts (vgl. Pr 26, 17). Sie sind überdies auch recht feige; daß sie sich auf den hilf- und wehrlos Daliegenden stürzen, wie der Psalmist schildert (22, 17. 21), wie auf ein verendendes Tier, um ihren Raub bei Zeiten zu sichern, entspricht ganz ihrer Art.

Wie noch heute galten die Hunde auch den alten Hebräern für unrein, und es ist nicht zu verwundern, daß dieser Straßenhund im Sprachgebrauch aller Zeit im Orient ein Bild alles Gemeinen, Unreinen, Niedrigen, Verworfenen und Unverschämten war. Hund und Schwein sind nebeneinander gestellt als Bezeichnung des Unreinsten (Jes 66, 3; Mt 7, 6; 2 Pt 2, 22; vgl. Horaz, Ep. I 2, 26; II 2, 75), und die ganze Sinnlosigkeit der Opfer kennzeichnet der Prophet damit, daß er ihre Darbringung mit der Schlachtung dieser Tiere gleichstellt (Jes 66, 3). Man kann sich selbst in demütiger Unterwürfigkeit einem Höherstehenden gegenüber nicht mehr erniedrigen, als wenn man sich als „Hund“, gar als „unreinen Hund“ bezeichnet (1 Sa 24, 15; 2 Sa 9, 8; 1 Kg 8, 13; statt מת „tot“ wird mit T. K. Cheyne überall טמא „unrein“ zu lesen sein); und man kann einen andern nicht schwerer beschimpfen, als wenn man ihn einen „Hund“ nennt (1 Sa 17, 43; 2 Sa 16, 9; in 2 Sa 3, 8 ist der Text verdorben, s. Klostermann z. d. St.). Es ist das schrecklichste Schicksal, das den Israeliten treffen kann, wenn sein Leichnam, statt im Grabe geborgen zu werden, von den Hunden auf dem Felde ge-

fressen wird (1 Kg 14, 11; 16, 4; 21, 19. 23; 22, 38; 2 Kg 9, 10. 36; Pf 68, 24; Jer 15, 3). Der hohe Wert des Lebens wird recht drastisch dargestellt in dem Satz, daß sogar ein lebender Hund immer noch besser sei als ein toter Löwe (Prd 9, 4). Die ekelhafte Gewohnheit des Hundes, das Gespei wieder zu fressen, macht ihn im Sprichwort zum Bild derer, denen es im Schmutz und in der Gemeinheit so recht wohl ist (Spr 26, 11; 2 Pt 2, 22). Wegen seiner Geilheit ist sein Name zur offiziellen Bezeichnung der männlichen Qedeschen und wohl überhaupt der widernatürliche Unzucht treibenden Männer geworden (5 Mos 23, 19; vgl. κύναιδος der Griechen und κύνες Offb 22, 15). Doch scheint es, daß der Ausdruck „Hund“ für diese Klasse von Dienern der Gottheit nicht ein verächtlicher Ausdruck, sondern ihre offizielle Bezeichnung war. Der Ausdruck findet sich nämlich auch auf einer phönizischen Inschrift aus Larnaka (CJS I no. 86) als Bezeichnung einer Klasse von Dienern im Tempel der Aschtoret. Dann könnte die Bezeichnung daher rühren, daß keleb (wie im Assyrischen kalbu) ein ganz allgemeiner Ausdruck zur Bezeichnung eines geringen Dieners gegenüber einem Hochstehenden war. — Die späteren Juden bezeichneten mit Vorliebe die Heiden als „Hunde“ (Niddah 77[a], Baba Kama 19[a] u. a., vgl. Mt 15, 26; Mc 7, 27), wie auch heutzutage die Muslimen die Christen gerne so nennen.

Während bei den Israeliten der Hund als ein unreines Tier gilt, ist er bei andern semitischen Völkern ein heiliges, jedenfalls ein opferbares Tier. Justin (XVIII 1, 10) berichtet z. B., daß Darius den Puniern das Essen von Hundefleisch verbot, — gedacht ist dabei im ganzen Zusammenhang an das Opfermahl. Ebenso war der Hund bei den Harraniern heilig und spielte in ihren Mysterien eine Rolle. Rob. Smith, Religion of the Semites[2] 291 f.) weist auch noch auf die phönizischen Namen כלבא und כלבאלים hin. Der Name „Hundsfluß“, Nahr el-Kelb, den ein Fluß nördlich von Beirut trägt (Lycus flumen bei den klassischen Geographen), dürfte ebenfalls mit der Heiligkeit des Hundes zusammenhängen. Die oben erwähnte Bezeichnung der männlichen Qedeschen als Hunde wird allerdings kaum mit Rob. Smith als Beweis für die Heiligkeit des Hundes angeführt werden können. Aber daß die Unreinheit des Hundes bei den Hebräern mit seiner Heiligkeit in anderen Kulten zusammenhängt (wie dies überhaupt bei der ganzen Vorstellung von „unreinen“ Tieren der Fall ist), hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Vielleicht gehörte auch der Hund zu den Tieren, welche bei den alten Semiten als Totem verehrt wurden. Interessant ist, wie bei den Muslimen die Betrachtung des Hundes als „unrein“ mit einer gewissen eigenartigen Wertschätzung des Tieres verbunden ist. Der Muslim wird sich hüten, einen Hund zu berühren, — aber es ist ein frommes Werk, die Hunde zu füttern und zu tränken.

Die Betrachtung des Hundes als unrein hinderte übrigens nicht, daß die Hebräer ihn — wenn auch nur in beschränkter Weise — sich dienstbar machten. Als Hirtenhunde verwandte man sie zum Bewachen der Herde gegen Diebe und reißende Tiere, was immerhin einige Abrichtung voraussetzt (Hi 30, 1; Jes 56, 10); denn die Straßenhunde, die immer faul daliegen und schlafen, sind, wie der Prophet es schildert, dazu unbrauchbar (Jes 56, 10). — Ob auch Jagdhunde bei den Hebräern im Gebrauch waren, ist fraglich. Daß Spr 30, 31 mit זַרְזִיר, wie Luther übersetzt, der Windhund gemeint sei, ist sehr fraglich (s. Wildeboer z. d. St.). Die Ägypter und Assyrer kannten verschiedene Rassen von Hunden, die zur Jagd geeignet waren und dressiert wurden (Ermann, Ägypter und ägyptisches Leben 331 ff.). — Luxushunde erwähnt die Bibel erst in sehr später Zeit: Tobias wird von einem kleinen Haushündchen auf seiner Reise begleitet (Tob 6, 1; 11, 9), und die Antwort des kanaanitischen Weibes, daß die Hündlein von den Brosamen essen, die von ihres Herrn Tische fallen, zeigt, daß man zur Zeit Christi nicht so selten sich Haushunde hielt.

Benzinger.

Hundeshagen, Karl Bernhard, gest. 1873. — Eine Auswahl der meist sehr lesenswerten kleineren Schriften und Abhandlungen H.s hat D. Christlieb zusammengestellt (Gotha, Perthes 1874); ebendort ist im Anhang ein chronologisches Verzeichnis seiner sämtlichen schriftstellerischen Arbeiten gegeben. Eingehendere Nekrologe wurden ihm gewidmet von D. Christlieb (K. B. Hundeshagen, Eine Lebensskizze, Separatabdruck aus den deutschen Blättern, Gotha, Perthes 1873), und von D. Riehm, in den (seit Rothes Tod von Hundeshagen mit herausgegebenen) ThStK 1874, I.

Karl Bernhard Hundeshagen war eine der hervorragendsten und originellsten Persönlichkeiten, welche in unserem Jahrhundert die deutsch-reformierte Kirche in den Dienst unserer evangelischen Kirche und Theologie gestellt hat. Seine eigentümliche Bedeutung beruht

darin, daß er gewisse Vorzüge seiner mütterlichen Kirche in seiner Denkart mit lebendiger Beziehung auf die Gegenwart kräftig reproduziert und — ebenso als gründlicher Gelehrter wie als ausgezeichneter Charakter — in der deutsch-protestantischen Entwickelung, wie sie um die Mitte des Jahrhunderts lag, energisch zur Geltung bringt. Es ist dies namentlich die entschiedene Betonung des ethischen Grundfaktors im Protestantismus gegenüber dem seis dogmatischen, seis kritischen Intellektualismus; dann damit zusammenhängend die volle Würdigung der gesellschaftlichen Natur und Lebenserfordernisse der durch theokratische Verquickung mit dem Staat verkümmerten Kirche; endlich der freie tiefe Blick in den innigen Zusammenhang des religiös-kirchlichen mit dem politisch-nationalen Leben, zumal in Deutschland.

Geboren den 10. Januar 1810 in Friedewald bei Hersfeld, war H. ein echtes Kind des hessischen Stammes, dessen etwas schwerfällige Kraft und zäher Rechtssinn charakteristisch in ihm hervortrat. Den religiösen Zug verdankte er einer frommen Mutter, den Sinn für öffentliche Angelegenheiten einem trefflichen Vater, damaligem Oberförster, nachmaligem Professor der Forst- und Staatswissenschaften in Fulda, Tübingen und Gießen. Seine jugendliche Entwickelung wurde durch die von den Freiheitskriegen geweckten sittlich-religiösen und patriotischen Stimmungen bedingt. Noch nicht fünfzehnjährig zur Universität entlassen, begann er in Gießen mit philologischen Studien, ging aber nach einem Jahre zur Theologie über, unabgeschreckt durch die Unerquicklichkeit rationalistischer Exegese, mit Vorliebe für die Kirchengeschichte und bereits in Gedanken an eine spätere akademische Laufbahn. Sprecher der Gießener Burschenschaft, wird er 1828 bei deren Aufhebung ohne sonstige Schuld relegiert und darf erst nach jähriger häuslicher Zurückgezogenheit seine Studien in Halle fortsetzen, wo in Thilo und Ullmann eine lebendigere Theologie ihn anspricht und letzterer von ihm bezeugt: „Sein für alles Gute und Edle begeisterter Sinn und sein ganzes moralisch tüchtiges und kräftiges Wesen haben mir ihn besonders wert gemacht“ Der Stolz seiner Eltern, von seinen Freunden schwärmerisch verehrt, kehrt er 1830 nach Gießen zurück, habilitiert sich mit einer Dissertation über Agobard zunächst in der philosophischen Fakultät und beginnt vor 42 Zuhörern über Kirchengeschichte und christliche Altertümer zu lesen. Lizentiat der Theologie durch eine Abhandlung über die mystische Theologie Gersons (1833), pflegt er mit Hingebung seinen leidenden Vater zu Tode und folgt dann (1834) einem Ruf als außerordentlicher Professor an die neu eröffnete Universität Bern. Eine 1835 in Hessen gegen ihn angestrengte politische Untersuchung, der er anders als in den Ferien sich zu stellen verweigerte, verlief bei innerer Nichtigkeit im Sande. Einen eigenen Hausstand gründete er in Bern nicht, blieb vielmehr zeitlebens unverheiratet, indem er mit zwei unversorgten Schwestern ein stilles, inniges Familienleben führte. Die in Bern zu verbringenden dreizehn Jahre dienten zunächst seiner wissenschaftlichen und religiös-sittlichen Entwickelung zum reifenden Abschluß. Der damalige wohlwollende konservativ-liberale Berner Freistaat, mit dem jedes öffentliche Leben niederhaltenden deutschen Polizeistaat jener Zeit in günstigem Kontrast, heimelte ihn an; dazu fand er in Bern „ein im ganzen in seiner altreformierten Eigentümlichkeit noch wohlkonserviertes kirchliches Leben“ und an der Universität eine schöne Gemeinschaft teils mit wissenschaftlich hochbegabten deutschen Theologen, wie Schneckenburger, teils mit mehr praktisch gerichteten und zugleich im Pfarramt thätigen Schweizern. Vermochte er hier seine wissenschaftliche Grundlage noch wesentlich zu verbreitern und zu vertiefen, so prägte sich andererseits seine Überzeugung kräftig aus, daß die Wissenschaft nicht Selbstzweck sei, sondern dem Leben zu dienen habe. 1836 in die Berner Geistlichkeit aufgenommen, ward er von derselben dreimal zu Generalsynoden abgeordnet, und nahm andererseits gern an den Pastoralkonferenzen teil, wo er z. B. das Thema behandelte: „Wie können wir die Geschichte der Kirche und der protestantischen Kirche insonderheit zur Hebung christlichen Sinnes und Lebens praktisch benutzen?“ 1841 Rektor der Universität, hält er seine Antrittsrede über ein ihm zeitlebens wichtig gebliebenes Thema, „Der Einfluß des Calvinismus auf die Ideen von Staat und staatsbürgerlicher Freiheit“ Im folgenden Jahre erschien die gediegene Frucht seiner lokalgeschichtlichen Orientierungsstudien: „Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532—1558“, eine reformationsgeschichtliche Entdeckung, meist aus ungedruckten Quellen herausgearbeitet. Aber wie wenig sein sittlich-energischer Geist über der Vergangenheit die Gegenwart aus dem Auge verlor, ja wie tief und innig er bei aller Anhänglichkeit an Bern im fortwährenden umfassendsten Zusammenhang der deutschen Entwickelungen lebte und webte, sollte 1846 seine anonyme Schrift offenbar machen, die den Ruf seines verschwiegenen Namens begründete: „Der deutsche Protestantismus, seine Ver-

gangenheit und seine heutigen Lebensfragen, im Zusammenhang mit der gesamten nationalen Entwickelung beleuchtet von einem deutschen Theologen"; eine der wenigen theologischen Schriften unseres Jahrhunderts, die über den engeren Kreis der Fachgenossen hinaus in die allgemeine Bewegung der Geister eingegriffen haben.

Was Hundeshagen in diesem wahrhaft im Geiste der Prophetie konzipierten Buche wollte, das war: seinen Volks- und Glaubensgenossen unter den immer drohender werdenden Zeichen der Zeit einen Spiegel der Selbsterkenntnis vorhalten und so die verhängnisvoll auseinanderstrebenden edleren Kräfte zu rettendem Zusammenwirken werben. Während die von Strauß wachgerufenen Geister eines wilden und wüsten litterarischen Antichristentums bereits als die Sturmvögel der kommenden Revolution über Deutschland kreisten, hatte der christlich-patriotische Beobachter die traurig-rätselhafte Erscheinung vor Augen, daß die Vaterlandsfreunde, welche die Befreiung des nationalen Lebens aus den Fesseln des Polizeistaates und der Vielstaaterei anstrebten, fast ausnahmslos einem bloß negativen, mindestens rationalistischen Protestantismus anhingen; die ernsteren Freunde des Christentums und der Kirche dagegen, in denen die positiv-religiösen Motive des evangelischen Glaubens mächtig waren, ihrerseits den politisch-freisinnigen Bestrebungen durchschnittlich mit Gleichgiltigkeit oder Mißtrauen gegenüberstanden. Es dem gegenüber zur Überzeugung der Besten seiner Nation zu erheben, daß die religiösen und die nationalen Krankheitszustände in Deutschland im tiefsten Zusammenhang stünden und nur wechselwirkend der Heilung zugeführt werden könnten, war der große, in dieser Klarheit und Begründung ebenso überraschende als überzeugungskräftige Grundgedanke des Buches. Dasselbe holt aus von der Idee der Reformation als der Großthat deutscher Geschichte, auf die sich alle beriefen, und zeigt, wie dieselbe ihrem innersten Wesen nach eine That nicht des Wissens, sondern des Gewissens sei; wie dann mit diesem ethischen Grundfaktor, der in der Rechtfertigung allein durch den Glauben gelegt sei, ein intellektueller, das Prinzip der freien Forschung um des Gewissens willen, sich verbunden habe, und wie dieser dem Protestantismus allerdings auch wesentliche, in der Gegenwart so mächtige intellektuelle Faktor nur in der Synthese mit jenem ethischen gesund und segensreich bleiben könne. Eine Durchwanderung der deutsch-protestantischen Kirchengeschichte weist weiterhin nach, wie die Verabsäumung des ethischen und die einseitige Pflege des intellektuellen Faktors zuerst die alte Orthodoxie, dann den Rationalismus, endlich die auflösende Kritik der Gegenwart verschuldet, und zwar jedesmal im Zusammenhang mit einer Gestaltung des Staates, welche den Volksgeist des naturgemäßen Bodens seiner ethischen Kraftentwickelung beraubte und auf ein einseitig intellektualistisches Leben hindrängte. Am eingehendsten wurde dies an der Gegenwart nachgewiesen, und mit brennenden Farben ausgeführt, wie zwar nach den Freiheitskriegen die Synthese des ethischen und intellektuellen Faktors sich habe herstellen wollen, wie aber durch die Unterbindung alles nationalen Lebens im modernen Polizeistaat die Nation, welche alle Bedingungen einer umfassenderen Entwickelung in sich trage, auf jene ausschließlich litterarische Existenz zurückgeworfen und so den äußersten Exzessen einer sich selbst überschlagenden Kritik und intellektualistischen Raserei der Boden dämonischer Machtentfaltung bereitet worden sei. Von dieser Grundlegung aus ging die Schrift zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart über und beleuchtete nacheinander den Pietismus, die kirchliche Wissenschaft, die theologisch-kirchliche Reaktion, die Symbolfrage nach theologischer und nach kirchenpolitischer Betrachtung, den christlichen Staat, die Lichtfreunde, die Kirchenverfassungsfrage, die angebliche „Mission der Deutschkatholiken", endlich den „Protestantismus als politisches Prinzip"; — das alles mit so viel Sachkunde, unbefangener Gerechtigkeit, charaktervollem, an der rechten Stelle mit Humor gewürztem Ernst, mit soviel Liberalität und Positivität zugleich, kurz mit einem in der deutschen theologischen Gedankenblässe so ungewohnten sittlichen Realismus der Beobachtung und Beurteilung, daß das Buch in die bewegte Zeit wie ein Blitz einschlug. Dasselbe mußte bereits 1847 in zweiter, 1850 in einer dritten (verbesserten) Auflage erscheinen. Am vollsten ward es in Südwestdeutschland anerkannt; im Nordosten stand das Mißtrauen gegen die empfohlene konstitutionelle Staats- und repräsentative Kirchenverfassung etwas im Wege; am befangensten und leidenschaftlichsten aber fiel K. F. Baurs Urteil aus, dessen Unfähigkeit, die hier verkündeten großen und zeitgemäßen Wahrheiten zu würdigen, das Urteil Hundeshagens über den einseitigen Intellektualismus der kritischen Theologie nur bestätigen konnte.

Für Hundeshagen war die persönliche Folge dieser epochemachenden Schrift seine Berufung nach Heidelberg, wo er als ordentlicher Professor der neutestamentlichen Exegese und der Kirchengeschichte nun zwanzig Jahre (1847—1867) verbleiben sollte. Diese zwanzig Jahre in Baden, mit der Revolutionszeit beginnend und mit der wiederhergestellten Herr-

schaft des Liberalismus schließend, sollten ihm mannigfache Gelegenheit geben, in Bewährung des ausgesprochenen Standpunktes nach links und rechts sich als guten Zeugen und unbiegsamen kirchlichen Charakter zu bewähren. Seine Antrittsvorlesung hielt er „über die Aussichten und das Studium der Apologetik in unserer Zeit“ Vor der abstrakten Religionsfreiheit der 1848er deutschen Grundrechte warnte er; andererseits nahm er in dem Kuno Fischerschen Handel in Heidelberg die wissenschaftliche Lehrfreiheit auch bei einem Gegner des Christentums in Schutz. An den positiv-christlichen Bestrebungen, die nach der Sturmflut der Revolution in Süddeutschland emporkamen, nahm er warmen und bedeutsamen Anteil. Er wurde Mitstifter der Auerbacher Konferenz kirchlicher Gemeindevorsteher und diente ihr durch den Vortrag „Über die Erneuerung des evangelischen Ältesten- und Diakonenamts“; er wurde ein eifriger Mitarbeiter an den früheren Jahrgängen der Gelzerschen „Protestantischen Monatsblätter“, wo er u. a. seinen politischen Freunden, den sogenannten Gothaern, ihr falsches Grollen mit der Zeit und ihr heilloses Verkennen der tieferen religiös-sittlichen Mächte im Volksleben vorhielt; er nahm an den Kirchentagen teil und hielt auf einem derselben den Vortrag „Über die innere Mission auf den Universitäten“. Er selbst trieb dieselbe in der akademischen Festrede (1852) „Über die geschichtliche Entwickelung der Humanitätsidee in ihrem Verhältnis zu Kirche und Staat“, in welcher er den Humanitätsgedanken als echtes Kind des Christentums, und in seiner gegenwärtigen unkirchlichen und vaterlandslosen Haltung als dessen verlorenes Kind nachwies; ebenso in den ernsten populär-theologischen Vorträgen „Der Weg zu Christo“, die er 1852 und 1853 vor weiteren gebildeten Kreisen süddeutscher Städte hielt. Für die Durlacher Pfarrkonferenzen, in denen sich anfangs der fünfziger Jahre eine positiv-evangelische Reform der badischen Landeskirche vorbereitete, stellte er den von rechts wie links verkannten positiven Gehalt des Bekenntnisparagraphen der badischen Union klar („Die Bekenntnisgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogtum Baden“ 1851). Als aber auf der Reformsynode von 1855 Ullmann an der Spitze des Kirchenregiments in der Deklaration des Bekenntnisstandes das darin verbürgte Recht freier Schriftforschung nicht hinreichend anzuerkennen schien, trat er der allgemeinen Strömung und dem alten Freunde fast einsam entgegen. Ebenso warnte er vor den allzuweit greifenden liturgischen Neuerungen der ebendort beschlossenen sonst trefflichen Agende; als aber diese Agende zum Gesetz geworden war und unter der Gunst einer veränderten politischen Situation (1858) ein anarchischer Oppositionssturm gegen dieselbe von Heidelberg aus angeregt ward, trat er in der „Rechts- und Verfassungsfrage“, die nun an die Stelle der Kultusfrage getreten, mannhaft gegen die kirchliche Unbotmäßigkeit auf („Der badische Agendenstreit“ 1859), und vertrat den Grundsatz, daß ein Gemeindevorstand, der sich gegen die rechtsgiltig gewordenen Beschlüsse einer Synode aufgelehnt, zur nächsten Synode mitzuwirken nicht befugt sei. Das damals im Zug befindliche Konkordat der badischen Regierung mit Rom mißbilligte er offen („Das badische Konkordat in seiner Rückwirkung auf die Rechtsstellung des evangelischen Religionsteils im Großherzogtum Baden“, 1860“), aber ebenso die mehr demokratische als presbyteriale Kirchenverfassung, welche die durch die landtägliche Verwerfung des Konkordats zur Herrschaft gelangenden Heidelberger Liberalen nun der evangelischen Landeskirche zudachten („Bemerkungen zu einer beabsichtigten Revision der Verfassung der evangelischen Kirche im Großherzogtum Baden“, 1860; vgl. auch seine Rektoratsrede „Über einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwickelung des Verhältnisses von Staat und Kirche“, 1860; bei Dove, Zeitschrift für Kirchenrecht). Nachdem das Ullmannsche Kirchenregiment gestürzt, Rothe zu den Liberalen übergegangen und der neue von ihm unter den Gesichtspunkt des „kirchlichen Konstitutionalismus“ gestellte Kirchenverfassungsentwurf veröffentlicht war, wurde bei den Ernennungen zu der verfassungrevidierenden Synode Hundeshagen zu Gunsten des eben aus dem Ausland berufenen Orientalisten Hitzig von der Regierung übergangen und die von dem sachkundigsten Manne im Lande mißbilligte Verfassung durchgesetzt und bestätigt (1861). Was Hundeshagen gegen dieselbe hauptsächlich einzuwenden hatte, war das Zwiefache, daß sie als ein scheinliberales Werk der Kirche die nötige Freiheit vom Staate vorenthalte und daß sie gegen das Eindringen unkirchlicher Elemente ins Regiment der Kirche keine Garantien biete. Er entschloß sich aus diesen Gründen — ohnedies in seinem sittlich-vornehmen Wesen durch die ganze Art und Weise, in der diese Dinge betrieben worden, angewidert — in die so verfaßte Societät „für seine Person nicht einzutreten“, und betrachtete sich seitdem als „in der Separation lebend“, indem er sich an keiner kirchlichen Wahlhandlung beteiligte, bei übrigens unveränderter Teilnahme an der gottesdienstlichen Gemeinschaft („Sechs Jahre in der Separation“ 1867).

In diese für Hundeshagen besonders schweren Jahre fällt die Entstehung seines wissenschaftlichen Hauptwerks, welches die ganz andere Fundamentierung und darum auch unentwegte Festigkeit seiner positiv-liberalen Kirchenpolitik darthat, seine „Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus", Bd I (1864). Dieser Band von 516 Seiten, welcher der einzige geblieben ist, besteht aus drei wissenschaftlichen Abhandlungen, die einander ergänzen und großartige Gänge selbstständigen Forschens und Denkens durch die protestantische Kirchengeschichte darstellen. Die erste behandelt „das religiöse und das sittliche Verhältnis der christlichen Frömmigkeit nach ihrem gegenseitigen Verhältnis und dem unterschiedenen Einfluß desselben auf die Lehr- und Kirchenbildung des älteren Protestantismus" Ausgehend von der dem Christentum eigentümlichen vollkommenen Synthese des Religiösen und des Sittlichen, zeigt sie, wie nicht nur der Katholicismus, sondern trotz richtiger prinzipieller Korrektur desselben auch noch der ältere Protestantismus die religiöse Weltanschauung mit einer das sittliche Interesse verkürzenden Einseitigkeit geltend gemacht habe, einerseits in seinen Lehrbildungen, in seinem Erbsündendogma, sowie dem calvinischen Prädestinations- und lutherischen Abendmahlsdogma, andererseits in seinen Kirchenbildungen, in welchen dieser Mangel eine normale Ausprägung des Gemeindeprinzips und Unterscheidung von Kirche und Staat fast durchgängig hintangehalten habe, um statt dessen zu theokratischen Staatsgestaltungen zu führen, einer Vermischung von Staat und Kirche, deren Verderblichkeit aufs kräftigste nachgewiesen und durch die Jahrhunderte verfolgt wird. — Die zweite Abhandlung behandelt „das Reformationswerk Ulrich Zwinglis oder die Theokratie in Zürich", und darf wohl als die bedeutendste, ja klassische Darstellung der Züricher Reformation bezeichnet werden. Bringt sie einerseits modernen Verkennungen Zwinglis gegenüber die reformatorische Persönlichkeit und Eigentümlichkeit desselben zu vollen Ehren, namentlich den Unterschied von Luther, daß es jenem eben nicht um eine bloße Lehrreform, sondern von Anfang an um eine christliche Neugestaltung des ganzen Gemeinlebens zu thun gewesen, so weist sie andererseits in dem vollendet theokratischen Charakter dieser Neugestaltung den tragischen Fehler seines Reformationswerkes nach, den sein Urheber schließlich mit dem Tode zu sühnen hatte. — Die dritte und umfassendste Abhandlung erörtert „die unterscheidende religiöse Grundeigentümlichkeit des lutherischen und des reformierten Protestantismus und deren Rückwirkung auf die Neigung und Fähigkeit beider zur Kirchenbildung", und schließt die seit 1817 von verschiedenen Seiten angestellten Untersuchungen über die letzten Gründe der lutherisch-reformierten Differenz in gediegener Weise ab. Ausgehend von dem vorherrschend thätigen Charakter der reformierten, dem vorwiegend ruhenden der lutherischen Frömmigkeit stellt der Verfasser — durchweg im Geiste echt historischer Objektivität und warmer Unionsgesinnung — die kirchenpolitischen Vorzüge des reformierten Wesens vor dem lutherischen ins Licht und weist des letzteren geringe Fähigkeit zur Kirchenbildung in seiner weit stärkeren Verwechselung der theologischen Schulinteressen mit den kirchlich-religiösen nach, um dieselbe an dem Treiben der modernen Amts- und Autoritätslutheraner zu exemplifizieren. — Es war durch die Natur der Sache bedingt, daß diese großen Studien über die kirchenpolitische Anlage und Entwickelung des Protestantismus nicht die Sensation des Buches von 1846 machten: es lag dies teils an dem strengen wissenschaftlichen Charakter, teils an der Ungunst der Zeit. Sie behalten statt dessen für alle, denen es um gründliche geschichtliche Erkenntnis des Verhältnisses von Staat und Kirche und der Kirchenbildungsfähigkeit des Protestantismus zu thun ist, einen bis heute unverringerten Wert.

Daß dem ersten Bande dieser „Beiträge" kein zweiter gefolgt ist, lag an den schweren körperlichen Leiden, welche von nun an das Leben des Verfassers in gesteigerten Anfällen heimsuchten. Eine hohe und kräftige, männlich imposante Erscheinung, war Hundeshagen doch infolge von Unterleibsleiden, die sich bereits 1848 ankündigten, verhältnismäßig früh gealtert und in den sechziger Jahren wurden seine Gesundheitsumstände immer unsicherer und gedrückter. Unter diesen Umständen lastete seine seit Umbreits Tode ganz vereinsamte Stellung in der Fakultät und der Widerstreit seiner warmen Teilnahme für das kirchliche Leben mit den ihm ganz ungenießbaren offiziellen Verhältnissen desselben in Baden zwiefach schwer auf ihm; und erst die politische Wendung der deutschen Dinge von 1866 brachte ihm wieder einen Lichtstrahl. Seine im folgenden Jahre eintretende Berufung nach Bonn, von ihm dankbar und doch mit gewissenhaften Bedenken aufgenommen, kam nicht zu spät, um ihm die letzten Lebensjahre durch friedliche und freundliche Verhältnisse, den alten schönen Berner Zeiten ähnlich, zu versüßen; aber zu spät, um ihn noch zu einer neuen Entfaltung seiner Lehrthätigkeit und Schriftstellerei zu führen. Mit großer Liebe

und Dankbarkeit nahm er an dem rhein. evangel. Leben in Universität, Gemeinde und Provinzialsynode teil, konnte aber nur mit wiederholten längeren Unterbrechungen seines Lehramts warten. Noch erlebte er mit ganzem Herzen den großen Krieg von 1870 und die Herstellung von Kaiser und Reich. Seine vorletzte kleine Veröffentlichung (die letzte war der Nekrolog seines Kollegen Dietzsch) betraf den verschollenen Verfasser der „Wacht am Rhein“, als welchen er aus Berner Erinnerungen den Württemberger Max Schneckenburger konstatieren konnte. Die nach vielen Leiden nahende Todesstunde begrüßte er mit christlicher Glaubensfreudigkeit. Er starb den 2. Juni 1873. **Willib. Beyschlag.**

Hunnius Ägidius, 1550—1603, lutherischer Theolog. — Litteratur: Deutsche Leichenpredigt von seinem Kollegen Salom. Gesner über 2 Ti 4, 6—8; eine threnologia de vita etc. Aeg. Hunn. von Leonh. Hütter, ausgezogen bei Melchior Adam, vitae theologorum etc. Germanorum, 3. Aufl., 1706, S. 344—47; vgl. noch J. G. Neumann, de vita Aeg. Hunnii exemplum, Wittenberg 1704, 4°; H. Garthe (s. u.), Gründlicher, ausführlicher historischer Bericht von dem Religionswesen im Fürstentum Hessen, Wittenberg 1606 (citiert bei Credner (s. u.), Vorw. p. CCXLIII (bei Heppe (s. u.) I, S. 226; Ludw. Melch. Fischlin, Memoria theologorum Wirtebergensium I, 1710, S. 253 ff. (im supplem. dazu S. 324 ff. einige Briefe von Hunnius, darunter einer an S. Huber, für dessen Beurteilung lehrreich); Joh. Tilemann, gen. Schenck, vitae professorum theologiae, qui in ill. acad. Marburgensi etc., 1727, S. 147 ff.; Fr. W. Strieder, Hessische Gelehrtengeschichte, Bd 6, S. 243—77; weniges bei J. Fabricius, historia bibliothecae Fabric. II, S. 24—31. Aktenmäßige Nachrichten über H.s Wirken in Hessen, insbesondere auf den dortigen Synoden, bei H. Heppe, Geschichte der hessischen Generalsynoden von 1568—82, Kassel 1847, Bd I, S. 203 ff., Bd II, S. 11 ff. vgl. Urkunden S. 13—21; manches auch schon bei H. Leuchter, antiqua Hessorum fides, Darmstadt 1607, 4°, S. 227 ff.; ferner Karl Aug. Credner, Philipps des Großmütigen Hessische Kirchenreformationsordnung, Gießen 1852, Vorw. p. CCXXXV—XLIII; G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie 1862, I, S. 248 f.; „mehr wird hier noch aus den Archiven zu Cassel zu schöpfen sein“ (Henke). — Eine Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften in fünf Bänden Fol. lieferte sein Schwiegersohn Helvicus Garthius, Wittenberg 1607—69, mit Vorreden; der Inhalt dieser Bände angegeben bei Fabric., Fischlin und Strieder ll. cc. vgl. dazu Th. Crenius, animadversiones P. XVIII, S. 51—53; Ergänzungen zu den lateinischen und die deutschen Schriften verzeichnet bei Fischlin l. c. S. 270—75 und Strieder l. c. S. 267—77. Zur theologischen Beurteilung vgl. Jul. Müller, Die evangel. Union ꝛc., S. 213, 282 ff.; Alex. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen I, S. 529 ff. 568 ff.

Ägidius Hunnius, geboren zu Winnenden am 21. Dezember 1550 von Eltern geringen Standes, ward schon vor seiner Geburt von der Mutter nach einem Traume zum geistlichen Stande bestimmt. So schnell durchlief er die württembergischen Vorbereitungsanstalten, die Klöster Adelberg und Maulbronn und das Tübinger Stift, daß er schon 1567 Magister wurde. Von 1565—1574 studierte er in Tübingen unter Jakob Andreä, Heerbrand, Schnepf und dem jüngeren Brenz, zuletzt selbst als Repetent ein eifriger Berater der jüngeren Kommilitonen, vielfach geübt im Disputieren und Predigen, und dafür 1574 als Diakonus in Tübingen angestellt. Einen so früh so ausgezeichneten Schüler konnte trotz seiner Jugend Jakob Heerbrand statt seiner empfehlen, als ihn die Söhne Philipps von Hessen, Wilhelm und Ludwig, beide die Schwiegersöhne Herzog Christofs von Württemberg, für die gemeinschaftlich geleitete Stiftung ihres Vaters, die Universität Marburg, im Jahre 1576 gewinnen wollten; seit dem Tode des Andreas Hyperius (gest. 1564) fehlte es hier an einem hervorragenden Theologen. H. nahm an und erwarb sich noch 1576 in Tübingen die theologische Doktorwürde, zusammen mit Polyc. Leyser, nachdem er sich kurz vorher mit Eleonore Felder vermählt hatte. Aber freilich erhielt hier die hessische Landeskirche einen in ganz anderer Weise ausgezeichneten Führer, als jenen Hyperius, welcher sie als Hauptbearbeiter der Kirchenordnung vom Jahre 1566 hatte begründen helfen, und ihre heilsame Fortentwickelung nicht von Belebung, sondern von Beschwichtigung der doktrinären Polemik und von Fernhalten derselben aus dem Gottesdienst der Gemeinen erwartete (s. d. A.). Vielmehr setzte Hunnius in Hessen, wo dies ganz neu war, 16 Jahre lang, von 1576 bis 1592, seinen Geist und seine Gelehrsamkeit, seinen Mut und seine Beredsamkeit ein, um für die Ubiquitätslehre einen Anhang zu vereinigen, welcher die dort auf dem Grunde der Wittenberger Konkordie von 1536 bestehende und durch Landgraf Philipps Testament sanktionierte Richtung nicht mehr lutherisch genug und darum gewissenshalber nicht mehr erträglich fand, sondern dafür als für ein unveräußerliches Recht zu streiten sich für verpflichtet hielt, daß er diesem Frieden gegenüber sein besonderes Bekenntnis offen geltend machen und entgegensetzen dürfe. Sein erstes Wort auf der achten hessischen Generalsynode zu Kassel im August 1576 war die

Behauptung, daß Melanchthon mit Calvin in der Abendmahlslehre zusammenstimme, und daß allen Schriften Luthers ein öffentlicher Charakter beizulegen sei (Heppe l. c. I, 203 f.). Als die Synode die Annahme des torgischen Buches wegen der Abendmahlslehre und Christologie desselben ablehnte, erklärte Hunnius in einem Separatvotum seine Zustimmung zum Inhalte der ganzen Schrift. In Marburg, wo Landgraf Ludwigs württembergische Gemahlin und mit ihr der Landgraf sich bald ganz der Leitung und Predigt ihres jungen schwäbischen Theologen hingaben, gelang es ihm, auch unter Geistlichen und Weltlichen so viel Anhang zu finden, daß hierdurch der Grund zu einer Spaltung gelegt wurde, welche sich auf allen folgenden Synoden als Hindernis des bisher erhaltenen Friedens erwies und im folgenden Jahrhundert zu der Trennung der hessischen Landeskirche das meiste beitrug. Vergebens bemühte sich Landgraf Wilhelm der Weise in Kassel (geb. 1532, gest. 1592), Hunnius von seinen Gegenbemühungen gegen den auf die Wittenberger Konkordie und auf einen verbreiteten Gebrauch des Corpus Philippicum gegründeten Friedenszustand und namentlich von dem Dringen auf die Ubiquitätslehre abzubringen (Heppe l. c. I, S. 226 ff.); doch bald mußte er auch seinen älteren Theologen vorhalten: „ihr habt euch von dem jungen Sophisten überreden lassen zu hinken und der Ubiquität zu patrozinieren; was seid ihr für stumme Hunde, daß ihr solche Wölfe nicht anbellen wollt?“ (Heppe l. c. I, S. 230). Noch mehr billigten lutherische Theologen, wie Heßhusen, Wigand u. a., Hunnius' „Bekenntnis von der Person Christi“, welches der Landgraf sich unterm 27 Januar 1577 von ihm hatte ausstellen und von jenen Theologen begutachten lassen (Heppe l. c. I, S. 228). Diese deutsche „Confessio oder kurze Bekenntnus von der Person Christi und ihrer Majestät nach der angenommenen Menschheit, und sonderlich de omnipraesentia hominis Christi, Wittenb. 1609 gedruckt 4°, mit Censuren von Balth. Rosinus, Heßhusen und Wigand fehlt in den Verzeichnissen von Hunnius' deutschen Schriften bei Fischlin und Strieder). Auch die Agitation der polemischen Predigt, von Hyperius so entschieden als eine Schädigung der Gemeinen verworfen, fing Hunnius jetzt mit Erfolg an; doch ließ man es offenbar auf der Gegenseite daran auch nicht fehlen (vgl. über die Predigt des Joh. Pincier gegen die novi Eutychiani seinen Brief bei J. Ph. Kuchenbecker Analecta Hassiaca Th. 4, S. 443—46). 1577 konnte H. bereits, ehe es zu einer allgemeinen Diskussion über die Annahme der Konkordienformel kam, einige oberhessische Geistliche bestimmen, sie zu unterschreiben (Heppe l. c. I, S. 238 f.), wodurch für alle nächsten Verhandlungen darüber das Gelingen einer gemeinsamen Maßregel unmöglich gemacht ward. Zwar wurde unter dem Übergewicht Landgraf Wilhelms und seiner niederhessischen Geistlichen die Einführung der Konkordienformel auf den nächsten Generalsynoden noch mehrmals abgelehnt; auf der einen derselben, 1580, wurden den Mitgliedern und den dazu eingeladenen Professoren zuerst fünf Tage lang auf Landgraf Wilhelms Befehl 21 Schriften gegen die Konkordienformel, dann auf Landgraf Ludwigs Verlangen noch an zwei Tagen 6 Schriften für dieselbe vorgelesen. Aber der sichere Schade stellte sich doch auf den fünf letzten jährlichen Synoden der Jahre 1578 bis 1582 als eine Frucht der Einwirkung von Hunnius heraus, daß man gerade über das Bekenntnis nicht mehr einig wurde, und so mußte man zuletzt die Synodalabschiede in dieser Hinsicht so unbestimmt formulieren und in dieser Unbestimmtheit so bedeutungslos wiederholen, daß das ganze Institut der Synoden hierdurch zwecklos erscheinen und in Verfall geraten konnte. Desto wirksamer konnte Hunnius nun bei den Oberhessen um Marburg her seinen Einfluß befestigen; alle Unterhandlungen des Landgrafen Wilhelm mit seinem Bruder Ludwig oder mit Hunnius selbst, um diesen von Marburg zu entfernen, führten zu nichts, wiewohl er ihm schon 1581 hatte andeuten lassen, „ob er nicht so viel Vernunft und Verstand habe, daß er sich selbst bescheiden könne, was ihm Gewissens, Ehren und Pflichten halber bei solcher Gelegenheit gebühre“ (Heppe l. c. II, S. 160). Vielmehr vermochte er in den Jahren 1582—1592 erst vollends unter den nun schon fast losgerissenen Oberhessen, unter Kollegen, Geistlichen und jüngeren Lehrern der Stipendiatenanstalt sich einen Anhang und eine Schule zu bilden, welche für die ihnen hier aufgetragene württembergische Theologie auch nach Hunnius' Abgange noch die hessische Tapferkeit einzusetzen bereit war. Dabei ließ er es nicht an Eigenmächtigkeiten fehlen, wie wenn er 1585 neue Doktoren der Theologie, darunter den nachher für sein Luthertum vertriebenen Superintendenten Heinrich Leuchter, ehe er sie promovierte, auf die Konkordienformel schwören ließ; Landgraf Wilhelm setzte hiergegen eine neue Eidesformel für die Promotionen fest, nach welcher die Promovenden in der Abendmahlslehre nur auf die Augsburgische Konfession, Apologie und Wittenberger Konkordie verpflichtet wurden (Heppe l. c. II, S. 269), und von welcher nach dem Zeugnis desselben Leuchter erst 1607 bei Promotion eines Züricher Theologen durch Auslassung

der Augsburger Konfession und der Konkordie abgegangen sein soll. Noch größeres Aufsehen erregte in demselben Jahre 1585 Hunnius' größere Schrift von der Person Christi, oder wie der längere Titel lautete: libelli IV, de personā Christi eiusque ad dextram Dei sedentis divina maiestate, quorum primus doctrinae sanae ex scriptura confirmationem et contrariae opinionis ἔλεγχον continet, secundus purioris antiquitatis unanimem consensum proponit, tertius Lutheri constantem et iam inde a moto certamine sacramentario invariatam sententiam complectitur, quartus invictam demonstrationem habet, nostras ecclesias asserendo maiestatem filii hominis ab A. C. nil quicquam recedere, eine gelehrtere Ausführung des früheren deutschen Bekenntnisses vom Jahre 1577, in welchem er schon ausgeführt hatte, partielle κοινωνία der menschlichen Natur mit der unendlichen Natur des Logos sei nicht communio naturarum, sondern nur communio einiger göttlichen Gaben, und führe die Reformierten nach dem aristotelischen finitum non est capax infiniti höchstens zu einem nestorianischen θεοφόρος ἄνθρωπος; völlige κοινωνία aber, schriftgemäß nach Ko 2, 9; 1, 19, schließe ein, daß die unendliche Person des göttlichen Logos nirgends könne von ihrem angenommenen Fleisch gesondert sein, daß vielmehr die göttliche Natur die assumierte menschliche überall mit sich verbunden und mit ihr gegenwärtig haben müsse, und daß also der ganze Christus allenthalben gegenwärtig sein müsse, zu welcher Gegenwart es aber, da bei Gott keine Unterschiede von Zeit und Raum gelten, einer räumlichen Gegenwart und darum einer Aufhebung der Endlichkeit der menschlichen Natur an sich, und eines räumlichen Diffundiertseins derselben, welche man ihm fälschlich vorwerfe, gar nicht bedürfe; bei der Einsetzung des Abendmahls saß Christus räumlich geschiedener von den entfernter sitzenden Aposteln, aber seinem ganzen Wesen nach war er allen gleich sehr nahe und gegenwärtig. Wohl antwortete nun einer von Landgraf Wilhelms Theologen, der Sup. Bartholomäus Meier zu Kassel (geb. 1528, gest. 1600) hierauf in einer Gegenschrift, welche auch noch 1587 zu Schmalkalden erschien (vgl. über sie Heppe l. c. II, 282 ff.); aber an Gelehrsamkeit und Beredsamkeit war Hunnius diesem weit überlegen, und so sehr fürchtete Landgraf Wilhelm selbst das Zunehmen eines Streites über die Ubiquität, daß er auch Meiers Schrift noch unterdrücken zu lassen versuchte. Im Jahre 1590 aber starb Landgraf Ludwigs erste württembergische Gemahlin, in einer trefflichen Gedächtnisrede von Hunnius, welcher ihr noch im Tode beigestanden hatte, gepriesen nicht nur für ihre Wohlthätigkeit und Frömmigkeit, sondern auch für ihre Einsicht, sive dexteritatem allegandi (S. S.) et in applicando accuratum iudicium, sive de controversis etiam capitibus Christianae fidei conferendi vim facultatemque consideres, (opp. lat. V, 803 ff.) und schon 1591 nahm der Hof zu Marburg nach Ludwigs Heirat mit Gräfin Maria von Mansfeld einen andern Charakter an. Doch in demselben Jahre starb auch Kurfürst Christian von Sachsen, und wie seine und Kanzler Krells Regierung früher die schwäbischen Theologen, welche dort unter Jakob Andreäs Leitung an die Stelle der Philippisten gesetzt waren, Polykarp Leyser und Georg Mylius, entfernt hatte, so machte jetzt Herzog Friedrich Wilhelm, ein Enkel des Konfessors Kurfürst Johann Friedrich, als Administrator von Kursachsen wieder dem Kanzler Krell und dem Calvinismus, welchen dieser eingeführt haben sollte, den Prozeß, und berief nach Beseitigung der vorgefundenen Theologen wieder die Schwaben nach Wittenberg, zuerst Georg Mylius von Jena, wenigstens auf einige Zeit, ferner Polykarp Leyser, welcher bald nachher in die Dresdener Oberhofpredigerstelle aufrückte, wenig später Leonhard Hütter und Samuel Huber, welcher damals nach Amt und Bekenntnis (J. G. Walch, Religionsstr. d. luth. Kirche I, S. 187—188) auch zu den Württembergern zählte, und schon früher 1592 auch Hunnius. Dagegen wird die Behauptung von Tilemann-Schenk, l. c. S. 151 ff. (nach ihm von Strider und Credner wiederholt), H. sei von dem Landgrafen entlassen worden, durch den von ihm beigebrachten Brief Wilhelms (l. c. S. 151 ff.) nicht bestätigt, wie denn Wilhelms Versuche, den ihm im höchsten Grade mißliebigen Theologen von Marburg zu verdrängen, schon früher an dem Widerstande Ludwigs gescheitert waren (Heppe l. c. II, S. 151 ff.). Noch 1592 wurde H. vom Administrator mitzugezogen zu der Visitationskommission, die Kursachsen vom Calvinismus reinigen sollte, und bei Konzipierung des neuen Bekenntnisses, welches der Herzog bei dieser Gelegenheit entwerfen ließ, den articuli visitatorii über Abendmahl, Person Christi, Taufe und Prädestination (Text z. B. bei Hase, libr. symbol. eccl. evang. S. 857—62), wird Hunnius der vornehmste Mitarbeiter gewesen sein, wie er denn auch 1593 die betreffenden Artikel und die Forderung, sie zu unterschreiben, verteidigt hat in: Widerlegung des Calvinischen Büchleins — wider die — vier Artikel. So wurde denn durch diese zweite Verpflanzung württembergischer Theologie nach Sachsen

wirksamer als durch die erste die melanchthonische Tradition unterdrückt. Zur Leitung gleicher Reaktionen gegen eingedrungenen Calvinismus wurde Hunnius auch in andere deutsche Territorien berufen, wie nach Schlesien zum Herzoge Friedrich von Liegnitz. Im Jahr 1594 ließ sich Herzog Friedrich Wilhelm von Hunnius selbst auf den Reichstag nach Regensburg begleiten, und dort ein Gutachten ausstellen, welches dienen sollte, die schon entstehende größere Einigung aller evangelischen Reichsstände Deutschlands unter Mitwirkung von Kurpfalz wieder zu sprengen, und worin Hunnius ausführte, Gemeinschaft einzugehen mit denen, welche „sich allein zu der geänderten Augsb. Konfession referieren und ziehen, wie heutigen Tages die Calvinisten thun" heiße die Invariata aufheben und die mit ihr Einverstandenen den Calvinisten nachsetzen; „die Papisten würden desto weniger den Religionsfrieden zu halten sich schuldig erkennen, wenn man andere verworfene Sekten in die gemeinschaftliche Augsb. Konfession und den darauf fundierten Religionsfrieden ziehen wolle; auch würden durch diesen Aktum die Sakramentierer in ihrer gottlosen Lehre trefflich gestärkt werden, viel frommer Herzen, welche eine manifestam separationem von dieser schädlichen Sekte wünschen und hoffen, würden dadurch höchlich betrübt werden", u. dgl. (Das Schreiben bei F. D. Häberlin, neueste teutsche Reichsgeschichte Bd 19, p. XVIII ff. vgl. auch Bd 18, S. 472).

Seine litterarische Thätigkeit war zum guten Teile der Polemik gewidmet. Gegen die Lehre Calvins und gegen den ausgezeichnetsten der damaligen pfälzischen Theologen richtete er scharfe Streitschriften, wie Calvinus iudaizans, sive Judaicae glossae et corruptelae in explicandis testimoniis S. S. de trinitate etc. 1593, Anti-Pareus 1594 und Anti-Pareus alter 1599. Von den lutherischen Theologen stritt er mit Daniel Hoffmann über die Ubiquität, mit seinem Kollegen Samuel Huber über dessen Meinung von der Allgemeinheit der göttlichen Gnadenwahl (s. d. A. Huber o. S. 411). Ungewiß ist, wie weit er noch 1601 mit seinen Kollegen wegen des Exorzismus in einen Dissens gekommen sei; nach den Angaben seiner Erben können ihm die nach seinem Tode unter seinem Namen herausgegebenen Thesen gegen den Exorzismus nicht zugerechnet werden, sondern für eine von Kurfürst Christian II. veranlaßte Diskussion über Abschaffung des Exorzismus hatte er sich nur die Gründe gegen denselben aufgezeichnet, aber ungewiß gelassen, wie weit er diesen beistimmte (vgl. opp. lat., tom. V praef. und Joh. Melchior Kraft, Historie vom Exorcismo, Hamburg 1750, S. 539—75, besonders S. 559—60). Auch gegen katholische Kirche und Theologie stritt er in Schriften über den Papst, über Ablaß und Jubeljahr u. a., ebenso persönlich und mündlich im Jahre 1601 auf dem Religionsgespräche zu Regensburg, wo er sich als den thätigsten Disputator gegen die Jesuiten Gretser und Tanner erwies (vgl. über jenes wichtige Gespräch seine Schriften, besonders seine relatio historica de habito nuper Ratisbonae colloquio 1602). Mit Tanner führte er den Streit auch noch in Schriften fort. Von seinen übrigen Schriften sind außer zahlreichen dogmatischen Monographien, die in opp. lat. tom. I sich fast zu einer Dogmatik vereinigen, seine Kommentare zu Evv. Matthäi und Johannis, den paulinischen Briefen und 1. Joh. zu nennen, natürlich von ausgeprägt dogmatischer Haltung, ferner eine methodus concionandi, die u. a. gegen die toleranten Politiker das Recht der Polemik auf der Kanzel, doch innerhalb gewisser Schranken, vertritt und an vielen Beispielen erläutert wird. Endlich hat er auch einige lateinische biblische Dramen verfaßt, z. B. Josephus, comoedia sacra, „zu Straßburg öffentlich gespielet im Julio 1597" und dort auch 1597 mit versifizierten deutschen Inhaltsanzeigen der Akte gedruckt, welch letztere, wie es scheint, für die des Latein unkundigen Zuhörer als Prologe vor jedem einzelnen Akte vorgetragen wurden. H. starb am 4. April 1603 zu Wittenberg, noch nicht 53 Jahre alt, nachdem er das heil. Abendmahl genossen und vor seinen Kollegen erklärt hatte, se confessionis suae et doctrinae ad tribunal Jesu Christi intrepide rationem redditurum. Von seinen acht Kindern wurde der zweite Sohn, Helfrich Ulrich, geb. 1583, gest. 1636, im Jahre 1613 Professor der Rechte zu Gießen, 1625 bei der Okkupation Marburgs für Darmstadt Vizekanzler in Marburg, aber 1630 katholisch und kurtrierischer Kanzleidirektor; der jüngste Sohn, Ägidius, geb. 1594, gest. 1642, wurde Superintendent zu Altenburg und Dr. theol.; über den dritten Sohn Nikolaus s. den folgenden Artikel.

Hunnius ist zu seiner Zeit sehr entgegengesetzt beurteilt worden, je nachdem Gegner oder Freunde sich über ihn geäußert haben. Der pfälzische Kanzler Justus Reuber schreibt im Jahre 1587 an Franz Hottomann: Ludovicus Landgravius, ubiquitarius summus, talis factus a dominante coniuge, quae a Hunnio theologo, pessimo nebulone, regitur; aber daraus spricht nur die Abneigung gegen seine theologische

Stellung. Dagegen bewunderten ihn seine Kollegen und nannte ihn Joh. Gerhard den trefflichsten unter allen neueren Theologen (G. M. König, bibliotheca vetus et nova, Altorf 1678, S. 418 vgl. Th. Crenius l. c.), und Joh. Schmidt in Straßburg sagt in einer Memorie von ihm, daß er consensu omnium merito tertium a Luthero locum obtinuit (H. Witte, memoriae theolog. S. 934). Das Urteil über ihn ist in neuerer Zeit besonders von Heppe ungünstig beeinflußt worden, der freilich am wenigsten geeignet war, Hunnius auch nur irgendwie gerecht zu werden. Gaß nennt eigentlich nur seinen Namen. Aber es ist zweifellos, daß H. zu den bedeutendsten Theologen seiner Zeit gehört hat. Fuit hic unus de praecipuis Theologis, qui Lutherani salutari volunt, so charakterisiert ihn Adam, und Hutter hat ihm in seinem compendium (neben Luther und zum Teil Melanchthon) die Ehre angethan, aus seinen Schriften zu schöpfen, wo die symbolischen Bücher versagen. Des näheren ist H. ein ebenso gelehrter und scharfsinniger als rücksichtsloser Vertreter der württembergischen Brenzschen Theologie und darum besonders der Lehre von der Majestät und Allgegenwart des Menschen Christus, so jedoch, daß er Erniedrigung und Erhöhung etwas strenger auseinanderhält (vgl. G. Thomasius, Christi Person und Werk II[2], S. 419 ff.). Doch hat er auch in anderen Lehrstücken fördernd eingegriffen, und man begegnet daher in der folgenden Dogmatik häufig seinen Gedanken und Formeln. Zunächst bei der Lehre von der heil. Schrift, deren Autorität fort und fort so begründet wird, wie zuerst von H. in seinem tractatus de maiestate, fide autoritate et certitudine sacrae scripturae1588 u. ö., worin er sich nach dem Vorwort an J. Brenz, prooemium super libros biblicos, angeschlossen hat. Ferner hat wesentlich H. in seinen Schriften gegen Huber und die Reformierten (besonders artic. de providentia dei et aeterna praedestinatione 1596) die orthodoxe lutherische Lehre von der Prädestination herausgearbeitet, indem er aus Joh. Damascenus die Unterscheidung zwischen voluntas antecedens und consequens aufnahm und den Glauben als causa instrumentalis der Erwählung faßte, die nicht eine absoluta, sondern ordinata sei. Ferner führt er die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in die lutherische Dogmatik ein: coetus visibilis vocatorum und coetus invisibilis praedestinatorum ad vitam aeternam (articulus de ecclesia vera 1591). Dogmatische Selbstständigkeit zeigt er endlich in der Lehre vom freien Willen (vgl. die Schrift de provid. und art. de libero arbitrio 1597). Er sucht hier die unnatürlichen Resultate, auf welche die lutherische Orthodoxie durch ihre Fassung des Problems geraten war, einigermaßen zu korrigieren, indem er dem Unwiedergeborenen nicht bloß die äußerliche Fähigkeit Gottes Wort zu hören u. a., sondern ein studium discendi in Bezug auf die Heilswahrheit, ein generale desiderium ut salutis ita cognoscendae veritatis zugesteht, und hierbei Verschiedenheiten annimmt, wonach einige weniger fern seien vom Reiche Gottes (vgl. Chr. E. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen 1863, S. 285—88). Einst befragt, wie er ein so großer Theolog geworden sei, hat er geantwortet: ex epistulis Paulinis (nach Neumann l. c.). Eine Monographie über ihn wäre immer noch eine dankenswerte Aufgabe. (**Henke** †) **Johannes Kunze.**

Hunnius, Nikolaus, 1585—1643, lutherischer Theolog. — Litteratur: Michael Sircks, Hirtenschule, d. i. Christliche Predigt von dreierlei Hirten, Leichenpredigt auf Nik. Hunn., Lübeck 1643; Sebast. Meier, oratio funebris etc. abgedruckt bei H. Witte, memoriae theologorum, Frankfurt 1674, S. 580—614. Reichste Quelle: Casp. Heinrich Starck, Der — Stadt Lübeck, Kirchenhistorie, 5. Teil: unter dem Superint. Nik. Hunn. Hamburg 1724 (mit Bild), S. 741 ff., mit zahlreichen urkundlichen Beilagen; Joh. Moller, Cimbria literata 1744, tom. II, S. 376—89; Neueste, sorgfältige Monographie von Ludw. Heller, Nikol. Hunnius, sein Leben und Wirken. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17 Jahrh., größtenteils nach handschriftlichen Quellen, Lübeck 1843. Doch sind die hier häufig citierten Lübecker Ministerialakten in allem wesentlichen bereits von Starck ausgebeutet. Ueber des Hunn. Schriften s. dieselben Autoren; bei Starck, S. 899—938 sind viele elogia gesammelt, bei Heller ihr Inhalt ausführlich angegeben und manche kleine Irrtümer in den früheren Angaben berichtigt.

Nikolaus Hunnius, Sohn des Ägidius Hunnius, ward zu Marburg in Hessen am 11. Juli 1585 geboren. Schon als fünfzehnjähriger Jüngling bezog er die Universität Wittenberg, wo er zuerst Philologie und Philosophie, dann Theologie studierte. Von der dortigen philosophischen Fakultät unter die Zahl ihrer Adjunkten aufgenommen, begann er 1609 philosophische und bald auch theologische Vorlesungen zu halten. Die entschiedene Tüchtigkeit, die Hunnius in seinem Wirken an den Tag legte, bewog den Kurfürsten Johann Georg I. von Sachsen, ihm 1612 die Superintendentur zu Eilenburg zu übertragen. Im selben Jahre erwarb er sich in Wittenberg die theologische Doktorwürde. Durch ge-

wissenhafte Erfüllung seiner Amtspflichten erwarb er sich in Eilenburg bald die Achtung seiner Oberen, die Liebe seiner Gemeinde. Auch zu seiner ersten größeren litterarischen Arbeit fand er hier die nötige Muße. Sie erschien 1614 zu Wittenberg: Ministerii Lutherani divini adeoque legitimi demonstratio, Rob. Bellarmini, Tho. Stapletoni, Greg. de Valentia, Jac. Gretseri et Henr. Lanceloti monachi φλυαρίαις potissimum opposita und zeigte ihn als einen gewandten, wohl gerüsteten und mutigen Streiter für den göttlichen Beruf des evangelischen Predigtamtes gegenüber den Sophistereien der katholischen Gegner.

In Wittenberg war unterdes Leonhard Hütter gestorben, und Joh. Georg I. berief im Jahre 1617 Nikolaus Hunnius an dessen Stelle. Den alten Ruf der Rechtgläubigkeit, den die Universität bisher genossen hatte, wollte der Kurfürst ihr auch ferner bewahrt und den Lehrbegriff der lutherischen Kirche von ihr gegen die Feinde derselben verteidigt wissen; dazu glaubte er in Hunnius den rechten Mann gefunden zu haben. Das akademische Wirken desselben, seine Predigten und vor allem seine Schriften bewiesen, daß man in ihm sich nicht geirrt hatte. In seinen Schriften polemisierte er zunächst gegen die Papisten. Der Augustiner Heinrich Lancelot von Mecheln hatte auf jene Demonstratio Ministerii Lutherani eine Entgegnung: Capistrum Hunnii seu Apolegeticus contra illegitimam Missionem Ministrorum Lutheranorum, zu Antwerpen 1617 erscheinen lassen, infolge deren Hunnius das Capistrum Hunnio paratum Lanceloto injectum, hoc est, evidens probatio, demonstratione Ministerii Lutherani divini adeoque legitimi Henricum Lancelotum ita convictum et captum, ut ejus fundamenta toto suo apologetico ne quidem tangere ausus fuerit, multo minus subruere potuerit noch in demselben Jahre zu Wittenberg herausgab. Diese Schrift und ihr Vorläufer, die Demonstratio, galten lange für die umfassendsten und gründlichsten Arbeiten über diesen Gegenstand. Noch 1708 fand Gottfried Wegner von Königsberg von beiden Schriften eine neue Auflage nötig. Auch gegen die Socinianer, deren Lehre er nur als Wiederholung der photinianischen Irrtümer ansah, polemisierte Hunnius, besonders in dem Examen errorum Photinianorum ex verbo Dei institutum (Witebergae 1618, 1620), und in einer kürzeren Abhandlung, unter dem Titel: Disputatio theologica de Baptismi Sacramento Photinianis erroribus oppos., Witebergae 1618. Endlich bestritt Hunnius mit großem Eifer die Theologie der sogenannten Enthusiasten, die vornehmlich in den theosophischen Ansichten des Theophrastus Paracelsus und in den Schriften des Valentin Weigel ihren Stützpunkt hatte. Außer kleineren Abhandlungen setzte er dieser Richtung die größere Schrift entgegen: „Christliche Betrachtung der neuen Paracelsischen und Weigelianischen Theologie, darinnen durch vierzehn Ursachen angezeigt wird, warum sich ein jeder Christ vor derselben, als vor einem schädlichen Seelengifte, mit höchstem Fleiße hüten und vorsehen soll“, Wittenberg 1622. Unter den alten Autores, „von welchen die neue Theologie entsprungen ist oder hergekommen sein soll“, erscheinen als erste: Thomas a Kempis, Tauler und die deutsche Theologie. Dadurch, daß Hunnius in dieser Arbeit jene enthusiastische Theologie unverfälscht und größtenteils mit den eigenen Worten ihrer Urheber, insbesondere Weigels, wiedergiebt, hat dieselbe noch einen gewissen historischen Wert behalten.

In Lübeck war 1622 das Hauptpastorat an der St. Marien-Kirche vakant geworden; Hunnius wurde am 17. Februar 1623 zu demselben berufen. Ein vorhergegangenes Gesuch des lübeckischen Rates um ihn war vom Kurfürsten Johann Georg I. nur unter der Bedingung gewährt worden: „daß, wenn Hunnius einst auf kurfürstlichen Universitäten oder sonst in sächsischen Landen vonnöten sein würde, er alsbald wieder dahin folgen, auch der Rat von Lübeck ihn folgen lassen sollte“ Schon im nächsten Jahre wurde Hunnius auch das Amt eines Superintendenten der Lübeckischen Kirche übertragen und sein Wirkungskreis damit bedeutend erweitert. Selbst festhaltend an dem Lehrbegriffe der lutherischen Kirche, sorgte er dafür, daß er in der ihm anvertrauten Diöcese in seiner vollen Reinheit erhalten wurde. Wie in Wittenberg, so war es auch in Lübeck eine dreifache Schar von Feinden, von deren Wirken er eine Beeinträchtigung der herrschenden Kirche fürchtete, nämlich zunächst einzelne Schwarmgeister, die auf ihren oft weiten Zügen auch die Stadt Lübeck heimsuchten; sodann die Bekenner der reformierten Lehre, die, besonders als der Rat, durch Handelsinteressen bewogen, gegen ihre Ansiedelung sich nachsichtiger zeigte, in immer größerer Zahl in Lübeck sich einfanden, und endlich die Papisten, die auch in Lübeck Verlorenes wieder zu gewinnen suchten. Zur Unterdrückung der Enthusiasten vereinigte Hunnius die Ministerien von Lübeck, Hamburg und Lüneburg, welche seit der Mitte des 16. Jahrhunderts als Ministerium tripolitanum in einer im ganzen nördlichen Deutsch-

land einflußreichen, jedoch allmählich etwas locker gewordenen Verbindung gestanden hatten, aufs neue miteinander. Unter seinem Vorsitze wurde von Geistlichen der drei genannten Städte zu Mölln (vom 26.—29. März 1633) ein Konvent gehalten, dessen Ergebnis der „möllnische Abschied" war (s. Starck a. a. O. S. 977 f.), der in elf Punkten die gegen die Umtriebe der neuen Propheten zu ergreifenden Maßregeln des näheren angab. Hunnius verfaßte im Auftrage des Konvents zur Festigung in der rechten Lehre und zur Warnung gegen die Enthusiasten zwei Schriften, nämlich: „Nedder Sächsisches Handtboeck, darinnen 1. de Catechismus. 2. Vp densülven gerichtede Bibelspröke. 3. De vornehmsten Psalmen Davids. 4. Sondags- vnde Fest-Evangelia. 5. Historia deß Lydens Christi vnde der Verstöringe Jerusalem. 6. De gebrückligeste Kerkengesänge. 7. Sampt andechtige, vp allerley Nodt vnde Anligen gerichtede Gebete begrepen sind", Lübeck 1633; ein Buch, welches lange Zeit hindurch in Niedersachsen ein fast symbolisches Ansehen genoß; und „Ausführlicher Bericht von der neuen Propheten (die sich Erleuchtete, Gottesgelehrte und Theosophos nennen) Religion, Lehr und Glauben ꝛc., Lübeck 1634", 2. Aufl. von J. H. Feustking, Wittenberg 1708 u. d. T. Mataeologia fanatica. In Betreff der Reformierten war Hunnius es, der die von Johann Duräus mit vielem Eifer auch in Lübeck angestellten Bemühungen zur Ausgleichung der Trennung zwischen Lutheranern und Reformierten durchaus vereitelte. Die von Hunnius über diese Angelegenheit für den Rat im Namen des Ministerii, ausgearbeitete Erklärung, unter dem Titel: Ministerii ecclesiastici Lubecensis theologica Consideratio interpositionis, seu pacificatoriae transactionis, inter religionem Lutheranam ex una, et Reformatam ex altera parte profitentes, abs D. Johanne Duraeo, ecclesiaste Britanno, his temporibus tentatae, wurde von seinem zweiten Nachfolger im Amte, Samuel Pomarius, im Jahre 1677 in Lübeck durch den Druck veröffentlicht. Rücksichtlich der Katholiken verfolgte er deren Versuche, in Lübeck Proselyten zu gewinnen, mit aller ihm zu Gebote stehenden Kraft sogar unter Anrufung der weltlichen Macht. Im übrigen suchte er nach allen Seiten hin in seinem Wirkungskreise religiöses und kirchliches Leben zu fördern und zu heben. Er brachte die Applicatio individualis beim Genusse des heiligen Abendmahles in Anregung; er bemühte sich, die in Abgang gekommenen Katechismus-Examina wiederherzustellen; er forderte den Rat auf, dem Strafamte der Geistlichen die frühere Ausdehnung und Autorität wiederzugeben; er sprach für die Festhaltung der Parochialrechte der lübeckischen Kirche; er sorgte für das gedeihliche Bestehen und die zweckmäßige Fortbildung der Schulen; er gründete endlich ein Ministerial-Archiv und eine Ministerial-Witwen- und Waisen-Kasse. Auch über Lübeck hinaus verbreitete sich der Ruf seiner Thatkraft und seiner Tüchtigkeit. Dafür zeugen die vielfachen Anfragen, die sowohl von ganzen Korporationen als auch von einzelnen in wichtigen Fällen aus allen Gegenden Deutschlands an ihn gerichtet wurden. Diese ausgezeichnete Achtung verdankte Hunnius, neben seiner im Amte bewiesenen Umsicht und Kraft, ganz besonders der ausgedehnten litterarischen Thätigkeit, der er auch in Lübeck sich hingab. Einige seiner dort gearbeiteten Schriften sind schon genannt. Unter den übrigen hat besonders die unter dem Titel: *Διάσκεψις* theologica de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae Lutheranae et Calvinianae seu Reformatae. Cum praemissa consideratione *ὑποκρίσεως* Calvinianae Dordrechtana Synodo proditae, zu Wittenberg 1626 erschienene einen allgemein wissenschaftlichen Wert, insofern auf sie die lutherische Theorie von der Unterscheidung fundamentaler und nicht-fundamentaler Glaubensartikel zurückgeht; sie genoß in dieser Hinsicht ein fast symbolisches Ansehen (vgl. Calov, de syncretismo Calixti: approbatum id scriptum Hunnianum communi hactenus orthodoxorum calculo, näheres bei A. Tholuck, Die luther. Lehre von den Fundamentalartikeln in Dtsche. Zeitschr. f. chr. Wiss. 1851, S. 72—74).

Keine seiner Schriften hat jedoch von Lübeck aus seinen Namen weiter getragen, als die daselbst 1632 edierte: „Consultatio oder wohlmeinendes Bedenken, ob und wie die evangelisch-lutherischen Kirchen die jetzt schwebenden Religionsstreitigkeiten entweder friedlich beilegen oder durch christliche und bequeme Mittel fortstellen und endigen mögen." In dieser Schrift, die Gustav Adolf von Schweden und Johann Georg I. von Sachsen gewidmet ist, giebt Hunnius den Plan zu dem bekannten Collegium irenicum oder pacificatorium, das in der gelehrten Welt nach ihm auch Collegium Hunnianum benannt ist und gewissermaßen einen ständigen theologischen Senat nur zur Prüfung und Schlichtung aller entstehenden theologischen Streitigkeiten bilden sollte. Unter den didaktischen Schriften hat die „Epitome credendorum oder Inhalt christlicher Lehre, so viel einem Christen davon zu seiner Seelen Seligkeit zu wissen und zu glauben höchst nötig und

nützlich ist, aus Gottes Wort verfasset, Wittenberg 1625", in neunzehn Auflagen und außerdem in einer holländischen, schwedischen, polnischen und lateinischen Übersetzung die weiteste Verbreitung gefunden. Die Schrift ist ein populärer Unterricht im Christentume, ebenso ausgezeichnet in der Anordnung, als lichtvoll in der Entwickelung der einzelnen Lehren, überall mit großer Sorgfalt sich auf das Wort der heiligen Schrift gründend und zugleich den Lehrgehalt der wichtigsten, von der lutherischen Kirche abweichenden Kirchen und Sekten berücksichtigend und prüfend, und zwar letzteres in sehr gemäßigtem Tone ohne Haß und Bitterkeit. Im Jahre 1811 ist das Buch für das amerikanische Missionsseminar in Neuendettelsau wieder gedruckt, in der 3. Auflage (1870 bei Beck, Nördlingen) leicht überarbeitet. Aus der „Epitome credendorum" verfertigte Hunnius einen Auszug, in Fragen und Antworten gestellt, und vermehrt mit einem besonderen Abschnitt „vom gottseligen Leben", unter dem Titel: „Anweisung zum rechten Christentum für junge und einfältige Leute in Haus und Schulen zu gebrauchen, aus göttlichem Wort gestellt", Lübeck 1637 und 1613. Diese Anweisung und seine „Erklärung des Katechismi D. Lutheri aus den Hauptsprüchen des göttlichen Wortes zum Unterricht für junge und einfältige Leute gestellt", Lübeck 1627 bildeten, während einer langen Reihe von Jahren, in den niederen Schulen, vorzüglich der Städte des nördlichen Deutschlands, die Grundlage des Unterrichtes in der Religion. Hunnius starb am 12. April 1643. Eine seltene Rechtschaffenheit und Biederkeit der Gesinnung, die in tiefer, inniger Religiosität ihren Grund hatte, ein offenes, unverstelltes Wesen, dem Schein und Heuchelei auf das Äußerste verhaßt war, eine unerschütterliche Redlichkeit, der jedes irdische Interesse fern lag, ein herzliches, in wahrer Liebe wurzelndes Wohlwollen im Familienkreise, gegen seine Freunde und gegen die Armen, das war es, was trotz aller seiner orthodoxen Starrheit und Abgeschlossenheit gegen Andersglaubende doch alle seine Zeitgenossen, die ihm näher gestanden, fast einstimmig ihm nachrühmten. Doch will mit diesem Urteile (Hellers) das minder günstige Tholucks verglichen sein: seine Briefe geben „keine irgend erfreuliche Ausbeute für seine geistliche Charakteristik" (Der Geist der luther. Theologen Wittenbergs im 17 Jahrh. 1852, S. 47). **(L. Heller †) Johannes Kunze.**

Hupfeld, Hermann (Christian Karl Friedrich), ein Gelehrter ersten Ranges unter den Erklärern des ATs, ward geboren 31. März 1796 zu Marburg, starb 24. April 1866 zu Halle. — Seine Selbstbiographie gab H. in der Hessischen Gelehrtengeschichte von Justi (Marburg 1831, S. 277—285. 832) und Gerland (Kassel 1863, S. 306—320), und er hatte das Glück, in einem ihm sehr nahestehenden Schüler, Kollegen und Freunde, dem seine reichen Briefsammlungen zu Gebote standen, einen vorzüglichen Biographen zu finden, vgl. Ed. Riehm, D. Hermann Hupfeld, Lebens- und Charakterbild eines deutschen Professors, Halle 1867 (155 S. 8°).

Als Erstgeborener eines evangelischen Pfarrers und einer württembergischen Predigerstochter, die vom Dörfchen Dörnberg bei Holzappel 1802 nach Melsungen versetzt wurden und 1814 nach dem ebenfalls niederhessischen Städtchen Spangenberg, verlebte Hupfeld seine ersten Jahre im Elternhause zu Dörnberg und Melsungen; die vor den französischen Soldaten geflüchtete Mutter hatte ihn in seinem großväterlichen Hause geboren und war dann aus der Universitätsstadt in das Dorf ihres Mannes zurückgekehrt. Nachdem H. den ersten Unterricht bei seinem frommen und gewissenhaften Vater genossen hatte, der einem milden Rationalismus huldigte, ward er, kaum 13 Jahre alt, in die strengere Schule des Bruders seiner Mutter verpflanzt, des in einem württembergischen Grenzdorf unweit von Heilbronn wirkenden Pfarrers M. Sigel, der sich des begabten Neffen mit großer Liebe annahm. Hier sah sich der lernbegierige Knabe aus einem zahlreichen Kreise von Geschwistern und Gespielen plötzlich in ein einsames Kämmerlein versetzt, und obwohl der unverheiratete, vielbeschäftigte Oheim die Studien in den alten Sprachen, Religion, Logik &c. leitete und überwachte, fand sich doch H. ganz überwiegend auf seine Selbstthätigkeit angewiesen. Der Einfluß dieser eigentümlichen Erziehungsweise auf H. war ein großer. In den zwei arbeitsreichen Jahren, welche er im Hause seines Oheims zubrachte, war der junge Autodidakt ein aufmerksamer und kritischer Beobachter seines Innern, wie des ihn umgebenden Menschenlebens geworden. Dabei hatte Sigels Pietismus den Zögling, der sich schon damals für den Predigerberuf bestimmte, mit Begeisterung für das Christentum erfüllt, so daß er die Gefahren des Rationalismus, welche ihm der Oheim bei der Konfirmation schilderte, geradezu verachtete. Unter den übeln Folgen der einseitigen Behandlung nennt H. trotz der dankbaren Anhänglichkeit, die er immer dem Oheim als seinem zweiten Vater bewahrte, „namentlich ein unzeitiges und unverhältnismäßiges Übergewicht

des spekulativen und kritischen Vermögens bei gänzlicher Vernachlässigung der Poesie und Geschichte" Übrigens war H. schon so weit gefördert, daß er nach nur 1½jährigem Besuch des Hersfelder Gymnasiums Ostern 1813 die hessische Landesuniversität Marburg beziehen konnte.

Als stud. theol. widmete sich Hupfeld in Marburg 4½ Jahre lang aufs eifrigste den philologischen und theologischen Studien, bis er sich im Herbst 1817 von der theologischen Fakultät examinieren und von der philosophischen promovieren ließ; die Doktordissertation Animadversiones philologicae in Sophoclem erschien 1817 zu Marburg. Von seinen Lehrern fesselte ihn außer dem Philologen Dissen und dem Historiker Wachler, die beide Marburg bald verließen, besonders der ehrwürdige Supranaturalist Alb. Jac. Arnoldi, Prof. Primarius der Theologie, ein grundgelehrter Mann, den H. zu seinem Führer in der Exegese, besonders des ATs, wählte, sowie im Studium der arabischen und syrischen Sprache. In der Theologie kam H. zunächst über eine zwiespältige Stellung nicht hinaus, denn wie sehr ihm auch das Christentum immer als eine Philosophie von unerschöpflicher Tiefe erschien, der alle menschliche Philosophie nichts anhaben könne, so ängstigten doch die Spuren des menschlichen Pragmatismus in den biblischen Geschichten und Religionsideen seinen Supranaturalismus um so mehr. Den Winter 1817/18 setzte H. im Elternhause zu Spangenberg seine Arbeiten ruhig fort. Ohne wegen seiner theologischen Skrupel „und aus abergläubischen Vorstellungen von den Erfordernissen zu einem akademischen Lehrer" an die akademische Laufbahn zu denken, übernahm er dann die mit der Assistenz beim ersten reformierten Prediger Marburgs belastete Stelle des zweiten Majors der Stipendiatenanstalt, deren Zögling H. als Student gewesen war. Aber die Verpflichtung, etwa alle 14 Tage zu predigen, raubte ihm bei seiner Skrupulosität und der Langsamkeit seiner schriftlichen Ausarbeitungen bald jegliche Zeit für seine wissenschaftlichen Studien, und mit Freuden trat er im April 1819 die dritte Lehrerstelle am Gymnasium zu Hanau an mit dem Titel eines Professors, obgleich seine Familie diesen Schritt sehr bedauerte. Drei Jahre lang unterrichtete nun H., der dabei fast ein Einsiedlerleben führte, in der Religion, dem Deutschen, Lateinischen und Griechischen mit dem größten Eifer und Erfolg, als seine erschütterte Gesundheit ihn zum Aufgeben dieses Amtes nötigte. Mit der Zusicherung künftiger Wiederanstellung entlassen, lebte H. zunächst seiner Gesundheit und kehrte im Herbst 1822 nach Spangenberg zurück, und zwar, daß wir mit seinen eigenen Worten fortfahren, „um hier meine theologischen Studien wieder aufzunehmen und mich zur Übernahme eines Predigtamtes vorzubereiten. Den Anfang machte ich nach meiner Weise mit dem Alten Testament. Kaum hatte ich dieses etwas näher und mit umfassenderem Blicke ins Auge gefaßt, als ich mit einemmale aus meinem bisherigen Schwanken zu einer entschiedenen theologischen Überzeugung gelangte, ohne durch den erkannten menschlichen Pragmatismus jetzt meine Ruhe gestört zu sehen. Vor meinen Blicken öffnete sich ein historischer Entwickelungsgang religiöser Ideen, deren Verkettung mit gleicher Notwendigkeit den menschlichen Geist beherrschend, als ob sie ihm übernatürlich eingeflößt wären, ohne doch die unverkennbare Freiheit seiner Bewegung aufzuheben, das Walten des göttlichen Geistes verkündigt, und dem etwas Festes nnd Gewisses suchenden Herzen einen hinreichenden Anker der Sicherheit gegen die Willkür des menschlichen Wahns darbietet. Nun fand ich endlich meinen wahren wissenschaftlichen Mittelpunkt, meine ursprüngliche Lebensbestimmung wieder, und fühlte bestimmt und lebendig den bisher vermißten Beruf zum akademischen Lehramt, sowie den Mut, es mir, es koste was es wolle, zu erringen, meine Neigung nun zunächst auf die orientalisch-exegetsiche Grundlage der Theologie fixierend".

Nachdem wir H. durch seine eigentlichen Entwickelungsjahre begleitet haben, welche mit Gewinnung der festen Erkenntnis, daß unbefangene historisch-kritische Forschung und unerschütterlicher Glaube an Gottes Heilsoffenbarung zum besten der Kirche zusammengehen müssen, ihren naturgemäßen Abschluß finden, wollen wir jetzt den ziemlich einfachen äußeren Lebensgang H.s bis zu Ende verfolgen, dann betrachten, was er für seine Fachwissenschaft gearbeitet hat, und schließlich einen Blick auf die lebhafte Teilnahme werfen, mit welcher er alle Interessen des ihn umgebenden Gemeinwesens verfolgte und namentlich in die Verhandlung der kirchlichen und politischen Fragen öfters durch Abgeben seines Gutachtens eingriff. Nach 1½jährigem stillen Studium durch den Tod des Vaters aus dem elterlichen Hause vertrieben, ging H. 1824 nach Halle, um sich unter Gesenius, den er als Philologen hochachtete, vollends auszubilden. Der Verkehr mit Gesenius, der den lexikographischen Versuchen Hupfelds Beifall schenkte, förderte und ermunterte den jungen Gelehrten, so daß er sich im September 1824 in der philosophischen Fakultät habilitierte

und im folgenden Winter neben öffentlichen Vorlesungen über hebräische Grammatik besonders mit einer Abhandlung über die äthiopische Sprache beschäftigte. Erst nachdem H., der sich als Hesse in Halle nicht halten ließ, auch in dem geliebten Marburg ein halbes Jahr lang Privatdozent gewesen, und dann hier im Herbst 1825 zum außerordentlichen Professor der Theologie ernannt worden war, erschienen die scharfsinnigen **Exercitationes aethiopicae sive observationum criticarum ad emendandam rationem grammaticae Semiticae specimen primum** (Leipzig 1825, 4°), welche ihren gelehrten Verfasser sofort den ersten Meistern der Zeit als ebenbürtigen Forscher an die Seite stellten. Mit Beibehaltung des theologischen Extraordinariats wurde H. im Frühjahr 1827 nach dem Tode J. M. Hartmanns dessen Nachfolger als ordentlicher Professor der orientalischen Sprachen. Herbst 1830 sah er sich auf Veranlassung eines auswärtigen Rufes auch in der Theologie zum ordentlichen Professor in Marburg ernannt, und die nun folgenden 13 Jahre, welche H. noch in seinem engeren Vaterlande zubrachte, waren die glücklichsten seines Lebens. Als sein juristischer Kollege Bickell Marburg verlassen hatte, wurde H. für den Abgang dieses Herzensfreundes überreich dadurch entschädigt, daß ihm im Frühjahr 1832 in einer Tochter seines Kollegen Suabedissen, Professors der Philosophie, ein geliebtes Weib als „Schutzengel" zur Seite trat. Im Jahre 1834 überraschte ihn Gesenius als Dekan der theologischen Fakultät zu Halle mit dem Ehrengeschenk des Doktorgrades.

Obwohl H. in seinen theologischen Hauptvorlesungen nicht selten über 40 Zuhörer hatte, lockte ihn die Aussicht auf einen größeren Wirkungskreis, so daß er im Oktober 1843 als Nachfolger von Gesenius nach Halle übersiedelte, wo er beinahe ein Vierteljahrhundert hindurch eine tiefeingreifende Wirksamkeit entfalten sollte. Leider mußte er die Verpflanzung nach Norddeutschland mit seinem „Lebensglück bezahlen", da er kaum 3 Monate nach der Ankunft in Halle sein „engelgleiches Weib" durch ein Nervenfieber verlor und sich mit 6 unmündigen Kindern allein sah. Aber H. fand in Halle, welches eine größere Theologenzahl besaß, als irgend eine andere Universität, ein reiches Feld zu fruchtbarer Wirksamkeit, wenn er auch den von Marburg her gewohnten regelmäßigen und ausdauernden Besuch der Vorlesungen, welchen man in Halle viel weniger kannte, schmerzlich vermißte und das korporative akademische Leben Marburgs den mehr bureaukratischen preußischen Einrichtungen entschieden vorzog. Zur Freude gereichte es ihm auch, daß in dem Berliner Berufungsschreiben ausdrücklich seine freie historisch-kritische Richtung erwähnt und anerkannt war. Als Freund eines lebendigen biblischen Christentums und Feind aller Gottlosigkeit, Frömmelei und Zuchtlosigkeit trat H. mit seiner aufrichtigen persönlichen Frömmigkeit und seinem lebhaften Wahrheits- und Rechtsgefühl stets mannhaft für die Erhaltung oder Herstellung gesunder Ordnungen ein und war auch in den trübsten Tagen der Reaktion durch seine stille akademische Lehrthätigkeit, welcher er immer seine Hauptkraft widmete, ein rüstiger Mitarbeiter an der Herbeiführung besserer Zustände. Seine Zuhörer, die wirklich Interesse für die Sache hatten, wußte H., obgleich sein Vortrag äußerlich nicht anziehend war, in hohem Grade zu fesseln durch die Klarheit, Gründlichkeit und Ehrlichkeit seiner ebenso geistvollen als gelehrten Auseinandersetzungen, und er hat sehr vielen zu einer für das Reich Gottes segensreichen Erkenntnis des ATs verhelfen dürfen. Allerdings brachten es einige Ravensberger Geistliche über sich (vgl. Hausrath, Strauß II, S. 338), im Herbst 1865 namentlich H. als einen Exegeten, der das AT nicht als göttliche Offenbarung behandle, beim Kultusminister zu denunzieren. Aber H. konnte mit leichter Mühe diese Beschuldigung, welche gegen ihn und den (besonders auf den Wunsch von H., der nach Rödigers Abgang eine weitere theologisch gebildete Lehrkraft nötig fand, nach Halle berufenen) Extraordinarius für die alttestamentlichen Fächer gerichtet war, durch eine gemeinsam mit D. Riehm erlassene Erklärung als eine Unwahrheit zurückweisen. Die Hengstenbergische Kirchenzeitung suchte im Januar 1866 weiter zu schüren; jedoch die gesamte Hallenser Fakultät, Tholuck und J. Müller eingeschlossen, wies den Angriff gebührend ab und bezeugte für alle Glieder der Fakultät ungeachtet der Verschiedenheit ihrer individuellen Standpunkte das Bekenntnis zu der geoffenbarten christlichen Heilswahrheit und den in ihr wurzelnden erhaltenden Prinzipien in Kirche und Staat als eine offenkundige Thatsache (vgl. Prot. KZ 1865, Sp. 918. 1094 f.; 1866, Sp. 267 ff.). Dies Zeugnis wiegt um so schwerer, als H. nicht (vgl. Riehms H., S. 87 ff., 139 f., 126 f.) gleich seinen Kollegen der sogenannten Vermittlungstheologie angehörte. Bald sollte H., der noch im Wintersemester 1865/66 mit ungeschwächter Kraft gelesen hatte, allem Kampf und Streit enthoben sein, da er am Ende der Osterferien nach kurzer Krankheit durch einen Gehirnschlag weggerafft wurde. Tholuck hielt ihm über Offenb. 14, 13 die Leichenrede.

Was nun die fachgelehrten schriftstellerischen Leistungen betrifft, so bekennt H. am Schluß seiner Biographie (vgl. Riehm, S. 133), daß seine wissenschaftliche Thätigkeit bei ihrer Ausdehnung auf weit auseinanderliegende Gebiete und aus Mangel an Selbstbeherrschung sehr der Planmäßigkeit entbehrt habe; und da seine Natur nur schwer zu einer öffentlichen Darstellung gelange, so habe er bisher mehr Monographien und gleichsam Gelegenheitsschriften — in der Form von Abhandlungen und Programmen — als eigentliche Bücher (wie die Quellen der Genesis und das Werk über die Psalmen) hervorgebracht. Seine Hoffnung, es werde ihm die Ausführung einiger größerer Arbeiten zur Reform der alttestamentlichen Wissenschaft noch gelingen, wurde leider durch den bald eintretenden Tod zunichte gemacht. Aber unter den vielen Schriften H.s, deren Verzeichnis in der Selbstbiographie über 5 Seiten füllt, sind so zahlreiche und fast durchweg höchst wertvolle Beiträge zur Förderung seiner Fachwissenschaft, daß mir der hier gestattete Raum kaum eine vollständige Aufzählung derselben erlaubt, und ich den Leser für die genauere Charakteristik auf das Urteil Riehms (S. 74 ff., 120 ff.), dem ich in allen Hauptsachen zustimme, verweisen muß. Die eigentümliche lexikographische Methode H.s, der wohl der Schallnachahmung zu große Bedeutung zuschrieb, ist dargelegt in der Comment. de emendanda ratione lexicographiae Semiticae, Marburg 1827, sowie in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd III (Göttingen 1840), S. 394 ff., IV, S. 139 ff. Im Studium der Grammatik, welcher H. eine physiologische Grundlage zu geben suchte, beschäftigten ihn besonders die Gesetze der Lautbildung und Lautumwandlung, der Silben- und Wortbildung und der Betonung. Es ist sehr zu bedauern, das H.s „Ausführliche hebräische Grammatik", deren erste 5 Bogen schon im Jahre 1828 gedruckt wurden, auf das Drängen des Verlegers hin, nur um 3 Bogen vermehrt, zu Kassel 1841 bloß in den allerersten Anfängen erschienen ist. Diese von einer Schrifttafel begleiteten 128 Seiten bringen als 1. Lieferung des 1. Abschnittes des 1. Teiles die Schriftlehre noch nicht einmal vollständig; §§ 1—6 des immerhin wertvollen Bruchstückes handeln einleitungsweise von der hebräischen Sprache und Sprachlehre, §§ 7—24 von den Schriftzeichen und den Lauten, die sie bedeuten. Dagegen hat H. folgende in das grammatische Gebiet einschlagende Arbeiten veröffentlicht: eine Rezension des vorbereitenden Teiles (Lautlehre) von Ewalds 1827 erschienener „Krit. Grammatik der hebräischen Sprache" im Hermes, Bd XXXI, H. 1; ferner Abhandlungen „Über die Theorie oder die Quellen und Grundsätze der hebräischen Grammatik" in den ThStK, 1828, H. 3; „Von der Natur und den Arten der Sprachlaute, als physiologische Grundlage der Grammatik" in Jahns Jahrb. für Philol. und Pädag., 1829, H. 4; „System der Semitischen Demonstrativbildung und der damit zusammenhängenden Pronominal- und Partikelbildung" in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes II (1838), S. 124 ff., 427 ff.; „Zur Geschichte der jüdischen Sprachforschung" in der Halleschen Lit.-Ztg., 1848, Nr. 199 ff. und „Das zwiefache Grundgesetz des Rhytmus und Accents, oder das Verhältnis des rhytmischen zum logischen Prinzip der menschlichen Sprachmelodie. Zur Einleitung in das Hebr. Accentsystem" in ZdmG VI (Leipzig 1852), S. 153 ff.; endlich als selbstständig zu Halle in 4° erschienene akademische Gelegenheitsschriften De rei grammaticae apud Judaeos initiis antiquissimisque scriptoribus (1846) und Commentatio de antiquioribus apud Judaeos accentuum scriptoribus. Partic. I, 1846; II, 1847.

Geradezu epochemachend waren H.s unter dem Titel „Kritische Beleuchtung einiger dunkeln und mißverstandenen Stellen der alttestamentlichen Textgeschichte" in den ThStK (1830, H. 2 bis 4; 1837, H. 4) veröffentlichten großen Abhandlungen, deren Ergebnisse fast sämtlich allgemeine Anerkennung gefunden haben. Kurz vor seinem Tode untersuchte H. die auf der Halleschen Universitätsbibliothek befindliche wichtige Handschrift der großen Masora, welche viel vollständiger ist, als der von Frensdorff benutzte Pariser Kodex; unter der Aufschrift „Über eine bisher unbekannt gebliebene Handschrift der Masora" wurden diese letzten noch nicht ganz abgeschlossenen Studien H.s durch seinen Schüler Ed. Vilmar (ZdmG 1867, S. 201 ff.) zum Druck befördert. Großen Beifall, aber auch meines Erachtens (vgl. ThStK 1871, S. 346 ff.) begründeten Widerspruch fand die noch in Marburg verfaßte Schrift „Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung, nebst einer Übersicht ihrer Geschichte und Litteratur" (Marburg 1844), zu welcher H. später (ThStK 1861, H. 1) einen Nachtrag lieferte. Die in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft u. s. w. (Berlin 1850, Nr. 35 ff.) veröffentlichte Abhandlung über „Die Stellung und Bedeutung des Buches Hiob im AT. nach seinem didaktischen und dramatischen Charakter" ist weit wertvoller, als die exegetische Besprechung von zwölf kurzen Stellen jenes Buches (Quaestionum in Jobeidos locos vexatos specimen, Halis

1853, 4°). Vier Osterprogramme schrieb H. über die hebräischen Feste (Halle 1851. 1852. 1858. 1865, 4°), nämlich Commentatio de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione ex legum Mosaicarum varietate eruenda. Part. I (de Exodi legibus et vera praesertim ritus Paschalis ratione). Part. II (de festorum orbe in caeteris Pentateuchi libris obvio). Part. III (de anni Sabbathici et Jobelei ratione), worauf den Abschluß bildete die Commentatio qua festorum memoriae apud rerum Hebraicarum scriptores cum legibus Mosaicis collatae examinantur. In noch höherem Grade möchte ich dem Buche „Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, von neuem untersucht, Berlin 1853", bleibenden Wert zuschreiben; es erwuchs aus Aufsätzen, die absatzweise (in 4mal je 3 Nummern) im Jahrgang 1853 der genannten deutschen Zeitschrift erschienen, und ist ebenso wichtig durch die Gewissenhaftigkeit der Forschung und die auch dem Anfänger in die Augen springende Strenge ihrer Methode, als durch die gewonnenen sehr belangreichen Ergebnisse. Über H.s klassisches Hauptwerk, „Die Psalmen, übersetzt und ausgelegt, Gotha 1855 bis 1861" (4 Bde in 2. Auflage herausgegeben von D. Ed. Riehm, 1867—1871) kann ich nur auf die ausgezeichnete Beurteilung bei Riehm (H., S. 127 ff.) verweisen. Für die dritte Auflage ist H.s Psalmenkommentar in zwei starken Bänden (Gotha 1888) von Wilhelm Nowack bearbeitet worden; vgl. meine Anzeige in den ThStK 1888, S. 561—581, wonach die verdienstliche dritte Auflage eine so weit greifende Umarbeitung der früheren ist, daß man, um Hupfelds und Riehms Eigentum genau zu erkennen, die erste und zweite Auflage zu Rate ziehen muß. Als verbesserter Abdruck aus dem Augustheft vom Jahrgang 1861 der deutschen Zeitschrift erschien die gegen den Erlanger Theologen Hofmann und seine Freunde polemisierende Abhandlung „Die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung; ein Beitrag zur Kritik derselben" (Berlin 1861, kl. 4°), von der auch eine schlechte englische Übersetzung existiert. Schließlich ist noch eine weniger wichtige Abhandlung „Die topographische Streitfrage über Jerusalem, namentlich die Ἄκρα und den Lauf der zweiten Mauer des Josephus, vom AT aus beleuchtet" (ZdmG 1861, S. 185 ff.) und der schöne kleine Aufsatz „Die Politik der Propheten des ATs" (Neue ev. KZ 1862, Nr. 22) zu erwähnen. An den verschiedensten Stellen hat H., der gleich seinem theologischen Freunde de Wette eine vorsichtige negative Kritik der hypothesenreichen positiven Kritik eines Hitzig vorzog, fördernd in die Entwickelung der Wissenschaft eingegriffen, und seinem großen Psalmenkommentare verdankt die alttestamentliche Forschung eine fast (vgl. Smend in Stades Zeitschrift 1888, S. 57 f.) allerwärts dankbar anerkannte Fülle fruchtbarer Erörterungen.

Außerordentlich viel Zeit und Kraft hat H. auf Dinge verwendet, die zwar außerhalb seines nächsten Berufes lagen, zu deren Behandlung er sich aber durch sein lebhaftes Interesse am Wohl und Wehe des ihn umgebenden Gemeinwesens gewissenshalber getrieben fühlte. Ich übergehe seine vielfachen, nicht immer mit Erfolg gekrönten Bemühungen zur Hebung der *Universitätszustände* (vgl. die akadem. Monatsschrift 1850, S. 346 ff.; 1851, S. 22 ff., 53 ff.) und die zahlreichen, immer mit seinem Namen bezeichneten *politischen* Aufsätze und Zeitungsartikel, in denen er, der wie Hundeshagen (vgl. Riehm, S. 57 106) die Revolution vorherverkündigte, gegen falschen Liberalismus und zuchtlose Anarchie für die echte Freiheit und gesetzliche Ordnung kämpfte und auch verblendeten Regierungen seinen kräftigen Glauben an das Recht und dessen Heiligkeit und Macht einzupflanzen suchte. Dagegen muß ich außer dem anziehenden Lebensbilde des ihm nahe befreundeten Bremer Geistlichen (D. Friedrich Mallet, Ein Bild zur Erinnerung, gezeichnet von Dr. Hupfeld, Bremen 1865), welches H.s letzte von ihm selbst veröffentlichte Arbeit ist, in aller Kürze noch sein wiederholtes *Eingreifen in die kirchlichen Zeitfragen* erwähnen. Da finden wir z. B. wie er sich 1837 in die umfassendsten hymnologischen Studien vertiefte, als das Ministerium ein Gutachten über den Entwurf eines neuen Gesangbuches für die Provinz Hanau verlangt hatte; da H. das in allen Instanzen schon gebilligte Buch, zu dessen Einführung auch der Minister sehr geneigt war, in seiner 24 Bogen starken, aber ungedruckt gebliebenen Denkschrift für „unendlich schlechter" als das im Gebrauch befindliche Gesangbuch erklärte, so daß „eine gewissenhafte und ehrliebende Regierung" an seine Einführung nicht denken dürfe, so blieb auch wirklich die Provinz Hanau mit diesem rationalistischen Machwerk verschont. Ebenso mannhaft, aber mit wenig Erfolg, schrieb H. in Gemeinschaft mit Bickell „Über die Reform der protestantischen Kirchenverfassung, in besonderer Beziehung auf Kurhessen" (Marburg 1831). Diese dem hessischen Landtag eingereichte Vorstellung bat um die Einführung einer freien Presbyterial- und Synodalverfassung und suchte unter Betonung der biblischen Grundlehren

die Kirche den Schwankungen der gelehrten Theologie gegenüber unabhängig zu stellen. Daß es H. ernstlich um den inneren Aufbau der Kirche auf positiven Grundlagen zu thun sei, zeigte auch sein „Gutachten über die Rechtmäßigkeit und Rathsamkeit frommer Privatgemeinschaften und Zusammenkünfte“ (Darmstädter Allg. Kirchenzeit., 1837, Nr. 29 ff.) und seine nützliche Ausgabe der **Augustana** (Die Lehrartikel der Augsburgischen Konfession. Nach der ersten Ausgabe Melanchthons, nebst der Vorrede Luthers zum Brief an die Römer, herausgegeben, Marburg 1840), an welche sich eine Reihe gemeinfaßlicher Aufsätze zur Verständigung über verkannte christliche Grundlehren oder kirchliche Einrichtungen im Hanauer Kirchenboten (Jahrgang 1840. 1841) anschlossen, vgl. Riehm, S. 65—73. Auch in Halle bewahrte H. allen kirchlichen Fragen stets das lebhafteste Interesse und gab z. B. Gutachten ab „über die beabsichtigte Gründung eines deutschen Kirchenbundes“ und „über die Einleitung der bevorstehenden Umgestaltung der evangelischen Kirchenverfassung in Preußen“ (Volksblatt für Stadt und Land, 1849, Nr. 44. 46). Es kam der wissenschaftlichen Thätigkeit H.s zugute, daß er später als „ein trauernder, stummer, aber keineswegs teilnahmloser Zeuge der Reaktion“ all seine Kraft auf die gelehrten Arbeiten konzentrierte. H.s ganzes Wirken aber zeugt von der bewunderungswürdigen Wahrhaftigkeit und Lauterkeit seines Charakters. Durch seine treue Rüge war er oft „ein etwas beschwerlicher Freund“, wie es ihm andererseits nicht schwer fiel (vgl. Delitzsch, Psalmen, Leipzig 1867, Vorrede), ein erkanntes Unrecht einzugestehen. Der fromme Gelehrte durfte von sich sagen (Riehm S. 143): „W a h r h a f t zu sein ist immer mein S t r e b e n gewesen, und ein ehrlicher Mann zu bleiben unter den Grimassen dieser Welt, hat mir für das höchste Lob gegolten“ **Adolf Kamphausen.**

Huschke, G e o r g P h i l i p p E d u a r d, gest. 1886. — Q u e l l e n: Steffens, „Was ich erlebte“ Zur Jugendgeschichte: Greve im „Kirchenblatt“ von 1884; Feldner, „Die Verhandlungen der Kommission zur Erörterung der Prinzipien der Kirchenverfassung“, welche in Berlin vom 26. Sept. bis 3. Okt. 1861 stattgefunden, nach den revid. stenographischen Aufzeichnungen“, Halle (Petersen) 1860; Nagel, „Wider Wangemann“, Cottbus 1882; ders., „Wangemannsche Geschichtsschreibung“, Leipzig, Naumann, 1882; ders., „Die Errettung der luth. Kirche in Preußen“; ders., „Die evangel.-luth. Kirche in Preußen und der Staat“, Stuttgart 1869; Reinkens, Melchior von Diepenbrock, Leipzig 1881, S. 333. (Auf Huschkes Verdienst um Kirchen- und Eherecht weist der Kanonist Schulte hin in der Schrift: „Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen Rechts, Bd III, 1880, S. 241 2c.“). Uebersicht der Schriften Huschkes bis 1841 ausführlich bei Nowack. Uebrigens muß häufiger auf die Biographien in Konversations- und Gelehrten Lexiken verwiesen werden, wozu ich das Schlesische Schriftsteller-Lexikon von Nowack rechne.

Georg Philipp Eduard Huschke wurde den 26. Juni 1801 zu Münden geboren. Der Vater war Kaufmann, die Hausfrau, eine geborne Wüstenfeld, schenkte ihm zwei Söhne. Eduard war der jüngste. Das Haus war begütert. Die Kontinentalsperre veranlaßte es, daß die Waren des Binnenlandes den Weg über Münden und so die Weser hinab nach Bremen suchten. Der Vater zog indes, in sicherer Voraussicht, daß diese Vorteile nur sehr vorübergehende sein dürften, sein Vermögen aus dem Geschäft und kaufte das Gut Völkershausen bei Eschwege.

Hier wuchs Eduard Huschke auf, bis er den Schulunterricht zu Münden besuchte, der sehr bedenklicher Art gewesen sein muß. Soviel hatte der Knabe indes endlich doch gelernt, daß er auf dem Gymnasium in Gotha, welches er nun bezog, der Zweite in Tertia wurde.

Es kam die Zeit der Erhebung des Volkes, nachdem Napoleon flüchtig aus Rußland wich. Die Gymnasiasten wurden bewaffnet und eingeübt. Wenigstens konnten sie, und Huschke nicht am wenigsten, dazu helfen, daß durchziehende, von den Franzosen gefangene Preußen mit den nötigen Kleidungsstücken versehen wurden, um so ihre Flucht möglich zu machen.

Von Gotha ging Eduard Huschke zur Klosterschule Ilfeld im Harz. Dort studierte er vier Jahre. Hier legte er die Fundamente für eine solide Gelehrsamkeit. Er lernte namentlich die griechischen Tragiker schätzen. Von Ödipus Tyrannos fertigte er eine metrische Übersetzung. Er dachte damals daran, Philologie zu studieren. Den Konfirmandenunterricht erteilte ihm der alte Superintendent Roitzsch, ein Geistlicher noch der pietistischen Schule, voll ernster Frömmigkeit.

Im Jahre 1817 ging Huschke nach Göttingen.

Die Juristenfakultät hatte die Preisaufgabe gestellt: „De pignore nominis, ejus natura et effectu, speciatim an et quo effectu sub hypotheca generali nomina

quoque comprehensa sint". Huschke löste die Aufgabe durch eine fleißige Arbeit und erhielt die juristische Doktorwürde.

Nach Berlin, wohin Huschke von Göttingen aus ging, zog ihn besonders Savigny; er blieb nicht lange hier.

Als Privatdocent in Göttingen erhielt er den Ruf einer ordentlichen Professur in Rostock.

In Göttingen hatte er über Reden Ciceros, über Gajus und Rechtsgeschichtliches gelesen. In Rostock, wo er an Eschenbachs Stelle trat, ward er zugleich Mitglied des Spruchkollegiums. Hier traten ihm auch die größten aller Fragen näher. Er trat in das Heiligtum und ward ergriffen. Die Heilslehre ward ihm lebendiger Besitz.

Eben von einer wissenschaftlichen Reise nach Paris, sowie durch Holland und England zurückgekehrt, erhielt er einen Ruf nach Breslau; es war 1827. Er nahm ihn an und hat Breslau nicht wieder verlassen. Huschke erhielt daselbst eine Professur für römisches Recht. Schon am 25. November des folgenden Jahres erhielt er von der philosophischen Fakultät die Doktorwürde honoris causa. Er bekleidete seit 1832 wiederholt das Rektorat und wurde Ordinarius des Spruchkollegiums.

Die Studien des römischen Rechts erschienen Breslau 1830 Bd I, die Verfassung des Königs Servius Tullius, Heidelb. 1838, Gaius, Beitr. zur Kritik u. z. Verständn. s. Institut., Leipz. 1855.

Huschke hat „unsterbliche Verdienste um die Kritik der römischen Rechtsquellen" Man hat hier die „Jurisprudentiae Antejustinianae reliquiae", welche 1886 zu Leipzig in fünfter Auflage erschienen, vor allem ins Auge zu fassen.

Alle diese Arbeiten geben Zeugnis von einer außerordentlichen linguistischen und grammatischen Schulung, die sich in vollständiger Durchdringung der lateinischen Sprache bis in ihre feinsten Wendungen und Beziehungen hinein zeigt. Alle jene u. a. juristischen Arbeiten, und dazu gehören die zahlreichen Beiträge für die Tübinger „Jahrbücher" sowie für Richters „Kritische Jahrbücher für deutsche Rechtswissenschaft" — alle dokumentieren zugleich eine seltene Genauigkeit, einen zerlegenden Scharfsinn, eine völlige Durchdringung des vorliegendes Stoffes.

Haben wir Huschke auf das Gebiet seiner wissenschaftlichen Arbeiten zu folgen nicht umhin gekonnt, so treten wir nun derjenigen Seite näher, die es nahelegt, sein Bild einer Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche einzufügen. Im Jahre 1850 kreierte ihn ja die Fakultät Erlangen auch zum Doktor der Theologie.

Wollen wir Huschkes kirchliches Verdienst würdigen, so müssen wir folgendes erwägen.

Luther wußte sehr wohl, warum er die Sammlung solcher, „welche mit Ernst Christen sein wollen", nicht vollziehen konnte. Er wußte es, wiewohl er, überwiegend ethischer und nicht geschichtlicher Natur, mit Notbischöfen zufrieden zu sein sich wohl bewogen finden konnte. Er wußte es, denn es bestimmte schon die gesamte kulturliche Lage des Landes und eines Volks, welches, seinen Fürsten nur zu oft blindlings folgend, roh und in breiter Masse aus dem Papsttum überkommen war, und, weil nicht individualisiert, zu Trägern eines Kirchentums auch dann nicht gemacht werden konnte, wenn „die großen Hansen" nicht gewesen wären. Die beiden Schwerter waren im öffentlichen Denken so wenig getrennt, guts- und landesherrliche Gerichtsbarkeit spielten in jedem der unzähligen kleinen reichsunmittelbaren Territorien unterschiedslos für Geistliches und Weltliches eine so durchgreifende Rolle, daß für irgend eine Religionsfreiheit irgend einer Konfession kein Raum war.

Raum und Recht ward erst dreihundert Jahre später und unter Huschkes maßvoller Leitung erkämpft.

Kann man sich, was in Deutschland allerdings schwerer ist, als in Nordamerika, Schottland und Wallis, zu der Anschauung ermannen, daß eine Kirchengestalt, auch deutscher Reformation, in Erscheinung treten könnte, welche, der Pflegschaft oder dem Drucke konstitutioneller Fürsten oder Verfassungen entnommen, durchaus auf die in ihr selbst ruhenden Machtmittel angewiesen ist, so muß zunächst eine höchst wichtige Frage auftreten, die Frage der Regierung und Verfassung. Wo ist nach Grundsätzen unserer Bekenntnisse und unserer Dogmatik die Autorität für ein solches unabhängiges Kirchenwesen innerhalb desselben zu finden? Kann dieser Kirchenkörper das, was früher der Staat ihm leistete, aus sich selbst nun herausſetzen, kann er die dem Staat nach dem Ausdruck Friedrich Wilhelms IV so lange in Kommission gegebene bischöfliche Gewalt auf eigenem Boden wiederherstellen?

Dies also die große Frage. Antwortet man mit: Ja, sagt man, die Kirche kann festes Regiment aus sich heraussetzen, nun so ist die Herstellung eines Kirchenkörpers von einer Mächtigkeit möglich, daß er Stätte lebendigen und mannigfaltigen in ihm kreisenden Lebens wird, und ein kommendes Geschlecht erziehen kann. Antwortet man mit: Nein, nun so sind nur independente Gemeinden möglich, die, festen Regiments über dem Pastorat entbehrend, endlich in Enge und Einseitigkeit bedeutungslos sich verlieren werden.

Stahl, Vilmar u. a. erkannten die Notwendigkeit bischöflichen Regiments für die Zukunft der Kirche innerhalb der individualisierenden Kulturentwickelung und antworteten mit: Ja. Sie antworteten in der Theorie. Huschke antwortete in Theorie und Praxis. Er löste die für die Zukunft der lutherischen Kirche bedeutendste Frage.

Huschke ward in Breslau unmittelbar in die praktische Seite der Sache geführt. Tholuck hatte ihn an Professor Scheibel gewiesen.

Der König hatte die Union angeordnet. Scheibel trat dagegen auf. Huschke als Hannoveraner schon, ebenso wie Steffens als Norweger, dem lutherischen Bekenntnis angehörend, sie weigerten sich, in das neue staatliche Kirchentum, so wohlmeinend es gedacht sein mochte, mit einzutreten. Es entstand die bekannte Bewegung. Die der lutherischen Kirche des Landes treu Zugethanen erkannten die neue unierte Behörde nicht an. Es entstand die unabhängige lutherische Kirche, und Huschke, der Verteidiger ihrer Rechte, trat an die Spitze ihres Oberkirchenkollegs.

Beachten wir nun die Anschauung, von welcher aus er formen half und welche die Erfahrung ihm als die richtige, der Kirche deutscher Reformation entsprechende, aufnötigte.

So sehr Huschke auf das Schriftwort zurückgriff, es war doch eine tiefe und beherrschende philosophische Grundanschauung, welche ihm den Begriff der Kirche konstruierte. Hören wir ihn darüber.

„Zum Wesen eines Dinges gehört, was zu seinem Begriff, d. h. zur Erfüllung der göttlichen Idee, nach der es geschaffen ist, gehört, und insofern auch notwendig ist. Gott schafft aber nicht bloß das esse, sondern auch (theologisch ausgedrückt) das bene esse (1 Mt 1, 31), d. h. nicht bloß das zur Existenz des Dinges schlechthin Notwendige wie Wesentliche, sondern auch das Nützliche oder mittelbar Notwendige, z. B. im Menschen nicht bloß Leib und Seele, Kopf und Herz, sondern auch Hände und Füße u. s. w. (ohne welche ein Mensch auch sein kann), in der Kirche nicht bloß was zum Seligwerden notwendig (necessarium), sondern auch was dazu nütze (opus) ist (AG 20, 29). Verwechselt man nun diese beiden Begriffe des Wesentlichen oder Notwendigen, so entstehen die folgenwichtigsten Irrtümer. Namentlich ist das Argument, die Kirche könne doch ohne Kirchenregiment oder ohne das (dauernde) Amt (mit den bloßen Funktionen von Wort und Sakrament) auch bestehen (nämlich in einem verkrüppelten Zustande), deshalb sei letzteres nicht wesentlich oder nicht juris divini, nicht besser als das: Hand und Fuß seien dem Menschen nicht wesentlich und nicht juris divini (hier: nicht von Gott geschaffen), weil auch ein Krüppel leben kann" (Die streitigen Lehren 2c., Leipzig 1863 S. 89.)

Es ist also die volle Erfassung der Idee des Organismus, die Huschke auszeichnet. Und von diesem Gesichtspunkt aus denkt er über Kirche und ihre Ausgestaltung.

Das Folgende wird uns die Theologie Huschkes klar machen.

Denn nicht unerwähnt lassen möchten wir hier die bedeutsame Abhandlung: „Wort und Sakramente die Faktoren der Kirche", welche, geschrieben Weihnachten 1847, im Jahre 1849 in ZlThK erschien.

„Es ist lange Zeit hergebracht gewesen — sagt Huschke darin — Wort und Sakramente in ihrer Bedeutung für die Kirche nur als Kennzeichen derselben (notae ecclesiae) zu fassen. — Zu leugnen ist nicht, daß man bei Betrachtung dieser Seite derselben mehr das Individuum, als die Kirche im Auge hatte" Und nun zeigt der Verf. mit Delitzsch auf einer Stelle von Augustin (Gloss. ord. ad Joh. 19, 34. Serm. 218) ruhend, daß die Gnadenmittel „auch die kirchenbildenden Mächte" seien. Wie die Sakramente „das leibgewordene, in sinnlicher Beziehung fest ausgestaltete Wort sind, so vollenden sie auch erst die Einverleibung des Menschen in den Leib Christi" Hieraus folgt dann für Huschke, daß die Kirche augsburgischen Bekenntnisses „die volle unverkümmerte himmlische Leiblichkeit" lehrt, „die sie, so lange sie treu ist, ebenso sehr vor innerer Verweltlichung wie vor äußerem Aufgehen in den Organismus des irdischen Staats schützt".

Machen wir von hier aus die Anwendung auf die von Huschke entworfene Ordnung der evangel.-luth. Kirche in Preußen, so ist für sie das Unterscheidende: das autoritative Kirchenregiment. Es ist vom Herrn der Kirche, die sich organisch verfassen soll, zugedacht. Dies Kirchenregiment vom Herrn für die Kirche also gestiftet, leitet divino jure, und

man hat ihm nach dem vierten Gebot zu gehorsamen, selbstverständlich so lange es nichts gegen Gottes Wort thut. Dies Kirchenregiment übt diejenigen Funktionen, die im apostolischen Amt beschlossen waren, und welche für eine größere Gesamtheit von Gemeinden zu üben göttlicher Wille ist. Dagegen ist es humani juris nach seiner äußeren irdischen Erscheinung und Entwickelung, welche der Geschichte überlassen bleibt. Ob dies Regiment das eines Bischofs ist, oder durch ein Colleg ausgeübt wird, dies, wie die Art der Zusammensetzung dieses Collegs, ist menschlichen Rechts.

Für Huschke war fester Grundsatz: „Die Autorität der Kirche (Mc 18, 17) als des Leibes, davon Christus, der Urheber der Ämter, das Haupt ist, und folglich des Baues der Verfassung von Oben und nicht in demokratischer Weise, oder nach den Grundsätzen des Collegialsystems, von Unten" (Streitige Lehren S. 8).

Über dies jus divinum des Kirchenregiments hat sich Huschke auf einer Berliner Konferenz im Oktober 1861, an welcher auch Delitzsch, Kahnis und von Zezschwitz teilnahmen, kurz und klar so ausgesprochen: „Es ist nicht etwas Willkürliches, Zufälliges, sondern etwas der Kirche Notwendiges, ein Kirchenregiment zu haben.

Hören wir aber nun, wie Huschke die Ablösung von der Landeskirche auffaßte.

Der Kronprinz wünschte den Verfolgungen ein Ende gemacht. Steffens mußte Vorschläge an Huschke senden. Dieser, es war 1836, antwortete. Die Antwort ist bezeichnend. „Sollten wir unserm himmlischen König weniger Treue schulden, als einem irdischen? Würden wir nicht unsere bisherige Kirche, die uns geboren und erzogen hat, verachten, das historische Band, welches uns in ununterbrochener Folge von Geschlecht zu Geschlecht mit den Gründern unseres Glaubens und durch diese wieder mit der apostolischen Kirche vereint, zerreißen?"

Man sieht den weiten Blick für geschichtliche Kontinuität. Sie war und stand ungebrochen. Denn die lutherische Kirche „hat sich nicht vom Lande losgesagt, sondern das Land von ihr", schrieb Huschke an Steffens.

Er sprach es öffentlich aus, daß „das Bewußtsein, ein Glied der wahren sichtbaren Kirche zu sein, den Segen mit sich bringt, allen Stolz sektiererischer und separatistischer Abgeschlossenheit aus dem Herzen verbannen, mit freier Liebe, alle auch die verderbtesten Zweige der Christenheit, umfassen zu können"

Ich denke, hier ist kein kleinlicher separatistischer Geist, sondern immer der große Blick auf die Kirche im ganzen.

Und, setzen wir hinzu: der echt konservative Zug.

Man hat Huschke wie Scheibel vorgeworfen, Trennung von der Landeskirche sei ihnen Tendenz gewesen, um gewisse Ideale apostolischer Verfassung zur Ausführung bringen zu können.

Hören wir Huschke darüber. „Wie Luther und den Seinigen der Gedanke an das bloße Lostrennen vom Papsttum, dessen Verkehrtheit er übrigens einsah, im Anfang seines Kampfes fern lag, und sie nur durch das Festhalten am Evangelium dazu gedrängt wurden, so dachte auch Scheibel mit seinen Genossen beim Herannahen der Unionsgefahr nicht entfernt an ein abstraktes Abwerfen des landesherrlichen, wiewohl in seinem obersten Träger fremdgläubigen Kirchenregiments, das aber doch in dem Landeskonsistorium noch in bisheriger Weise ausgeübt wurde, und damit auch nicht an ein Ausgehen aus der Landeskirche. Als aber mit der befohlenen Einführung der unierten Agende und dem wenigstens thatsächlichen Eingehen des gesamten Kirchenregiments, der theologischen Fakultäten, ja auch des Pastorats und der Gemeinden selbst in die sog. neubelebte evangelische Landeskirche, dem bisher nach seiner Konfession gesondert bestehenden Luthertum kirchlich kein Raum mehr gelassen und damit die 2 Ko 6, 14 ff. vorausgesetzten Bedingungen des Gebots auszugehen und sich abzusondern wörtlich eingetreten war, da blieb ihnen keine andere gewissenhafte Wahl, als kirchlich Widerstand zu leisten, und als ihr kirchliches verbrieftes Recht ihnen dauernd verweigert wurde, es durch Ausharren im Bekenntnis ihres Glaubens zu erkämpfen" So in seiner Abhandlung „Landeskirche und Freikirche in ZkWL 1881, S. 409.

Übrigens hat J. Nagel den Beweis unseres Erachtens aus den Akten und Erklärungen Huschkes völlig genügend geführt, daß man nie königliche Anerbietungen zurückgewiesen hat, um gewissen Verfassungsidealen nachzuhängen.

Huschke erkannte alle mit kirchlicher Neubildung gegebenen Gefahren vollkommen. Nichts scheute er mehr als sektiererische Enge, welche gerade auf Verfassungsformen den meisten Wert legt.

Als er das Vorwort für die zu veröffentlichenden Beschlüsse der Generalsynode von 1841 schrieb, sagte er darin, die Direktion vorzeichnend:

„Durch Gottes unverdiente Gnade sind wir, dem Leichtsinn, dem Indifferentismus und der Zerflossenheit dieser Zeit in Glaubenssachen gegenüber, um ein festes Bekenntnis geschart, welches unsere gliedliche Gemeinschaft mit der wahren apostolischen Kirche aller Jahrhunderte und aller Länder bekundet. — Laßt uns darum festhalten an diesem Bekenntnisse und das Wort der Wahrheit, welches wir bekennen gleich unseren Glaubensvätern, für den allerhöchsten Schatz achten, ohne den alle menschlichen Einrichtungen, so weise und heilsam sie sonst auch sein mögen, nur wenig ausrichten. — Thun wir dieses, so werden wir auch vor den Gefahren bewahrt bleiben, welchen kleinere religiöse Gemeinschaften so häufig verfallen sind, durch Überschätzung ihrer eigentümlichen gottseligen Einrichtungen sich dünken zu lassen, als wären sie etwas Besseres, als ihre Glaubensbrüder, bei denen diese nicht bestehen, und durch engherzige Zurückziehung auf sich selbst den Segen zu verkümmern, der im lebendigen Zusammenhange mit dem großen Baum der wahren christlichen Kirche allen gesunden Zweigen desselben zufließt".

In diesem Sinne schrieb er in dem bekannten Brief an Steffens (bei Nagel „Die evangel.-luth. Kirche in Preußen" S. 161).

Einer der Grundgedanken Huschkes war, wie er sagt: möglichst das historisch Hergebrachte festzuhalten, und es nur mit den neuen Verhältnissen der Gegenwart nach dem Gesichtspunkt in Einklang zu setzen, daß teils den Gaben und Kräften, welche der Herr schenkte, die freieste Bewegung in löblicher Ordnung zur Erbauung des ganzen Leibes gesichert würde, teils nach dem Wegfall der bisherigen auf die Staatsautorität gestützten irdischen Behörden das Verfassungsgebäude auf dem Grunde der Lehre in sich selbst durch einander gegenseitig sich stützende Balken und Streben den nötigen inneren Halt bekäme" (Streitige Lehren ꝛc. S. 6).

Huschke war in dieser Beziehung ein Mann der historischen Schule. So blickte er namentlich gern in den Ablauf der Geschichte.

Der Exeget der Apokalypse wird sich immer gern des Beitrags erinnern, den er durch Zuhilfenahme der Vorschriften und Gebräuche aus römischem Rechtswesen für die Klarlegung von Off. St. Joh. 5, 1 ff. gab. Wir meinen seine in Dresden 1860 (J. Naumann) erschiene Arbeit: „Das Buch mit sieben Siegeln"

Es konnte ihm geschehen, daß er in solchen Auslegungen hinsichtlich der Ausdeutung des Schriftworts auf die Gegenwart viel zu weit ging. Immerhin ist auch diese Arbeit von den Exegeten geschätzt und häufig angezogen.

Überhaupt scheint mir, als ob Huschke, eine, wie wir bereits oft erwähnten, ernstgeschichtliche Natur, gegen sein Ende hin noch mehr als früher in völkergeschichtlichen Übersichten und geschichtsphilosophischen Konstruktionen des ethnologischen Materials sich gefiel.

In dieser Beziehung pflegte er die Entwickelung des Einzelnen zum Maßstab für diejenige der Gattung zu nehmen. Der Fortschritt der Geschichte war ihm vergrößert derjenige des Einzel-Menschen. Die Stufen steigern sich bis zum Alter. Dieses vergeistigt den Menschen. Immer mehr treten künstliche und mechanische Bewegungsmittel ein, statt der natürlichen Bewegungsweise. Dies der Mechanismus unseres Zeitalters. Aber je vergeistigter die Endzeit, je mehr Entbindung des Geistigen, desto mehr auch Entbindung des Bösgeistigen.

Die größte Lüge, deren Zeugin die Weltgeschichte überhaupt gewesen, sei — so pflegte Huschke vertraulich zu bekennen — das Papsttum. Diese durch die Zeiten hindurch in schreckenerregender Konsequenz sich fortsetzende Erscheinung sei nur durch einen übermenschlichen Geist völlig zu erklären, da dieses Lügengebilde entsetzlich planmäßig sich entwickele und forme. Hervorragendes Mittel dazu sei die hartnäckige Verleugnung des Apostels Paulus, seine Verdrängung durch Petrus, der der Entwickelung der judenchristlichen Kirche in erster Linie angehöre. Dieser Petrus aber mache Rom zum dominierenden Herrn der Kirche für die ganze Erdzeit. — Diese Lüge müsse von den Evangelischen immer neu bewiesen werden. Man müsse aber aggressiv zu Werke gehen. Es müßten Lutheraner, Unierte, Altkatholiken gemeinsam öffentliche Vorträge gegen das Papsttum, das System, halten.

Huschkes Blick drang scharf in die Entfaltung des Geheimnisses der Bosheit in der Gegenwart. „Revolutions- und Zerstörungsschwindel — ergreift das ganze christliche und selbst das muhamedanische Menschengeschlecht, zieht es nach einer dunkel geahnten, aber heftig begehrten Zukunft, und trägt den Stempel des unmittelbar Dämonischen an sich. — — Die Anziehungskraft des Himmels und der Hölle nehmen mit ihrer Annäherung in ungeheuren Progressionen zu, die Tage werden verkürzt". Man sieht, auch an schlagender, pathetischer Redeweise fehlte es dem hervorragenden Manne nicht.

Es ist keine Frage, Huschke hatte gewisse litterarische Sonderbarkeiten. Sie lagen in der Richtung der gelehrten Hypothese und Konjektur oder der gewagten Exegese. Dergleichen Dinge pflegen bedeutenden Menschen anzuhaften. Kammerdienernaturen freilich pflegen sich den Blick für das Große und die Gabe Gottes dadurch verdunkeln zu lassen. Bei Männern wirklicher Bildung hat die anerkannte Autorität Huschkes darunter auch niemals von fern gelitten.

Nun sei noch ein Blick in Huschkes Privatleben gestattet.

Im Jahre 1848 war Huschke Rector magnificus. Er leitete die gelehrte Republik mit solcher Einsicht und bewahrte die studierende Jugend mit solchem Geschick vor den damals unausbleiblichen Phantastereien und Exzessen, daß er bald darauf mit dem Titel eines geheimen Justizrates bedacht wurde. Wenigstens trat die Auszeichnung zu einer Zeit ein, welche diesen Gedanken erzeugen mußte.

Huschke war vermögend, und dies wissen Unzählige, denen er Schenkungen oder Darlehen machte.

Ein junger Freund bat ihn einst, einer armen Pastorswitwe auf ihr überschuldetes Grundstück eine Hypothek an Stelle der ihr gekündigten zu geben. Die Hypothek betrug mehrere tausend Mark. Der Bittsteller wies auf die Unsicherheit der Hypothek und darauf hin, daß Huschke erfahrungsmäßig einen höhern Maßstab hinsichtlich der Sicherheit von Hypotheken anzulegen pflege, als in der Welt üblich. Umgehend traf die zusagende Antwort mit dem Ausdruck der Freude über die Bitte und die Gelegenheit zu einem Barmherzigkeitswerk ein. So war Huschke.

An seinem Tisch sah er gern Freunde. Er selbst würzte das Mahl durch Gespräche, die immer von herzlichem Wohlwollen, attischem Salz und feinstem Humor zeugten. An diesem Tisch konnte man Männer wie Geheimrat Galle den Astronomen, Professor Regenbrecht, Professor Steffens, Herm. von Winterfeld, Professor Scheibel, Geheimrat Abegg, Gerichtsrat von Rheinbaben, Professor Schwanert, immer Männer von Bedeutung finden. Und junge Studierende, Juristen wie Theologen, saßen hier fröhlich durcheinander, darunter Rechtsanwalt Nitsche und von 1831 an Professor Gitzler, fürstbischöflicher Konsistorialrat.

Es ist hier nicht der Ort, sondern es ist Sache einer wirklichen Biographie, auf das Verhältnis Huschkes zu v. Arnswaldt in Hannover, zu v. Maltzahn auf Rothenmar in Mecklenburg, zu Graf von Wartensleben, zu Steffens und Stahl einzugehen. General Graf Carl von der Gröben, Geheimrat von Haugwitz würden gleichfalls in Huschkes Biographie hervortreten müssen. Nicht weniger sein Kollege im Oberkirchenkolleg, Rat v. Rheinbaben, dem er: Amico ab ineunte juventute fide, moribus, virtute nunquam non probato — sein Werk: Jurispr. antejust. quae supersunt in dritter Auflage widmete.

In hoher Achtung stand Huschke bei dem Fürstbischof Diepenbrock, der mit ihm gern und vielfach verkehrte.

So lange Huschke konnte, versäumte er nie den Gottesdienst. Das Sakrament mußte er im letzten Jahr in seinem Zimmer nehmen.

Der Tod erfolgte den 7. Februar 1886, abends 6 Uhr. Er ging im Sinn des Wortes heim, welches er am letzten Tag im Munde führte: So thu' Israel rechter Art, das aus dem Geist gezeuget ward und seines Gottes harre.

Steffens sagte von ihm: „Er ist ein in jeder Rücksicht merkwürdiger und ursprünglicher Mann, einer der reinsten und faltenlosesten, die ich gekannt habe" Und dabei war er, setzen wir hinzu, ein schlichtes demütiges Gotteskind. Das Religio ergo Deum des Corpus juris wurde bei ihm im tiefsten christlichen Sinn lebendige Wahrheit.

R. Rocholl.

Huß, Hieronymus von Prag, die Hussiten. Litteratur. 1. Quellen. Leider fehlt es an einer kritischen Ausgabe der Werke des Huß. Noch geht unter seinem Namen manches, was erwiesenermaßen Wiclif, anderes, was seinen Schülern zugehört. Die alte Ausgabe der Werke des Huß: Joannis Hus et Hieronymi Pragensis historia et monumenta 2 t. Norimb. 1558 u. 1. vol. Francof. 1715 f. ist demnach heute ganz unzulänglich. Das gilt auch zweitens von J. Hußens Werken in böhm. Sprache her. von K. J. Erben, Prag 1865–68. Denn auch hier ist nicht geschieden, was ursprüngliches Eigentum Hussens ist. Darum ist es notwendig, daß an dritter Stelle jene Werke Wiclifs gesetzt werden, die Huß nahezu wörtlich ausgeschrieben hat. Es ist dies außer De Ecclesia u. den Sermones namentlich der Traktat De potestate pape. 4. Indem ältere Briefsammlungen Hussens u. sonstige Angaben seiner Werke unberücksichtigt gelassen werden, da sie weder vollständig noch korrekt sind, ist an vierter Stelle die Ausgabe zu setzen, die F. Palacky unter dem Titel: Documenta magistri

Joannis Hus (Prag 1869) veranstaltet hat. Diese wichtige u. verhältnismäßig korrekte Sammlung enthält a) die (92) Briefe, dann die Anklagen u. Antworten des Huß, die so außerordentlich wichtigen Berichte seines Landsmannes u. Begleiters Peter von Mladenowitz u. die urkundlichen Dokumente über den religiösen Streit in Böhmen von 1403—1418. (Wichtigere Nachträge zu den Briefen des Huß finden sich in dem Aufsatz von Nedoma, Boleslavsky kodex z doby husitské d. h. Bunzlauer Kodex aus der Hussitenzeit; enthält 8 Briefe von u. an Huß). 5. Briefe des Johann Huß nach dem böhmischen Urtext, deutsch von F. B. Mikowec, Leipzig 1849, jetzt auch Maresch, Comenium I, 1. 6. Hussens Predigten über die Sonn- u. Festtagsevangelien. Uebersetzt von Nowotny. Görlitz 1855. 1. u. 2. Heft. 7. H. v. d. Hardt, Magnum Constantiense Concilium 6 t. Frankf. u. Leipzig 1700. t. 7. Index von Bohnstedt 1742. Dazu jetzt: Acta concilii Constanciensis, herausg. v. Finke, Münster 1896. Von großer Wichtigkeit sind trotz der großen Mängel in Bezug auf die Ausgabe als solche (s. hierüber Palacky, Hussitentum u. Prof. Höfler, 2. Aufl. 1868) 8. Die Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung, herausgeg. v. C. v. Höfler 1—3 (in den Fontes rer. Austriacarum, Scriptores Bd. 2. 6. 7). Wien 1856—1866. Von den wichtigeren Werken finden sich in Bd 1 die Historien des Lorenz von Březova (nicht Březina) u. Peter von Mladenowitz (hier besser zu benützen als in den Doc. ed. Palacky), in Bd 2 die große Taboritenchronik des Johann von Lukawetz u. Nikolaus von Pelhrimow, in Bd 3 eine Verdeutschung der tschechischen Annalen der Hussitenzeit, die als 3. Bd in den F. F. rer. Boh. von Pelzel, Dobrowsky u. Palacky herausgegeben sind. Viele Materialien zur Geschichte der Hussitenzeit enthält 9. Höflers Ausgabe der Concilia Pragensia. 10. Eine korrekte Ausgabe der wichtigeren Chroniken aus der Hussitenzeit enthält auch der 5. Bd der Fontes rer. Bohemicarum, Prag 1893; hier finden sich die Chroniken der Laurenz v. Březova, des Chronicon univ. Pragensis u. die Chronik des Bartossek von Drahonic in der Ausg. v. Jaroslaw Goll. 11. Loserth, Beiträge zur Geschichte der hussitischen Bewegung 1—5. Arch. f. öst. Gesch. Bd 55. 57. 60. 75 u. 82. a) enthält den Cod. epistolaris des Prager Erzbischofs Johann von Jenzenstein, b) das Leben u. die Schriften des Magisters Adalbertus Ranconis de Ericinio, c) den wichtigen Traktat Ludolfs von Sagan „de longevo schismate." d) die Streitschriften u. Unionsverhandlungen zwischen Katholiken u. Hussiten 1412—1413 und e) gleichzeitige Berichte und Aktenstücke zur Ausbreitung des Wiclifismus in Böhmen und Mähren 1410—1419 (Beachtung verdient unter den Beilagen Nr. 1 Gleichzeitiger Bericht über das Ende des Huß). 12. Zu beachten ist auch jetzt noch die vom streng katholischen Standpunkt aus verfaßte Historia Hussitarum des Cochläus (s. dazu Loserth, die Denkschrift des Breslauer Domherrn Nicolaus Tempelfeld von Brieg über die Wahl Georgs von Podiebrad. Ein Beitrag zur Kritik der Hussitengeschichte des Cochläus. Arch. österr. Gesch. 61). Von den Quellen zur Geschichte der Hussiten sind noch herauszuheben: 13. Geschichtsquellen der Hussitenkriege, herausg. v. C. Grünhagen. Breslau 1871 (6. Bd der SS. rer. Silesiacarum). 14. Die Historien des Magisters Johannes Leonis (die älteste Erzählung von der siegreichen Verteidigung der Stadt Brüx gegen die Hussiten 1421) herausgeg. von Schlesinger, Prag 1877. 15. Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges von 1419—1436, herausg. v. Fr. Palacky, 2 Bde Prag 1873. 16. Urkundliche Beiträge zur Geschichte Böhmens u. seiner Nachbarländer im Zeitalter Georgs v. Podiebrad, herausg. v. Palacky, Wien 1860. 17. Urkunden u. Aktenstücke zur Oesterreichischen Geschichte im Zeitalter K. Friedrichs III u. K. Georgs von Böhmen, Wien 1879. 18. Vereinzelte Quellenstücke u. kritische Bemerkungen zu den einschlägigen Quellen s. in den Mitt. des Vereins für Gesch. der Deutschen in Böhmen, dem Archiv česky, časopis historický u. s. w. Die Quellen zum Basler Concil s. dort.

2. Bearbeitungen. Die älteren Arbeiten bis auf Palacky, selbst die Helferts Huß u. Hieronymus, Prag 1853, sind ganz veraltet. Von der Geschichte Böhmens von Palacky ist der größere Teil nämlich III 1—3, IV, 1 u. 2 u. V, 1 u. 2 der Geschichte des Hussitentums gewidmet. Prag 1845—1867. Dazu gehören noch die beiden Arbeiten Palackys Ueber die Beziehungen u. das Verhältnis der Waldenser zu den ehemaligen Sekten in Böhmen (auf die Waldensergeschichte u. -Litteratur wird hier weiter nicht Rücksicht genommen) u. die Vorläufer des Hussitentums in Böhmen, N. A. Prag 1869. 2. Ludwig Schlesinger, Geschichte von Böhmen, Prag 1869. 3. Höfler, Magister Johannes Hus u. der Abzug der deutschen Studenten u. Professoren aus Prag. 1864. 4. Berger, Johannes Hus u. König Sigmund, Augsburg 1871. (Sehr sorgsame Studie). 5. Lechler, Johann v. Wiclif u. die Vorgeschichte der Reformation Leipzig 1872. Der zweite Bd behandelt das Hussitentum, aber noch stark im Geiste Palacky-Neanders. Kritischer ist 6. sein Johannes Hus, Ein Lebensbild aus der Vorgeschichte der Reformation. Halle 1890 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte VII, 3). 7. Ernest Denis, Huss et la guerre des Hussites. Paris 1878 (eine bloße Paraphrase der Arbeiten Palacky's ohne eigenes Quellenstudium). 8. Die Frage des Geleitbriefes Sigismunds für Huß behandeln Uhlmann, König Sigmunds Geleit für Huß u. das Geleit im Mittelalter, Halle 1894; u. K. Müller, König Sigmunds Geleit für Huß (Hist. Vierteljahrsschrift 1898, 1). 9. Die Genesis der hussitischen aus der Lehre Wiclifs habe ich zuerst im einzelnen verfolgt in meinem Buche, Hus u. Wiclif, Prag 1884 (englische Ausgabe Wiclif and Hus, London 1884), dann in einer ganzen Reihe kleinerer Schriften, vornehmlich in den Einleitungen zu meinen Ausgaben von Wiclif's De Ecclesia, Sermones, De

Eucharistia u. Opus Evangelicum, dann in meinen Aufsätzen „Ueber die Beziehungen zwischen englischen u. böhmischen Wiclifiten" M.J.Oe.G. XII, 254 ff. u. der Kirchen- u. Klostersturm der Hussiten, Z. f. Gesch. u. Politik, V, 259. (Vgl. dazu R. L. Poole „On the intercourse between English and Bohemian Wycliffites. In the early years of the fifteenth century, Engl. Hist. Review April 1892). In mehreren meiner kleineren Schriften namentlich in der Einleitung zu Wyclifs De Eucharistia habe ich scharf betont, daß, was meist übersehen wird, die Taboriten die eigentlichen Schüler Wiclifs sind. Ihren — mehr oder minder — starken waldensischen Beisatz betonen 10. W. Preger, Ueber das Verhältnis der Taboriten zu den Waldensern des XIV. Jhdts, AMA 28. 1. (S. dagegen Loserth, GGA 1889, Nr. 12, 1891 Nr. 4) u. (richtiger, weil modifizierter) Haupt, Waldensertum u. Inquisition im s. ö. Deutschland, Freiburg i/Br. 1890. 11. Auf einem antiquierten Standpunkt standen schon beim Erscheinen die Schriften Krummels, Geschichte der böhmischen Reformation im XV Jhdt. Gotha 1866 u. „Utraquisten u. Taboriten," Gotha 1871. Zu beachten sind dagegen 12. F. v. Bezold, König Sigismund u. die Reichskriege gegen die Hussiten, 3 Bde, München 1872 u. 13. Bezold, Zur Geschichte des Hussitentums, 1874. 14. Frind, Kirchengeschichte Böhmens, Bd 2—4, Prag 1864—72. 15. Z. Theobald, Hussitenkrieg, Wittenberg 1610. Sonst Dahlmann-Waitz, Quellenkunde S. 314 ff.

Von den Werken der litterarischen Gegner des Huß ist noch das wenigste gedruckt. Am beachtenswertesten sind die Schriften des Karthäuserpriors Stephan von S. Josaphat (Dolein) bei Olmütz, gedr. im IV. Bd von Pez, Thesaurus anecdot. S. hierüber meinen Aufsatz Die Litterarischen Widersacher des Huß in Mähren im 1. Jahrg. der Z. d. Vereins für Gesch. Mährens u. Schlesiens, 4. Heft. Von den Arbeiten zur Geschichte der Abwehr der Hussiten in den benachbarten Ländern seien genannt: Grünhagen, Die Hussitenkämpfe der Schlesier 1420—1435. Was Mähren betrifft, finden sich Materialien in meinem Aufsatze Urk. Beiträge zur Geschichte der hussitischen Bewegung und der Hussitenkriege mit besonderer Berücksichtigung Mährens u. der mährisch-hussitischen Söldner. Notizenblatt des Vereins für die Gesch. Mährens u. Schlesiens, Brünn 1896 Nr. 7, 8, 11 u. 12. Auf die Streitigkeiten der Schlesier mit den Hussiten in der Zeit König Georgs, worüber eine reiche Litteratur besteht, kann im einzelnen nicht mehr eingegangen werden. Nur der Cod. dipl. Lus. superioris II mag noch erwähnt werden, der die Urkunden des Oberlausitzer Hussitenkrieges 1419 bis 1423 enthält.

Huß stammte aus dem kleinen im südlichen Böhmen nicht weit von der bairischen Grenze gelegenen Marktflecken Hussinetz (Husinec), nach welchem er sich anfänglich „Johannes de Hussynecz" nannte und schrieb. Wiewohl heutzutage die (slavische) Schreibung Hus — und danach auch husitisch u. Husite — eingebürgert ist, entspricht der deutschen Aussprache doch die Schreibweise Huß und Hussit, wie denn auch die deutsch oder lateinisch schreibenden Zeitgenossen Hussens richtig die „Hussen" oder „Hussitae" schreiben. Wie so viele seiner Zeitgenossen wurde auch er nach seinem Geburtsorte genannt, und dieser Name lautet abgekürzt Huß, wie er sich selbst zu schreiben pflegte, seitdem er Magister geworden.

Nicht blos der Tag, sondern auch das Jahr seiner Geburt ist unbekannt; man nennt als jenen oft den 6. Juli, aber dies ist sein Sterbetag, den die Hussiten festlich begingen, und wenn man bisher das Jahr 1369 als sein Geburtsjahr annahm, so ist auch das ganz unsicher; man wird sein Alter eher noch um einige Jahre hinaufzurücken haben. Seine Eltern — sie waren Tschechen — waren nicht sehr bemittelt. In ärmlicher Weise, wie später Luther, mußte sich Huß durchbringen: als Sängerknabe und Ministrant. Seine Verwandten sind auch arm geblieben; man weiß, daß er noch in seinen letzten Lebenstagen für die Söhne eines Bruders wünscht, daß sie ein Handwerk lernen. Ihn selbst zog es zum geistlichen Stand, freilich trieb ihn hierzu kein innerer Drang, sondern, wie er selbst, wohl etwas übertreibend, bemerkt, die Aussicht auf das gemächliche Leben der Geistlichkeit.

Die höheren Studien machte er in Prag, wo er zweifellos schon in der Mitte der achtziger Jahre verweilte. Von seinen Lehrern mochte der vielgereiste Albertus Ranconis großen Eindruck auf ihn gemacht haben; erwiesen ist dies nur von Stanislaus von Znaim, der später lange ein warmer Freund, schließlich aber ein erbitterter Gegner des Huß wurde. Seine Studien bewegten sich in gewöhnlichem Geleise; er war kein hervorragender Student. Wohl prunkt er in seinen Schriften mit gelehrten Citaten, man darf dabei aber nicht übersehen, daß er sie nahezu ausnahmslos aus den Schriften Wiclifs übernahm. Leidenschaftlichkeit und Anmaßung bildeten einen Grundzug seines Wesens; von seiner Spitzfindigkeit werden manche Beispiele erzählt. Er selbst tadelte an sich noch in späteren Jahren, daß er an den Eitelkeiten der Welt, schönen Kleidern u. dgl. Gefallen gefunden habe.

Im September 1393 wurde er Baccalaureus der freien Künste, 1394 Baccalaureus der Theologie u. 1396 Magister der freien Künste. Die Doktorswürde hat er niemals

erlangt; dagegen gewann er an der Universität bald Geltung; schon 1401 war er Dekan an der philosophischen Fakultät und das Jahr darauf Rektor (Oktober 1402—April 1403).

An der Universität traf er mit Männern wie Andreas von Brod, Stephan von Palecz u. a. in der warmen Liebe für die Interessen des tschechischen Volkes zusammen. Nachdem er (1400) Priester geworden, erhielt er zwei Jahre später das Amt eines Predigers an der Bethlehemkirche in Prag. Als solcher hatte er an Sonn- und Feiertagen das Wort Gottes in tschechischer Sprache zu predigen. Dies Bethlehem, die Stätte seiner Triumphe, ist ihm ein Heim geworden, an dem er stets in schwärmerischer Liebe gehangen und dessen er noch in der Todesstunde gedachte.

Seit 1382, da sich Wenzels Schwester Anna mit dem König Richard II. von England vermählte und zahlreiche Böhmen nach England zogen, wurden die philosophischen Schriften Wiclifs auch in Böhmen bekannt. Huß ward schon als Student mit ihnen vertraut. Man meint, daß er hierüber seine ersten Vorlesungen gehalten. Den Traktat De veris universalibus hat er 1398 mit eigener Hand abgeschrieben. Sicher ist, daß er, lange bevor er noch von Wiclifs Reformgedanken erfüllt wurde, sich dessen philosophischen Realismus angeeignet hat. Seine Neigung zu kirchlichen Reformen wurde erst durch die Kenntnis der theologischen Schriften Wiclifs geweckt. Daß er mit den sogenannten Vorläufern der hussitischen Bewegung, einem Konrad von Mühlhausen, Milicz von Kremsier, Janow u. a. nichts zu thun hatte, darf als ausgemacht gelten. Es ist, als ob er ihre Namen nicht kennen würde. Man weiß auch, daß er noch 1393, von tiefster Ergebenheit den Gnadenschätzen der römischen Kirche gegenüber erfüllt, „in frivoler Weise durch Ablaßpredigten getäuscht," seine letzten vier Groschen opferte, um des schon vom Magister Rohle verspotteten Ablasses teilhaftig zu werden. O die, ruft er später in einer seiner Predigten aus, betrügen sich, die vor dem Papst niederfallen und alles das, was er thut, für gut halten, wie ich selbst that, bevor ich die hl. Schrift (auf deren Bedeutung er durch Wiclif geführt wurde) und das Leben des Heilands kennen lernte. Gleichzeitige und spätere gut unterrichtete Quellen melden übereinstimmend, daß die „Bücher des evangelischen Doktors es gewesen, die ihm die Augen geöffnet haben, während er sie las und wieder las." Der sogenannte Hussitismus ist in den ersten anderthalb Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts eben nichts anderes als der auf böhmischen Boden verpflanzte Wiclifismus. Als solcher gilt er im Lande bis zum Märtyrertod des Huß, um dann abgeschwächt in den Utraquismus, und folgerichtig fortgeführt in das Taboritentum überzugehen.

Die theologischen Schriften Wiclifs wirkten in Böhmen wie ein Feuerbrand. Die ersten sind, wie man annimmt, durch Hieronymus von Prag 1401 u. 1402 nach Böhmen gekommen. Huß wurde von ihnen auf das tiefste berührt. Zwar sagt er in einer akademischen Rede: Was ihn betreffe, bekenne er, die Bücher Wiclifs gelesen und studiert und viel Gutes aus ihnen gelernt zu haben, aber nicht alles, was er bei diesem oder jenem Doktor gefunden, gelte ihm als das Evangelium, denn nur der hl. Schrift wolle er diese ehrfurchtsvolle Folge bewahren; aber auch dies letzte ist ja ein oft wiederholter Satz aus den Schriften Wiclifs.

Gegen deren Verbreitung erhob sich die Universität, welche (1403) die Disputation über die 45 Sätze untersagte, die Wiclif teils wirklich angehörten, teils nur zugeschrieben wurden, ein Verbot, das 1408 mit der Beschränkung erneuert wurde, daß diese Sätze nicht in irrigem oder ketzerischem Sinne vorgetragen würden. Unter dem Erzbischof Sbinko von Hasenburg (seit 1403) genoß Huß anfangs großes Ansehen: 1405 war er als Synodalredner thätig, wobei er die Fehler des böhmischen Klerus aufs schärfste rügte. Sein gutes Einvernehmen mit dem Erzbischof tritt namentlich in der Wilsnacker Angelegenheit zu Tage, wo der Erzbischof von Huß auf die groben Täuschungen bei der Reliquie des hl. Blutes Christi daselbst aufmerksam gemacht, die Pilgerfahrten dahin verbot. Wohl auf den Wunsch des Erzbischofs schrieb Huß, um den Vorgang zu rechtfertigen, seine Abhandlung De omni sanguine Christi glorificato, „daß alles Blut Christi verklärt sei": ein Christ habe nicht nötig, Zeichen und Wunder zu suchen, er möge sich an die hl. Schrift halten. Bald trübte sich das Einvernehmen zwischen dem Erzbischof und Huß; denn dessen Predigten gegen die Habsucht und das unordentliche Leben der Geistlichkeit erregten Anstoß. Die Geistlichkeit überreichte (1408) eine Klageschrift, und Huß wurde seiner Stelle als Synodalprediger enthoben. Es ist wahrscheinlich, daß er damals seinen Traktat De arguendo clero pro concione verfaßt hat, auch diesmal um sein Verhalten zu rechtfertigen.

Für die Entwickelung der Verhältnisse an der Prager Universität wurde die Frage der Neutralität von entscheidender Wichtigkeit. König Wenzel, der die Zügel der Regierung

im Reiche wieder zu ergreifen gedachte, dessen Pläne aber von Gregor XII. keine Förderung erwarten durften, sagte sich nun von diesem los und befahl seinen Prälaten vollständige Neutralität den beiden Päpsten gegenüber. Ein Gleiches erwartete er von der Universität. Aber der Erzbischof blieb Gregor XII. treu und an der Universität erklärte sich nur die böhmische Nation, deren Wortführer Huß war, für die Neutralität. Hierüber erbittert erließ Wenzel am 19. Januar auf Betreiben von Huß und anderen tschechischen Magistern ein Dekret, wonach der böhmischen Nation bei allen Universitätsangelegenheiten drei, den auswärtigen (deutschen) Nationen nur eine Stimme eingeräumt wurde. Laut pries Huß von der Kanzel herab die Liebe des Königs zu seinem Volke. Da es den Deutschen nicht gelang, das Dekret, welches das an der Universität bestehende Recht umstieß, rückgängig zu machen, verließen tausende deutsche Doktoren, Magister und Studenten im Laufe des Sommers 1409 die Stadt. Die nächste Folge der Auswanderung war die Gründung der Universität Leipzig. Prag sank von seiner universellen Bedeutung auf die Stufe einer national-tschechischen Hochschule herab; die Auswanderer aber verbreiteten den Ruf von den böhmischen Ketzereien in die entferntesten Länder. Der Erzbischof war nun isoliert, Huß auf der Höhe seines Ansehens. Er wurde der erste Rektor der tschechisch gewordenen Universität (Oktober 1400) und genoß die Gunst des Hofes; namentlich war ihm die Königin Sophie sehr gewogen.

Inzwischen überfluteten die Wiclifschen Lehrmeinungen Stadt und Land. So lange Sbinko in der Obedienz Gregors XII. verharrte, blieb alles Einschreiten dagegen erfolglos, ja einige Anhänger des Huß konnten es unternehmen, den Erzbischof bei Alexander V. zu verklagen. Als sich aber Sbinko diesem unterwarf, änderte sich die Lage; der Erzbischof gewann bei der Kurie ein geneigtes Ohr, als er dem Papste vorstellte, alles Unheil in Böhmen rühre von den Wiclifiten her; durch deren Aufreizungen werde der Klerus unbotmäßig und seien die Censuren der Kirche mißachtet; sie hätten den Baronen die Meinung beigebracht, daß es den Laien zukomme, den Klerus zu leiten, man habe den König vermocht, Hand an das Kirchengut zu legen. Infolge dieser Vorstellungen erließ der Papst seine Bulle vom 20. Dezember 1409, die den Erzbischof ermächtigte, gegen den Wiclifismus vorzugehen: alle wiclifitischen Bücher sollten abgeliefert, wiclifitische Lehren widerrufen und die Predigt an anderen als den herkömmlichen Orten untersagt werden. Die Bulle wurde am 9. März 1410 veröffentlicht. Huß, überzeugt, daß Alexander V. falsch berichtet worden, appellierte an den besser zu unterrichtenden Papst. Der Erzbischof ließ sich indes nicht beirren: er befahl, alle Schriften Wiclifs zum Zwecke ihrer Prüfung einzuliefern und ließ dann nach dem Ergebnis der Prüfung am 16. Juli die eingelieferten Bücher im Hofe des erzbischöflichen Palastes auf dem Hradschin in Gegenwart des Domkapitels und einer großen Menge von Priestern verbrennen. Es waren über 200 Handschriften, darunter einige kostbar gebundene. Dies Vorgehen rief in Prag eine unbeschreibliche Erregung hervor, umsomehr als Sbinko zwei Tage später den Bann über Huß und seine Anhänger aussprach. Die Aufregung wurde bis in die untersten Schichten getragen, — an einzelnen Orten kam es zu stürmischen Auftritten. Der Erzbischof wurde in Spottliedern verhöhnt, und der Gottesdienst gestört. Wer es wagte, den Bann wider Huß zu verkünden, wurde am Leben bedroht. Die Regierung verbot zwar das Singen von Spottliedern, verurteilte aber den Erzbischof, die in ihrem Eigentum geschädigten Eigentümer der verbrannten Bücher zu entschädigen und verfügte auf seine Weigerung die Temporaliensperre gegen ihn. Huß und seine Anhänger ließen sich so wenig einschüchtern, daß sie den erzbischöflichen Geboten zum Trotz einzelne Werke Wiclifs in öffentlichen Disputationen verteidigten. Die Macht seiner Anhänger wuchs von Tag zu Tag, und der Ruf von den Erfolgen des böhmischen Wiclifismus brachte auch dessen Anhänger in England in freudige Erregung. „Das ganze böhmische Volk, schreibt Huß dahin, lechzt nach der Wahrheit, es will nichts wissen als das Evangelium und die Episteln, und wo in irgend einer Stadt oder in einem Dorfe oder Schlosse ein Prediger der hl. Wahrheit erscheint, strömt das Volk zu ganzen Haufen zusammen. Unser König, sein ganzer Hof, die Barone und das gemeine Volk sind für das Wort Christi.“ Nach wie vor hielt Huß seine Predigten in der Bethlehemskapelle; sein Ton wurde immer kühner. In offener Ansprache wandte er sich von der Kanzel herab an die Zuhörer: Wollt Ihr mir anhängen, und das Volk rief ihm zu: Wir wollen und hängen dir an. Selbst die Regierung trat für ihn ein. Zwar wurde am 15. März 1411 der Bann gegen ihn in den meisten Kirchen von Prag verkündet und auf den Gemeinderat ausgedehnt, weil der auf den erzbischöflichen Gütern lastende Sequester nicht aufgehoben wurde, endlich wurde auch über Prag das Interdikt verhängt, aber alle diese Maßregeln blieben ohne Erfolg, und Sbinko sah sich genötigt

einen — freilich vergeblichen Ausgleich zu versuchen. Während dieser Wirren starb er am 28. September 1411. Mit seinem Tode tritt die kirchliche Bewegung in Böhmen in eine neue Phase. Ein wichtiges Moment darin bildet der Ablaßstreit, der im Jahre 1412 in Prag ausbrach, denn er bot den Anlaß, daß sich die bisher befreundeten Parteien unter den Neuerern schieden.

Im Herbst 1411 erließ Johann XXIII. die bekannte Cruciata gegen König Ladislaus von Neapel, den Schützer Gregors XII. Auch in Prag wurde das Kreuz gepredigt und das Volk von Ablaßpredigern unter Trommelschlag in die Kirchen gewiesen, wo die Opferkästen aufgestellt waren. Es entwickelte sich ein förmliches Ablaßgeschäft: der Ablaß wurde für Diakonate und Pfarren an Unterhändler verkauft.

Neun und zwanzig Jahre waren vergangen, seit Urban VI. den Kreuzzug unter ähnlichen Umständen gegen Flandern predigen ließ. Damals erhob Wiclif in seinen Predigten Protest und schrieb seine berühmte Cruciata. Dies Beispiel ahmte Huß jetzt nach; auf Katheder und Kanzel erhob er seine Stimme, ja er meinte die ganze Universität mitreißen zu können. Hier aber war der Punkt, wo ihn die Freunde verließen, die ihm so lange zur Seite gestanden. Die theologische Fakultät, Stephan von Palecz an der Spitze, traten für den Papst in die Schranken. Am 7. Juni 1412 fand im großen Saale des Carolinums eine Disputation statt. Der Vortrag des Huß ist als Quaestio magistri Johannis Hus de indulgentiis bekannt. Die Frage, die er sich stellt, lautet, ob es nach der Bibel erlaubt sei, zum Wohl des Volkes, zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Königreiches und der Christgläubigen die Kreuzzugsbullen zu befürworten. Huß erhebt dagegen eine Reihe von Einwänden, die wörtlich aus dem letzten Kapitel von Wiclifs Buch von der Kirche und dessen Abhandlung De absolutione a pena et culpa entnommen sind: Kein Papst oder Bischof sei befugt, im Namen der Kirche das Schwert zu ergreifen, er muß für die Feinde beten und segnen die, die ihm fluchen. Vergebung der Sünden erlange der Mensch durch wirkliche Reue und Buße, nicht aber um Geld. Wenn jemand nicht prädestiniert sei, dem könne auch der Ablaß nicht helfen, und ob jemand prädestiniert sei, kann auch der Papst nicht wissen. Wenn dessen Bullen der hl. Schrift entgegen sind, muß man ihnen Widerstand leisten.

Die Doktoren der theologischen Fakultät hielten die Gegenrede, doch ohne Erfolg; den größten Beifall erntete übrigens Hieronymus. Wenige Tage nach dem Vortrage verbrannte ein Volkshaufe, geführt von dem auch in englischen Wiclifitenkreisen bekannten Wok von Waldstein, die päpstlichen Bullen, ein Ereignis, für das man die Begründung auch bei Wiclif (Op. evang. II, c. 37) fand. Man muß, rief das Volk, dem wahrhaften Magister Huß mehr gehorchen als der betrügerischen Schar von Ehebrechern und Simonisten. Da die gegnerische Partei den König allzugroßer Nachsicht gegen dies Vorgehen zieh, ließ er durch die Magistrate jede öffentliche Schmähung des Papstes und jeden Widerstand gegen dessen Bullen ahnden, und so wurden denn in der That drei Leute aus den niederen Ständen, die den Geistlichen während der Predigt offen widersprochen und den Ablaß einen Betrug genannt hatten, trotz Hussens Fürbitten enthauptet. Es waren die ersten Märtyrer der hussitischen Kirche (Beitr. zur huss. Bewegung V, 334, 358). Die Gegner nannten die Bethlehemskapelle nun die Kirche zu den drei Heiligen. Der Schrecken über diese Vorgänge hielt freilich nicht lange an. Da griff die Fakultät zu schärferen Mitteln: sie verlangte, daß Huß seine Reden und Lehren dem Dekanate zur Einsichtnahme übergebe; darauf ging dieser nicht ein und deshalb konnte auch dem Wunsch des Königs nicht entsprochen werden, Hussens Motive zu widerlegen. Die theologische Fakultät hatte inzwischen die 45 Artikel aufs neue verdammt und ihnen noch einige, die von Huß herrührten, als irrig oder häretisch angefügt. Der König verbot nun diese Artikel zu lehren und ließ das Dekret den Doktoren, Magistern und Klerikern bekannt machen. Doch weder Huß noch die Universität als solche stimmte dieser summarischen Verurteilung zu; sie verlangten vielmehr, daß die Schriftwidrigkeit der Artikel zuerst erwiesen werden. Huß selbst unternahm es, den Beweis zu erbringen, daß die Artikel 13—16 und 18 nichts irriges oder ketzerisches enthalten (Defensio quorundum articulorum Joannis Wiclef). Die Motive seiner Ausführungen sind auch hier ganz Wiclif entlehnt. Sowohl die Rede, die Huß im Carolinum gehalten, als auch die spätere, die den gleichen Zweck verfolgte, gelangte in weitere Kreise und wurde von den Doktoren der theologischen Fakultät in einer Gegenschrift (Probatio et fundatio doctorum probans indulgentias papales) zu widerlegen versucht; freilich reicht diese in ihrer Wirkung keinesfalls an die Arbeit Hussens heran, die mit unzweifelhaftem Geschick zusammengestellt ist.

Die Prager Tumulte hatten in ganz Böhmen unliebsames Aufsehen gemacht: die päpstlichen Legaten und der Erzbischof Albik suchten daher Huß zu bewegen, den Widerstand gegen die päpstlichen Bullen aufzugeben, und der König machte einen freilich erfolglosen Versuch, die katholische und hussitische Partei einander zu nähern. Gegen Huß hatte Palecz seinen Tractatus gloriosus — im wesentlichen eine weitere Ausführung der Probatio et fundatio — verfaßt, die Huß später wieder mit einer ausführlichen Gegenschrift der Refutatio scripti octo-doctorum theologie beantwortete — ziemlich spät, denn in der Zwischenzeit war schon seine Streitschrift „von der Kirche“ erschienen.

Mittlerweile hatte sich auch die Prager Pfarrgeistlichkeit durch Michael von Deutschbrod (Michael de Causis) mit ihren Klagen gegen Huß an den Papst gewendet, und dieser beauftragte den Kardinal von St. Angelo, ohne Nachsicht wider Hus vorzugehen. Der Kardinal verhängte über ihn den großen Kirchenbann. Er sollte festgenommen, dem Erzbischof von Prag oder dem Bischof von Leitomischl überliefert und die Bethlehemskapelle dem Erdboden gleichgemacht werden. Aber die verschärften Maßregeln gegen Huß und seine Anhänger und selbst gegen die Bethlehemskapelle, auf die am 2. Oktober 1412 ein förmlicher Angriff gemacht wurde, das über Prag verhängte Interdikt, endlich auch die Gegenmaßregeln der Hussiten: die große Verteidigungsrede des Magisters Johannes Jessenicz und die Appellation, die Huß nach dem (von Wiclif erzählten) Beispiele des englischen Bischofs Robert Grosseteste von Lincoln von dem Papst an Jesus Christus als obersten Richter einlegte, all das vermehrte nur die Aufregung im Volke und nötigte Huß, einem Wunsche des Königs entsprechend, sich aus Prag zu entfernen.

Aus der Zeit vor seinem Abgange stammt die kleine Abhandlung De Credere, die zum größten Teile aus Wiclifs Buch De Ecclesia genommen ist.

Die Abwesenheit Hussens hatte die erwartete Wirkung nicht: die Aufregung dauerte fort und wurde durch seine Sendschreiben noch geschürt: er mahnte seine Anhänger, das Wort Gottes fleißig zu hören, bei der bekannten Wahrheit zu bleiben, die Zerstörung seiner Kapelle nicht zuzulassen und die feindlichen Citationen nicht zu fürchten. Er tröstete die Freunde über seine Exkommunikation und erörtert — auch hier zumeist mit Wiclifs Worten — die Gründe, um derenthalben er von Prag hinweggezogen.

Der Verruf, in den Böhmen wegen der Ketzerei gekommen war, ging dem König nahe. Er nahm daher die Ausgleichung der Gegensätze selbst in die Hand und rief um Weihnachten 1412 die höchste Reichsbehörde zu einer Beratung zusammen. Hier legte Huß eine Denkschrift vor, welche die Notlage des Landes zeichnet und Abhilfe fordert. Er werde sich gern zur Verantwortung stellen, außer Land könne er nicht gehen, zum Gehorsam sei er bereit, von der Predigt könne er aber nicht lassen. Den Anträgen der obersten Reichsbehörde entsprechend berief der König eine Synode für den 2. Februar nach Böhmisch-Brod. Aber sie trat nicht dort, wo auch Huß hätte erscheinen können, sondern am 6. Februar im erzbischöflichen Palaste in Prag zusammen. Die Parteiführer fehlten, doch wurden von beiden Seiten Vorschläge zur Herstellung des kirchlichen Friedens erstattet, so auch von Huß und Jakob von Mies (Jacobell). Auf die Gutachten der Katholiken replizierten die Hussiten, auf jene der letzteren der Bischof von Leitomischl. Huß verlangte namentlich, daß Böhmen in kirchlicher Beziehung dieselben Freiheiten habe, wie andere Länder; Approbationen und Verdammungen sollen demnach nur mit Erlaubnis der Staatsgewalt verkündet werden dürfen. Es ist dies ganz die Lehre Wiclifs (Sermones III, 519 u. a.). Wer Huß der Ketzerei beschuldige, thue es auf das jus talionis hin. Es folgten Schriften und Gegenschriften. Zu einer Einigung kam es nicht: „Und wenn ich vor dem Scheiterhaufen stünde, der mir bereitet ist, schreibt Huß in jenen Tagen, das Konzilium der theologischen Fakultät werde ich niemals annehmen.“ Die Synode verlief somit resultatlos. Aber noch gab der König nicht alle Hoffnung auf: eine Kommission sollte an dem Einigungswerke weiter arbeiten. Die Doktoren verlangten von Huß und seinen Anhängern die Anerkennung ihres Kirchenbegriffs, wonach der Papst das Haupt, die Kardinäle der Körper der Kirche sind und daß allen Anordnungen dieser Kirche gehorcht werden müsse. Huß war lebhaft dagegen, denn dann wären ja Papst und Kardinäle allein die Kirche. Ja, sind sie es denn wirklich? Und, was ist die Kirche?

Trotz alledem soll sich die hussitische Partei dem gegnerischen Standpunkt noch mehr genähert haben. Sie machte zu dem Satz, daß man der römischen Kirche glauben müsse, den Zusatz: *soweit ein jeder frommer Christ gehalten ist.* Dagegen aber legten Stanislaus von Znaim und Stephan von Palecz Verwahrung ein und verließen die Versammlung, wofür sie nebst zwei anderen Wortführern vom König ins Exil geschickt wurden.

Beide Parteien suchten nun ihre Lehrsätze ausführlich zu begründen und die der Gegner zu bekämpfen. So entstanden die Streitschriften eines Andreas von Brod, Johannes Huß, Stanislaus von Znaim und Stephan Palecz (Beitr. huss. Bew. IV, 315 ff.). Von all diesen Schriften ist die des Huß „De Ecclesia" von jeher am meisten citiert und je nach dem Standpunkt bewundert oder getadelt worden. Und doch ist sie in den ersten 10 Kapiteln nichts als ein dürftiger Auszug aus dem gleichnamigen Werke Wiclifs und in den folgenden Kapiteln aus dessen (noch ungedrucktem Buche) „*Von der Gewalt des Papstes*" Wiclif hatte einst sein Buch geschrieben, um der landläufigen Ansicht der Zeit, als bestehe die Kirche nur aus den Geistlichen, entgegenzutreten, in einer ähnlichen Lage befand sich nun Huß und er zögerte nicht, mit Wiclifs Worten zu definieren, was die Kirche ist (s. unten).

Seinen Traktat hatte Huß auf der Burg eines Gönners zu Kozí hradek bei Austie geschrieben; er sandte ihn nach Prag, wo er am 8. Juli in der Bethlehemskapelle öffentlich zur Verlesung kam. Hier entwickelte sich überhaupt ein eigenartiger Kultus Wiclifs, hier wurden Schreiben englischer Wiclifiten verlesen, und an den Wänden waren die Hauptsätze aus Hussens Abhandlung De sex erroribus, von der ebenfalls ganze Kapitel Wiclif angehören, aufgeschrieben. Auf Hussens Buch von der Kirche antworteten Stanislaus von Zneim und Palecz mit gleichnamigen Traktaten.

Die Feindschaft unter den Gegnern wird immer heftiger: wie Palecz die Anhänger des Huß Quidamisten, nennt dieser Palecz Fictor (Lügner). Gegen ihn und Stanislaus schrieb Huß seine von ihm selbst nicht hoch eingeschätzten Streitschriften Responsum ad scripta Palecz und ad scripta Stanislai. Interessant ist die eine durch Hussens Hinweis auf die Thatsache, daß mindestens auch seine Gegner von dem süßen Gifte Wiclifs gekostet; jetzt freilich hätten sie ihre Überzeugungen in die Kloake geworfen.

Erst jetzt, wo die streitbarsten Gegner des Huß aus Prag gewichen waren, gewannen dessen Anhänger den ganzen Boden für sich. Eine seltene Gabe der Überredung stand ihm zu Gebote: in Stadt und Land fiel ihm bald alles zu; man begreift sein stolzes Wort auf dem Konzil: frei bin ich hierher gekommen; hätte ich es nicht wollen, nicht dieser König da (Sigismund) und auch nicht jener dort (Wenzel) hätten mich hindern können, denn so zahlreich und mächtig sind die böhmischen Herrn die mich lieben, daß ich mich leicht hinter ihren Schlössern hätte schützen können. Huß sagte damit die volle Wahrheit. Er war der Führer seines Volkes geworden. Einen heftigen Schlag erlitten seine Gegner, als König Wenzel den Deutschen im altstädter Rate das Heft aus der Hand nahm und verfügte, daß in Hinkunft neben 9 Deutschen auch 9 Tschechen als Ratsherren fungieren sollten.

Mittlerweile war Huß teils mit der Abfassung der genannten Streitschriften, teils mit Predigten an das Volk in der Umgebung von Kozí hradek beschäftigt. Daher hat sich gerade dort die Erinnerung an seine von ihm besonders gepflegte pastorale Thätigkeit lebendig erhalten und ist wenige Jahre später in jener Gegend die Stadt Tabor entstanden. Schon versuchte es der böhmische Wiclifismus in Polen, ja selbst in Ungarn, Kroatien und Österreich festen Fuß zu fassen. Aber auch die Kurie war nicht unthätig geblieben. Im Januar 1413 tagte in Rom ein Generalkonzil, das Wiclifs Schriften verdammte und dem Feuer zu übergeben befahl. Die Bulle des Papstes vom 8. Februar 1413 hat Huß mit beißenden Glossen versehen, namentlich macht er sich über das „General"konzil lustig, in Wirklichkeit sei es nur ein von römischen Mönchen und Simonisten besuchter Winkelkonvent gewesen.

Dem Schisma ein Ende zu machen, die heiß ersehnte Kirchenreform in Angriff zu nehmen, wurde ein allgemeines Konzil für den 1. November 1414 nach Konstanz berufen. Gleich von Anfang an war auch die Beseitigung häretischer Lehrmeinungen ins Auge gefaßt. Dem König Sigismund lag als Erben der böhmischen Krone daran, die Makel der Häresie von Böhmen zu nehmen. Auch Huß war daran gelegen, dem wüsten Geschrei ein Ende zu machen, und gern bereit, der Aufforderung Sigismunds, nach Konstanz zu gehen, Folge zu leisten. Dort hoffte er Großes zu erzielen: aus den dahin mitgenommenen Predigten entnimmt man seine Absicht, die versammelten Väter zu seinen d. h. zu Wiclifs Hauptlehren zu bekehren. Von König Sigismund erhielt er die Zusage freien Geleites. Drei Herren vom böhmischen Adel, Johann von Chlum, Wenzel von Duba und Heinrich von Chlum auf Latzenbock, hatten den Auftrag, für seine Sicherheit auf der Reise und während des Konzils zu sorgen.

Nachdem sich Huß in Prag mit ausreichenden Zeugnissen über seine Rechtgläubigkeit versehen und wie in der Ahnung, daß er in den Tod gehe, sein Haus bestellt hatte,

machte er sich auf den Weg. Schon auf der Reise nach Konstanz begriffen, nahm er von seiner treuen Gemeinde Abschied. Den Absichten Sigismunds entsprechend hätte er die Reise in dessen Begleitung machen sollen, und das wäre für seine Sache auch besser gewesen. Am 11. Oktober brach er auf. Mit Freuden meldet er nach Hause, die Deutschen kämen ihm — er hatte das zweifellos nicht erwartet — freundlich entgegen. Er sollte es bald in der That erfahren, daß seine ärgsten Feinde unter den eigenen Landsleuten ständen. Diese hatten sich schon gerüstet: am 3. November langte Huß in Konstanz an, und schon am folgenden Tage konnte man dort an den Kirchenthüren lesen, daß Michael von Deutschbrod gegen den Ketzer Huß auftreten werde. Dieser befand sich anfangs auf freiem Fuße. Seine Herberge fand er bei einer Bürgersfrau, „einer zweiten Witwe von Sarepta." Aber schon nach wenigen Wochen gelang es seinen Widersachern, auf das Gerücht hin, daß er zu fliehen beabsichtige, ihn gefangen zu setzen (28. November). Er wurde zunächst in die Wohnung eines Konstanzer Domherrn und von dort am 6. Dezember in das Dominikanerkloster überführt, wo er in ein finsteres an die Kloake stoßendes Gelaß gesteckt wurde. Zwar brauste Sigismund auf, als er hörte, daß man seinen Geleitsbrief mißachte, und ließ die Prälaten seinen Zorn fühlen, als diese aber die Drohung des Königs, das Konzil zu verlassen, mit der Erwiderung beantworteten, daß es damit eben aufgelöst wäre, schickte er sich in die Thatsache. So war denn Hussens Schicksal besiegelt. Bereits am 4. Dezember hatte der Papst einen Ausschuß von drei Bischöfen mit der Voruntersuchung gegen ihn betraut. Die Belastungszeugen wurden vernommen, ohne daß ihm ein Anwalt, um den er gebeten hatte und der ihm anfangs auch verheißen ward, gegeben wurde. Mit großem Kummer vernahm Huß, daß von seinen Streitschriften auch das Buch von der Kirche seinen Gegnern überantwortet wurde. Aus diesem hatte Palecz 37 „Irrtümer" gezogen und ihnen noch fünf aus anderen Schriften Hussens hinzugefügt. Auf die Nachricht aus Prag, daß Jakob von Mies begonnen habe, das Abendmahl unter beiden Gestalten zu spenden, kam noch der Laienkelch als Anklagepunkt hinzu.

Die Lage Hussens verschlechterte sich seit der Katastrophe Johanns XXIII., der, um der Abdankung zu entgehen, aus Konstanz entwichen war. Bisher Gefangener des Papstes und in stetem Verkehr mit seinen Freunden, wurde er nun der Hut des Bischofs von Konstanz übergeben und in dessen Burg Gottlieben am Rhein gebracht. Hier weilte er 73 Tage, getrennt von seinen Freunden, bei Tag gefesselt und des Nachts mit den Händen an die Wand gekettet, wo sein Bett stand, schlecht genährt und von Krankheit gepeinigt. Da durch die Flucht Johanns XXIII. die Vollmacht der mit Hussens Sache betrauten Kommission erloschen war, wurde sie nun an vier andere Prälaten übergeben, unter denen sich der Kardinal Pierre d'Ailly, Erzbischof von Cambray befand. Dieser Ausschuß hatte auch die Berichterstattung über die Lehre Wiclifs übernommen, da das Konzil in richtiger Erwägung beide Angelegenheiten als untrennbar ansah. Als nun am 4. Mai das Verdammungsurteil über Wiclif gefällt wurde, war dies für Huß von übelster Vorbedeutung.

Am 5. Juni wurde er zum erstenmal verhört und zu dem Zweck in das Franziskanerkloster gebracht, wo er die letzten Wochen seines Lebens zubrachte. Das Verhör fand im Refektorium statt. Nachdem er die Schriften von der Kirche, gegen Palecz und Stanislaus von Znaim als die seinigen anerkannt und sich bereit erklärt hatte, sie zu widerrufen, falls man in ihnen etwas Irriges finde, wurden ihm die aus seinen Schriften gezogenen Sätze nebst den Zeugenaussagen vorgelesen; wie er jedoch auf einzelne Punkte antworten wollte, schrieen viele zugleich auf ihn ein, schwieg er aber, so erklärte man es als Beweis seines Irrtums. Unmutig brach er in die Worte aus: Ich hatte gedacht, mehr Anstand und Güte und bessere Zucht beim Konzil zu finden. Das Verhör wurde am 7 Juni fortgesetzt. Sigismund war selbst anwesend; es nahm daher auch einen würdigeren Gang. Ein Engländer meinte den leibhaftigen Wiclif vor sich zu haben, als er Hussens Antworten hörte. Es kam dann auch sein Verhältnis zu jenem zur Sprache; seine tiefe Verehrung Wiclifs gab er zu: er könne nur wünschen, daß seine Seele einmal dorthin gelange, wo die Wiclifs sei. Dagegen bestritt er, die Wiclifische Abendmahlslehre oder die 45 Artikel verteidigt zu haben: er sei nur gegen deren Verurteilung in Bausch und Bogen aufgetreten. Man warf ihm seine Appellation an Jesus Christus, seinen Anteil an der Vertreibung der Deutschen, die Gewaltthätigkeiten gegen die Geistlichkeit vor, wogegen er sich, hie und da nicht ohne Spitzfindigkeit, verteidigte. Noch mahnte der König, indem er die Frage des Geleites berührte, sich der Gnade des Konzils zu überlassen, er wolle keinen Ketzer in Schutz nehmen. Huß antwortete demütig; er sei nicht gekommen etwas hartnäckig zu behaupten, sondern lasse sich eines Besseren belehren, falls man ihm einen Irrtum nachweise.

Beim letzten Verhör (am 8 Juni) wurden ihm 39 Sätze vorgelesen, von denen 26 aus seinem Buch von der Kirche, 7 aus der Schrift gegen Palecz und 6 aus der gegen Stanislaus gezogen waren. Sie wurden mit dem Wortlaut seiner Schriften verglichen und wenn sich in dem Buch Stellen fanden, die den Zuhörern mißfielen, wandte sich d'Ailly an den König und rief: Seht, hier steht es noch ärger, als man es ausgezogen hat. Von den Artikeln führen fast alle auf Wiclif zurück, so daß der Engländer John Stockes im Rechte war, als er behauptete, Huß habe gar nicht nötig, sich dieser Lehren als seines Eigentums zu rühmen, da sie doch nachweisbarerweise Wiclif angehören. Huß lehnte einige Sätze ab, die seinen Ansichten nicht entsprachen, andere versuchte er zu erläutern. Dem König hatte man das Gemeingefährliche einiger Lehren für den Bestand der weltlichen Herrschaft nahegelegt, um ihn wider Huß zu erbittern. D'Ailly mahnte schließlich den Magister, sich dem Konzil zu fügen, dann werde man seiner schonen. Huß erklärte auch jetzt, bereit zu sein, sich eines Besseren zu belehren. Nur bitte er um Gehör, um um seine Ansichten besser begründen zu können. Würden seine Gründe und die Schriftstellen nicht hinreichen, werde er sich 'gern weisen lassen. Indem man diese Erklärung als bedingungslose Unterwerfung ansah, verlangte man von ihm zu bekennen 1. in den bisher behaupteten Sätzen geirrt zu haben, 2. ihrer in Zukunft zu entsagen, 3. sie zu widerrufen und 4. das Gegenteil dieser Sätze zu verkünden. Huß bat, ihn nicht zu zwingen, Lehren zu widerrufen, die er niemals gelehrt habe, andere, die man als irrig erkenne, wolle er widerrufen. Anders zu handeln sei gegen sein Gewissen. Diese Worte fanden keine gute Aufnahme; einzelne waren derart von Haß erfüllt, daß sie Huß zum Widerruf gar nicht zulassen wollten, denn er würde den Widerruf nicht halten. Ziemlich ordnungslos wurde noch eine Menge Klagen gegen ihn laut. Zum Schluß erhoben sich Palecz und Michael de Causis: Nicht aus persönlicher Feindschaft oder aus Rachsucht seien sie gegen ihn aufgetreten, sondern kraft ihres Doktoreides. Huß entgegnete: Ich stehe vor Gottes Gericht; er wird mich und Euch mit Gerechtigkeit richten, wie wirs verdienen.

Nach dem Verhör am 8. Juni wurden bis zu Ende des Monats noch Versuche gemacht, Huß zum Widerruf zu bewegen. Er hat sie alle abgelehnt. Am 18. Juni wurden die Artikel formuliert, wie sie die Grundlage seiner Verurteilung bilden sollten. Zu 25 von ihnen machte er teils erklärende teils einschränkende Bemerkungen. Am 24. Juni wurden seine Bücher zum Feuer verurteilt. Acht Tage später überreichte er dem Konzil eine Erklärung, durch die er sich dem gegnerischen Standpunkt soweit näherte, als es ihm möglich war; aber zu einer Verständigung ist es nicht mehr gekommen.

Für das Verhalten König Sigismunds waren politische Erwägungen maßgebend; er hielt zu der Meinung jener, die Hussens Rückkehr in die Heimat als gefährlich ansahen: „Dann würde das Feuer erst recht auflodern. Am besten seis, hier die Wurzel abzugraben und dort die Äste zu vernichten" Er meinte, der Schrecken würde seine Wirkung thun. Huß selbst gab sich keinerlei Täuschung mehr hin. „Widerrufen könne er nicht, denn fürs erste müßte er damit viele Wahrheiten widerrufen, sodann würde er einen Meineid begehen und frommen Seelen Ärgernis geben" Schließlich entsprach ja das Martyrium seinem eigenen oft sehnsüchtig kundgegebenen Wunsche. In den letzten Briefen dankt er den Freunden für ihre Liebe und Treue, festigt seine Anhänger im Glauben und verzeiht seinen Feinden. Das Schicksal seines Freundes Hieronymus bekümmert ihn. Es fehlt auch nicht an bitteren Bemerkungen: „Setzt Euer Vertrauen nicht auf die Fürsten" Für ihn ist es kein Zweifel, daß Sigismund sein Wort gebrochen. Die schlimmen Ahnungen, die er selbst, die seine Freunde gehabt, ehe er zum Konzil zog, kamen ihm ins Gedächtnis.

Am 6. Juli — es war ein Sonnabend — erfolgte in feierlicher Vollversammlung des Konzils im Dom die Verurteilung. Nachdem das Hochamt gehalten und die Liturgie beendet war, wurde Huß in die Kirche geführt. Der Bischof von Lodi hielt eine ziemlich unbedeutende Rede über die Pflicht, die Ketzerei auszurotten (Thema: Corpus conteratur peccati. Rom. VI, 6), dann wurden einzelne der von Huß und Wiclif aufgestellten Sätze und so auch ein Bericht über seinen Prozeß verlesen. Huß machte mehrmals — aber vergebens — den Versuch, Einsprache zu erheben. Als aber nicht bloß alte, sondern auch neue Anschuldigungen zum Teile unerhörter Art vorgebracht wurden, widersprach er laut und als ihm endlich gar seine Appellation an Christus als verdammenswerter Irrtum vorgeworfen wurde, rief er aus: O Gott und Herr, jetzt verdammt das Konzil gar dein eigenes Thun und dein Gesetz als einen Irrtum, da du doch selbst deine Sache deinem Vater als dem gerechten Richter anheimgestellt hast, uns zum Vorbild, wenn wir schwer bedrängt werden. Nochmals betont er: frei bin ich hierher gekommen, versehen mit dem

Geleitsbrief des Königs, der hier sitzet, meine Unschuld zu erweisen und von meinem Glauben Rechenschaft zu geben. Es ist eine alte Sage, daß er bei diesen Worten fest auf den König blickte und dieser errötete. Ein italienischer Prälat verkündete den Richterspruch über Huß und seine Schriften: Huß sei ein Ketzer und als solcher seines Priesterstandes zu entsetzen und seine Bücher zu verbrennen. Auch jetzt noch widersprach Huß laut; nichts anderes wünsche er noch in dieser Stunde als eine wirksame Unterweisung durch die Schrift. Nicht eine von seinen lateinischen Schriften habe man eines Irrtums überwiesen, die tschechischen gar nicht gesehen. Er fiel auf die Knie und betete stille und den Blick nach oben gerichtet um Verzeihung für alle seine Feinde.

Dann erfolgte seine Degradation: er wurde mit dem vollen Ornate bekleidet und nochmals zum Widerruf aufgefordert; er verweigerte ihn abermals: von den Artikeln habe er viele niemals gelehrt, einige höchstens nach scholastischer Art, aber nicht zustimmend traktiert und von anderen das Gegenteil behauptet. Da rief alles auf ihn ein: Da sieht man, was das für ein verstockter Ketzer ist. Unter Verwünschungen wurde er seines Ornates entkleidet, seine Priestertonsur zerstört und die Sentenz verkündet, daß die Kirche ihm alle kirchlichen Rechte genommen und ihn nunmehr dem weltlichen Arm übergebe. Und wir, sagten die Anwesenden, übergeben seine Seele dem Teufel. Er erwiederte: Und ich befehle sie dem frommen Herrn Jesu Christ. Dann ward ihm eine ellenhohe Papiermütze aufgesetzt, welche die Umschrift: Haeresiarcha trug. Auf des Königs Befehl übernahm der Pfalzgraf Ludwig den Verurteilten, mit ihm zu thun, „als mit einem Ketzer“ Ludwig rief den Vogt von Konstanz herzu und sprach: Nimm ihn und verbrenn' ihn als einen Ketzer. So wurde Huß, während das Konzil weiter tagte, unter einem starken Geleite von Bewaffneten abgeführt. Am Domplatz verbrannte man eben seine Bücher. Huß lächelte dazu und sagte zu den Umstehenden, sie möchten doch nicht glauben, daß er irriger Lehren wegen sterben müsse. Er ging festen Schrittes, singend und betend zur Richtstätte, dem „Brühl“ zwischen Stadtmauer und Graben. Dort kniete er nieder, breitete die Hände aus und betete laut. Von den Anwesenden meinten einige, man solle ihm einen Beichtvater geben, dagegen eiferte ein Geistlicher: ein Ketzer dürfe weder gehört, noch ihm ein Beichtvater gegeben werden. Die Henker entkleideten ihn und banden seine Hände rückwärts mit Stricken und seinen Hals mit einer Kette an einen Pfahl, um den Holz mit Stroh aufgeschichtet wurde, so daß es ihm bis an den Hals reichte. Noch im letzten Augenblicke mahnte ihn in Gegenwart des Pfalzgrafen der Reichsmarschall von Pappenheim, sein Leben durch einen Widerruf zu retten. Er lehnte dies mit den Worten ab: Gott ist mein Zeuge, daß ich das, wessen mich falsche Zeugen beschuldigen, niemals gelehrt habe. In der Wahrheit des Evangeliums, die ich geschrieben, gelehrt und gepredigt habe, will ich heute mit Freuden sterben. Auf das hin wurde der Scheiterhaufen angezündet. Mit erhobener Stimme sang Huß: Christus, du Sohn des lebendigen Gottes erbarme dich meiner. Als er zum drittenmal anhob und fortfuhr: der du geboren bist aus Maria der Jungfrau, schlug ihm der Wind die Flamme ins Gesicht; noch bewegte er die Lippen und das Haupt, dann erstickte er lautlos. Sein Todeskampf dauerte so lange, als man schnell zwei, aufs höchste drei Vaterunser betet. Die Kleider wurden in das brennende Feuer geworfen, Hussens Asche gesammelt und in den nahen Rhein geschüttet.

Hatte der weitaus größte Teil des tschechischen Volkes schon bisher an ihm wie an einem Propheten und Apostel gehangen, so wurde er nach seinem Tode als Märtyrer und Heiliger verehrt, und auf Wegen und Straßen ertönten Klagelieder um ihn, der sein Blut für Christi Lehre vergossen. Sein Fest wurde fortan mit streng vorgeschriebenem Ceremoniell am 6. Juli gefeiert. Einen Lobspruch, der freilich zu überschwänglich ist, als daß er ganz wahr sein könnte, hat ihm die Prager Universität in einem an „verschiedene Königreiche und Länder“ ausgegangenen Ausschreiben (vom 23. Mai 1416) gewidmet. Man preist ihn „ob der Lauterkeit seines Lebens, das man von seiner Jugend an zu beobachten Gelegenheit hatte; kein Gerechter werde ihm eine Schuld beimessen, man rühmt sein Wirken als Lehrer, seine rasche Auffassung, seine Schlagfertigkeit, die Tiefe seiner Antworten, seinen Eifer in der Predigt und seine Lehre ohne Fehl, die höchstens durch die Bosheit seiner Widersacher verunglimpft wurde. Schon auf Erden einem Heiligen gleich, voll von Demut und Frömmigkeit, sei er ein Verächter des Reichtums, ein Freund der Armen gewesen, ein Mann der ein apostelgleiches Leben führte und die Reinheit und Einfachheit der alten Kirche herstellen wollte: alles in allem war er ein Lehrer ohne Gleichen, daß man ihn nicht so sehr tugendhaft als vielmehr die Tugend selbst nennen konnte“. Huß besaß ja zweifellos hohe Tugenden. In den schweren Kämpfen an der Prager Universität und mit seinen kirchlichen Gegnern kehrte er aber doch nicht selten die rauheste Seite

hervor; er greift, wenn es sein muß, zum Schmäh- und Scheltwort. Er war ein viel zu leidenschaftlicher Kämpfer für die nationalen Interessen seiner Nation — der geheiligten — als daß er den Deutschen gerecht werden konnte; denn daran ist kein Zweifel: von Haß gegen die Deutschen kann er nicht freigesprochen werden. Auch was seine Gelehrsamkeit betrifft, müssen starke Einschränkungen gemacht werden: denn wo er über Wiclif hinausgeht, wird er unsicher, schwerfällig oder weitschweifig. Was an eigentlichen reformatorischen Schriften aus seiner Feder vorliegt, ist nicht viel; im wesentlichen sind es seine Streitschriften gegen Stanislaus und Palecz und sein Buch von der Kirche, und auch hier ruht alles auf Wiclif. Daß ihm alle Werke Wiclifs bekannt waren, darf man bezweifeln, sicherlich jene, die 1410 in Prag dem Feuer überliefert wurden. Man weiß, daß er Wiclifs Trialogus übersetzt und dem Markgrafen Jodok von Mähren und anderen vornehmen Männern, auch Laien und selbst Frauen übersendet hat. Daneben kannte er Wiclifs Werke vom Leibe des Herrn, von der Kirche, von der Gewalt des Papstes und namentlich die Predigten sehr genau. Wiclifs Buch von der Kirche hat er sich ganz zu eigen gemacht: dieses und das Buch De potestate pape enthalten das Wesentliche von Hussens Lehre. Danach ist die Kirche nicht jene Hierarchie, die man allgemein als Kirche bezeichnet; die Kirche ist die Gesamtheit aller jener, die von Ewigkeit her zur Seligkeit bestimmt sind. Nicht der Papst sondern Christus ist ihr Haupt. Kein Papst darf behaupten, daß er Haupt der Kirche sei, denn er weiß nicht einmal ob er prädestiniert, also überhaupt Mitglied der Kirche sei. Wäre irgend ein Christ mit Christus Haupt der Kirche, so wäre sie ein Monstrum, da sie zwei Häupter besäße. Es ist kein Glaubensartikel, daß man, um selig zu werden, dem Papst gehorchen müsse. Nicht die äußere Mitgliedschaft an der Kirche, auch nicht kirchliche Würden und Ämter geben eine Bürgschaft, daß die fraglichen Personen Mitglieder der wahren Kirche seien. Die historischen Materialien, die Huß in seinem Buch von der Kirche verwendet, hat er Wiclifs Buch De potestate pape entnommen. Was er in seinen Predigten über die Verderbtheit in der Kirche sagt, die bittere Kritik des zeitgenössischen Klerus, zumal der Mönche, was ferner über die großen Schäden des Besitzes der toten Hand für die Besitzer und für ganze Länder und Reiche, was er über die Pflichten der Obrigkeit sagt, die Kirche zu reinigen: all das stammt meist wortgetreu aus Wiclifs Predigten. Es ist wohl das bezeichnendste Moment für dieses Verhälknis, daß jene drei großen Reden (De sufficientia legis Christi, de fidei suae elucidatione und de pace), durch die Huß das ganze Konzil hinreißen wollte, wortgetreu Predigten Wiclifs sind, und daß Wiclifs Sermones in Böhmen als die des Huß gegolten haben, wie ja Huß auch sonst in seinen kleineren Arbeiten an den Stellen, wo Wiclif von Anglia spricht, einfach Boemia substituiert. Es ist im allgemeinen richtig, daß er die Angriffe Wiclifs auf die sacralen Einrichtungen der Kirche nur in geringem Ausmaß übernommen hat, aber andererseits weiß man darüber doch nichts endgiltiges zu sagen, da er seine Lehre eben nicht wie Wiclif in seiner Summa theologiae oder in knapper Verkürzung im Trialogus zusammenfassend vorgetragen hat. Es steht trotz seiner Behauptungen, die Wiclifsche Lehre vom Abendmahl nicht gelehrt zu haben, doch nicht ganz fest, daß dem so ist. Gerade für diese Lehre war in Böhmen der Boden wohl vorbereitet. Man hatte dort in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts lebhaft gestritten, ob man das Abendmahl nur einmal oder oft oder selbst täglich nehmen solle. Jetzt stieß man auf eine Lehre, die den Wert des Abendmahls, wenn es in der bisherigen Weise genommen ward, nur gering anschlug und die bisherigen Ansichten über Transsubstantiation ꝛc. über den Haufen zu werfen drohte. Nach einer freilich nicht über jeden Zweifel erhabenen Angabe wurde Wiclifs Abendmahlslehre schon 1399 in Prag verbreitet. Seit 1403, wo sie verboten ward, gewann sie erst recht an Boden und wurde von Huß und seinen damaligen Freunden und späteren Gegnern von der Kanzel und dem Katheder vorgetragen. Huß mag sie ja vielleicht nur „in scholastischer Weise“ vorgetragen haben, in jener, welche die Gründe für und gegen erörtert, ohne selbst Partei zu ergreifen. Nur so läßt sich der Widerspruch zwischen den Anschuldigungen seiner Gegner und seiner Abwehr erklären. Wenn er ihr aber auch eine Zeit zuneigte, festgehalten hat er an ihr nicht. Dagegen wurde sie von der radikalen Partei — den Taboriten — lebhaft aufgegriffen und zum Mittelpunkt ihres ganzen Systems.

Die großen Erfolge des Huß in seiner Heimat sind nur aus seiner geradezu unvergleichlichen pastoralen Thätigkeit, die jene der alten berühmten Prediger Böhmens weit hinter sich ließ und deren Ruf noch in späten Tagen lebendig war, zu erklären. Aber auch hier ist er der gelehrige Schüler des Engländers gewesen. Köstlicher, lehrt Wiclif, als die Darreichung irgend eines kirchlichen Sakraments ist die Predigt und von allen Werken

der christlichen Barmherzigkeit ist keines edler, besser und mehr zu erwünschen als dieses. Wie Wiclif in seinen letzten Lebensjahren eine umfassende Thätigkeit entwickelt, seine Predigten gesammelt, seine „einfachen Priester" ausgesandt, und Belehrungen gegeben, wer, was und wie man dem Volke zu predigen habe: so ersehnt auch Huß, in die enge Kerkerzelle eingeschlossen, seine Befreiung nur, um dem Volke durch seine Predigt zu nützen, und wie er selbst von der höchsten Wertschätzung der Predigt durchdrungen war, so verstand er es auch, die Massen des Volkes für sie zu begeistern. Er hat in der Bethlehemskapelle eine nicht selten ans Demagogische streifende Thätigkeit als Prediger entfaltet; als er 1413 und 1414 im Exil weilte, predigte er in großen und kleineren Dörfern, auf freiem Felde und selbst im Walde. Seine Predigten waren oft durch ihren Inhalt aufreizend; er zieht seine Streitsachen mit den geistlichen Vorgesetzten herein, giebt sein Urteil über einzelne Ereignisse aus der Geschichte dieser Tage ab oder ruft endlich seine Gemeinde zum Zeugen oder zum Richter auf. Eben dies demagogische Wesen schuf ihm seinen großen Anhang und so wurde er, ohne selbst Theoretiker in theologischen Fragen zu sein, der rechte Apostel seines englischen Meisters. Er hatte Genossen, die ihn an Wissen und selbst an Beredsamkeit überragten, in der Kunst der Beherrschung der Menge war er unübertroffen.

Sein Schicksal teilte von seinen Anhängern Hieronymus von Prag. Er entstammte einem Prager Geschlechte, das sich in guten Verhältnissen befunden zu haben scheint, über das aber sonst nichts weiteres bekannt ist. Es ist ein alter auf eine Verwechselung mit Nikolaus Faulfisch zurückreichender Irrtum, wenn man als seinen Familiennamen Faulfisch nennt. Durch Scharfsinn ausgezeichnet und stets eifrig bemüht, sein Wissen zu erweitern, machte er weite Reisen nach den berühmtesten Bildungsstätten Europas. Nachdem er seine ersten Studien in Prag gemacht und Baccalaureus geworden — den priesterlichen Stand strebte er nicht an — zog er nach Oxford. Dort lernte er die Schriften Wiclifs vornehmlich den Dialogus und Trialogus kennen und brachte sie — spätestens 1402 — nach Prag. Hier aber duldete es ihn nicht lange: er ging auf weite Reisen, die ihn, wie man meint, selbst nach Jerusalem führten. In Paris befand er sich im Besitz Wiclifscher Schriften (1404); er schreibt an die Prager Freunde, er werde ihnen Bücher senden, über die sie eine große Freude haben würden. In Paris wurde er Magister. Dann ging er nach Heidelberg, wo er 1406 wegen Verteidigung realistischer Lehrsätze aus der artistischen Fakultät, der er als Lehrer angehörte, ausgeschlossen wurde. Für die Philosophie Wiclifs war er auch in Köln thätig. 1407 weilte er wieder in Prag. Am Stimmenstreit nahm er lebhaften Anteil, mehr aber noch an den Kämpfen um die Lehren Wiclifs: diesen pries er ganz offen als einen heiligen Mann, „dessen Doktrinen man größeren Glauben beimessen dürfe, als selbst dem hl. Augustinus"; der Ausspruch, der von Huß bekannt ist, er wünschte seine Seele dort wo die Wiclifs sei, wurde schon jetzt von Hieronymus gehört. Er war es, der das bekannte Oxforder Zeugnis von Wiclifs Rechtgläubigkeit in einer Disputation publizierte (1409) und diesen öffentlich für einen katholischen Doktor erklärte. In Prag selbst galten Huß und Hieronymus als „principales Wiclefitae" Seit 1410 datieren seine Versuche den Wiclifismus auch in Ungarn, Kroatien, Österreich und Polen auszubreiten. Am 20. März 1410 hielt er in Ofen vor König Sigismund eine Rede, die voll von Angriffen gegen den verweltlichten Klerus war. Bis nach Ofen verfolgten ihn die Klagen des Prager Erzbischofs, und auf dessen Betreiben ließ ihn König Sigismund durch den Erzbischof von Gran in Haft nehmen. Bald aber — es ist nicht ganz sicher, ob er nicht inzwischen nach Prag geführt wurde, traf er in Wien ein. Hier kam er wegen seiner Propaganda für Wiclif vor das bischöfliche Gericht, wo ihm außer den 45 Artikeln auch noch das ganze bisherige Verhalten in Heidelberg, Prag, Ofen u. s. w. vorgehalten wurde. Hieronymus erklärte die meisten Anschuldigungen für Klatsch: den Schwätzern könne er nicht den Mund stopfen, für das Wahre stehe er ein, falsches verwerfe er, einen Verteidiger brauche er nicht, das besorge er selbst. Er gelobte schließlich an, die Stadt nicht zu verlassen, bis er sich von dem Verdacht der Ketzerei befreit habe. Er sah indes diese Zusage als eine erzwungene an und entwich nach Böttau in Mähren. Er verfiel nun auch hier, wie früher in Prag der Exkommunikation. Mit außerordentlicher Lebhaftigkeit beteiligte er sich an dem Ablaßstreit in Prag (1412), wo er durch die Kraft seiner Rede selbst Huß überragte (s. oben). Im folgenden Jahre war er für seine Ideen in Krakau thätig und ging im Gefolge des Großfürsten Witold nach Litthauen und Rußland, um dort die Angehörigen der griechischen Kirche für seine Lehre zu gewinnen. Noch in demselben Jahre nahm ihn Huß und nach ihm auch der Rektor der Prager Universität gegen die Anschuldigungen des Wiener Magisters Johannes

Siewart in Schutz; dieser hatte den Bischof von Agram vor kroatischen Klerikern gewarnt, die sich auf ihrer Durchreise von Prag in die Heimat offen zum Wiclifismus bekannten. Als Huß im Begriffe war, nach Konstanz zu gehen, sprach ihm Hieronymus zu, sich gegen die wider ihn vorgebrachten Anschuldigungen zu verteidigen, er werde ihm im Falle der Not zu Hilfe eilen. Das führte er, ohne auf Hussens Warnungen zu achten, aus und traf am 4. April 1415 in Konstanz ein. Die Bemühungen der ihm befreundeten böhmischen Barone, ihn zum Wegzug zu bewegen, hatten wenigstens den Erfolg, daß er aus Konstanz flüchtete und von Ueberlingen aus den Versuch machte, freies Geleit vom Kaiser und Gehör beim Konzil zu erhalten. Als ihm das in der gewünschten Weise nicht zu teil wurde, machte er sich auf die Heimreise. Schon hatte er fast die heimatliche Grenze erreicht, als er am 15. April in Hirschau erkannt, gefesselt und auf Befehl des Konzils nach Konstanz zurückgeführt wurde. Noch am Tage seiner Ankunft (23. Mai) wurde er einem Verhör unterzogen, dann aber ruhte seine Angelegenheit, bis der Prozeß Hussens entschieden war. Er kam in eine harte Haft, die dem kräftigen Mann ans Leben griff und seine Willenskraft beugte. Am 19. Juli wurde er wieder verhört: es handelte sich um den Stützpunkt der Wiclifschen Lehre: das Abendmahl. Man gab sich Mühe, Hieronymus zum Widerruf zu bewegen, umsomehr als der Tod des Huß die erwartete Wirkung in Böhmen nicht gezeitigt hatte. In der That erklärte er sich hierzu am 10. September bereit und leistete ihn nicht bloß tags darauf, sondern wiederholte ihn auch 12 Tage später in einer vom Konzil festgesetzten Fassung, die alle Reservationen ausschloß. Und doch erlangte er seine Freiheit nicht. Das Konzil begehrte seine Mitwirkung zur Beruhigung der Gemüter in Böhmen: er sollte im Sinne seines Widerrufs an König Wenzel, an die Königin, die Universität, an Adelige und das Volk Schreiben richten, er schrieb nur an Lazko von Krawař, von weiteren Schreiben wollte er nichts mehr wissen: Sein Gewissen war erwacht. Über das fernere Verfahren wider ihn war man nicht einig: eine gemäßigte Partei verlangte seine Freilassung; an der Spitze der andern standen wieder seine eigenen Landsleute; ihnen schloß sich Gerson an, und auf ihr Betreiben wurde der Prozeß gegen ihn wieder aufgenommen. Da er keine Schriften wie Huß veröffentlicht hatte, mußte man sich auf Zeugenaussagen beschränken. Am 23. Mai, dem Jahrestag seiner Konstanzer Haft, wurde ihm ein öffentliches Verhör bewilligt und am 26. Mai fortgesetzt. Es war nicht nur der Italiener Poggio Bracciolini sondern mancher andere von den Anwesenden von der Kraft seiner Rede aufs tiefste ergriffen; in beredten Worten führte er aus, daß die wider ihn vorgebrachten Klagen falsch seien, aber seine Rede ging nicht in einen Widerruf aus, sondern in eine Verherrlichung des Huß: den habe er von Jugend an als reinen und heiligmäßigen Mann und getreuen Prediger gekannt. Seine größte Sünde sei, diesen Mann verleugnet zu haben. Damit hatte sich Hieronymus selbst sein Urteil gesprochen. Die Versuche, die man noch machte, ihn umzustimmen, schlugen fehl, und so wurde er am 30. Mai 1416 als rückfälliger Ketzer verurteilt. Mit heiterem Antlitz ging er zum Tode. Ein Zeitgenosse hörte ihn sagen: Ihr verdammt mich, wiewohl ich unschuldig bin. Ich aber werde euch nach meinem Tode einen Stachel zurücklassen. Ich rufe euch alle auf, mir binnen 100 Jahren vor dem allmächtigen Gott Rede zu stehen. Als man den Holzstoß anzündete, stimmte er das Osterlied an: Salva festa dies, den Umstehenden betheuerte er seine Unschuld. Seine letzten (in tschechischer Sprache gesprochenen) Worte waren: Gott Vater, vergieb mir meine Sünden. Rauch und Qualm erstickten seine Stimme. Fast eine Viertelstunde bewegte er noch die Lippen.

Schon die Verhaftung Hussens hatte in Böhmen und Mähren peinliches Aufsehen erregt. In beiden Ländern wandten sich die Stände wiederholt und immer dringender an König Sigismund mit der Bitte, Huß zu befreien. Als nun gar die Nachricht von Hussens Märtyrertod anlangte, brachen heftige Bewegungen aus, die sich zunächst gegen die Geistlichen, vornehmlich gegen die Mönche richteten. In Prag wurden die Wohnungen jener Priester, die man als Hussens Widersacher kannte, gestürmt und geplündert. Selbst der Erzbischof konnte sich nur mit Mühe vor der Wut des Volkes retten. Nicht viel besser lagen die Dinge auf dem Lande. Überall empfand man das Verfahren gegen Huß als eine dem Lande zugefügte Schmach und erblickte in seiner Verbrennung einen Justizmord. König Wenzel ließ anfangs aus Groll gegen Sigismund seinem Unmut über die Dinge in Konstanz freien Lauf, und seine Gemahlin begünstigte offen die Freunde des Huß. An der Spitze der Regierung standen erklärte Hussiten. Um das Volk vor größeren Ausschreitungen abzuhalten, wurde ein Landtag nach Prag einberufen, der auch aus Mähren stark besucht war. Am 2. September legte der Herren- und Ritterstand einen feierlichen Protest gegen die Verbrennung des Huß und die Gefangenschaft des Hieronymus ein, ge-

lobten den getreuen Pediger des Wortes Gottes bis in den Tod zu verteidigen und erklärten jene für Lügner, die Böhmen in den Ruf der Ketzerei brächten. Drei Tage später trat in Form eines Landtagsschlusses der hussitische Herrenbund zusammen und verpflichtete sich, die freie Predigt des Evangeliums auf allen seinen Gütern und Besitzungen zu schirmen und der bischöflichen Gewalt nur da Folge zu leisten, wo dies den biblischen Anforderungen entspricht. In strittigen Fällen sollte man sich an die Entscheidung der Universität halten; gegen schriftwidrige Maßregeln versprach man sich gegenseitig Schutz und Hilfe. Der Bund wurde auf 6 Jahre festgesetzt. Ihm trat der ganze hussitische Adel des Landes bei und so erhielt das an das Konzil gesandte Schreiben nicht weniger als 452 Siegel. Dieser Herrenbund erhob somit seine Fahne für das Schriftprinzip. Wäre der König dem Bunde beigetreten, so wären seine Beschlüsse gesetzeskräftig geworden; er verweigerte es und näherte sich dem katholischen Herrenbunde, der sich nun bildete und sich verpflichtete, an dem Könige, der römischen Kirche und dem Konzil festzuhalten. Schon stand somit der Ausbruch eines Bürgerkrieges in Sicht. Dazu kamen die Verfügungen des Konzils, die nicht geeignet waren, die Gemüter zu beruhigen. Einen Sturm des Unwillens erregte es, daß der eifrigste Gegner des Huß, Bischof Johann von Leitomischl, genannt der Eiserne, als apostolischer Legat nach Böhmen abgesendet wurde. Während der Erzbischof Konrad von Prag und der Bischof Wenzel von Olmütz eine zuwartende Stellung einnahmen, trat das Prager Domkapitel mit aller Schärfe gegen die Neuerer auf und verhängte endlich das Interdikt über Prag. Diese Maßregel half nicht viel, denn schon befanden sich die besten Pfarreien in Prag in den Händen hussitischer Priester, und die Beschlüsse des Konzils gegen die hussitischen Barone fanden keine Beachtung.

Martin V., der schon als Kardinal Otto von Colonna gegen Huß in schonungsloser Schärfe eingeschritten war, nahm nach der Durchführung des Konzils den Kampf wider den Hussitismus energisch auf. Die hussitische Lehre sollte vollständig ausgerottet werden. Zu dem Zwecke mußte der König Wenzel für die Sache gewonnen werden. Am 4. Dezember 1418 richtete König Sigismund von Passau aus an ihn ein Schreiben, darin er ihn beschwört, den Standpunkt des Konzils zu wahren; schon sage man von ihm selbst, daß er mehr Liebe zum Bruder hege als zur christlichen Religion, er könnte ihn fürderhin nicht als Bruder betrachten, wenn er nicht in der Religion der Väter verbleibe, ein heiliger Krieg würde die Folge sein, wenn die Ketzer in Böhmen noch weiteren Schutz fänden. In der That ergriff nun König Wenzel Maßregeln im römischen Sinne. Hussitischgesinnte Staatsmänner und Heerführer wie Nikolaus von Pistna und Johann Zizka von Trotznow mußten vom Hofe weichen, katholische Geistliche wurden in ihre Pfründen wieder eingesetzt u. s. w. Darüber kam es zu einer allgemeinen Aufregung; als einige der neu eingesetzten antihussitischen Prag-Neustädter Ratsherren vom Rathause aus eine hussitische Prozession offen verhöhnten, erstürmte die Menge das Rathaus und warf sieben Ratsherren zu den Fenstern hinaus. Den König Wenzel brachte die Kunde hiervon in so heftige Aufwallung, daß er vom Schlage gerührt wurde. Er starb am 16. August 1419. Sein Erbe war König Sigismund.

In den letzten vier Jahren hatte sich der Hussitismus organisiert. Von Anfang an finden wir zwei Parteien: während die nächsten Anhänger Hussens auf der von ihm gezeichneten Linie stehen blieben, ja manche sich wieder der alten Lehre zuwandten, während also die ganze hierarchische und gottesdienstliche Ordnung der Kirche unangetastet blieb, drängte die radikale Partei zu einem vollständigen Anschluß und zur Durchführung der Doktrinen Wiclifs, dessen Predigten nun erst in Böhmen ihre volle Wirkung machten, wie sie ja hier und da unter dem geheiligten Namen des Huß gingen. Man weiß, daß diese Predigten von einem leidenschaftlichen Haß gegen die Klostergeistlichkeit, vorab gegen die Bettelmönche durchweht sind und daß sie energisch die Zurückführung der Kirche auf den Stand in der Zeit der Apostel, demnach die Beseitigung der bestehenden Hierarchie und die Säkularisierung des Kirchengutes fordern. Diese Theorien suchen die Radikalen unter den Hussiten in die Wirklichkeit umzusetzen: sie predigen die sufficientia legis Christi: nur das göttliche Gesetz, d. i. die Bibel, ist Regel und Richtschnur für den Menschen und dies nicht nur in kirchlichen, sondern auch in politischen und bürgerlichen Sachen. Sie verwarfen demnach schon 1416 all das, was nicht in der Bibel begründet ist: den Heiligenkultus, den Bilderdienst, die Fasten, die überflüssigen Feiertage, die Segnungen und Weihen jeglicher Art, den Eid, die Fürbitten für die Toten, die Ohrenbeichte, die Ablässe, die Sakramente der Firmung und der letzten Ölung, ließen die Laien, auch Frauen, zum Predigtamt zu, wählten ihre Priester selbst und spendeten Taufe und Abendmahl in den einfachsten Formen, waren nach Wiclifs Mahnung Feinde der stolzen Kirchen-

bauten und des Prunkes beim Gottesdienst und nahmen von Kirchen und Altären und priesterlichen Gewändern Umgang. Im Sinne der Wiclifschen Lehre von der Gemeinschädlichkeit der geistlichen Orden begannen sie ihre Opposition gegen diese, was seit 1419 zu den vandalischen Verwüstungen der böhmischen Klöster führte. Vor allem aber hielten sie sich an die Wiclifsche Abendmahlslehre und eben diese ist es, durch die sie sich am meisten von den Gemäßigten unter den Hussiten unterschieden.

Das Programm der Gemäßigten ist in den vier Prager Artikeln enthalten, die im Juli 1420 vereinbart und in lateinischer, tschechischer und deutscher Sprache verbreitet wurden. Sie lauten:

1. Gottes Wort soll in Böhmen frei und ungehindert gepredigt werden. 2. Das Sakrament des Leibes und Blutes Christi soll allen getreuen Christen gemäß der Einsetzung Christi unter beiderlei Gestalten gereicht werden. 3. Die weltliche Herrschaft und das irdische Gut, das der Klerus gegen Christi Gebot zum Abbruch seines geistlichen Amtes und zum Schaden des weltlichen Armes besitzt, soll ihm genommen und die Priester zum Wandel Christi und der Apostel zurückgeführt werden. 4. Alle Todsünden und besonders die öffentlichen, dem göttlichen Gesetz zuwiderlaufenden Unordnungen sollen von den zuständigen Obrigkeiten abgethan werden.

Die Ansichten der Gemäßigten fanden ihre volle Vertretung an der Universität und in Kreisen der Prager Bürger: daher nannte man die ganze Partei anfangs nicht anders als die Prager; da sie unter den vier Artikeln das größte Gewicht auf den zweiten legten und der Kelch das Wahrzeichen wurde, unter dem sie kämpften, hießen sie auch die Calixtiner oder Utraquisten.

Die Radikalen hatten ihren Mittelpunkt in dem Städtchen Austie an der Luschnitz, südlich von Prag. Da aber dieses nicht fest genug war, gründeten sie auf einem benachbarten Hügel eine Stadt, die sie Tabor nannten, weshalb die radikal Gesinnten Taboriten genannt wurden. Sie bildeten das treibende Element und faßten die eigentliche Kraft des Hussitismus in sich; denn sie sind es, die im Sinne des alten Testamentes mit dem Schwerte in der Hand die Feinde des Gesetzes Gottes (der Bibel) austilgen und das Reich Gottes ausbreiten und für den ersteren Zweck blutige Kriege führen, für den zweiten durch eine ebenso strenge und blutige Strafrechtspflege sorgen, indem sie nicht bloß auf schwere Verbrechen, wie Mord, Todschlag und Unzucht, sondern auch auf Sünden wie Meineid und Wucher die schwersten Strafen setzen und endlich auch die in dem Gesetze Gottes geforderten Zustände auf die gesellschaftlichen Verhältnisse der Welt zur Anwendung bringen. Freilich hatten auch sie von Anfang an von Sekten zu leiden, chiliastische und andere Strömungen machten sich geltend, und auch gegen die kriegerische Richtung entstand eine scharfe Opposition.

Die Kunde von Wenzels Tod setzte die Bevölkerung Prags in die heftigste Bewegung. Da keine starke Regierung vorhanden war, lösten sich alle Bande der Ordnung auf, und es kam zunächst in Prag und dann in ganz Böhmen zu dem bekannten Kirchen- und Klostersturm, der das Mönchtum aus dem Lande hinwegfegte. Das Kirchengut wurde eingezogen und gelangte großenteils in die Hände des hussitischen Adels. König Sigismund konnte nur mit Waffengewalt in den Besitz seiner Königreiche kommen. Auf seinen Wunsch rief Martin V. die abendländische Christenheit zum Kampf gegen die Hussiten, auf und es kam zu einem zwölfjährigen Kampfe, der von den Hussiten im Anfange defensiv geführt wurde, bis sie unter kräftiger Führung seit 1427 die Offensive ergriffen. „Die Kriege der Hussiten verfolgten außer dem religiösen Zwecke die kirchliche Freiheit des Landes zu retten auch den, das nationale Interesse der Tschechen zu fördern und so sah sich ihr bedeutendster Feldherr Zizka wohl als den Rächer der heil. Schrift an, und war das „Gesetz Gottes sein Schlachtruf, aber er griff zu den Waffen, wie er in einem Kriegsreglement sagt, auch für die Befreiung der böhmischen und slavischen Nation" (Lechler). Die Kriegszüge gegen die Hussiten, die 1421 die Absetzung Sigismunds ausgesprochen hatten, mißlangen. Nach dem Tode Zizkas trennten sich die Taboriten: ein Teil, „die Waisen" hielt sich zu den gemäßigten Ansichten der Prager, die Mehrheit hielt an den Lehren Wiclifs fest. Doch bald vereinigten sich die Parteien und nun wiesen sie nicht bloß die Angriffe der Kreuzheere ab sondern drangen plündernd in die benachbarten Länder ein. Zuletzt waren ihre Gegner genötigt, an einen gütlichen Ausgleich zu denken. Nachdem die letzte Kreuzfahrt unter dem Kardinal Julian Cesarini in der Schlacht bei Taus (1431) ein klägliches Ende gefunden, wurde der Wunsch nach Versöhnung immer lauter. Auf eine Einladung des noch von Martin V. bewilligten, von seinem Nachfolger Eugen IV. eröffneten Konzils erschien eine böhmische Gesandtschaft in Basel, aber erst nachdem die

von den Böhmen gestellten Bedingungen in Eger in der Hauptsache angenommen worden waren. Von dem Verlangen, daß sich die Hussiten dem Ausspruche des Konzils fügen müßten, war nicht mehr die Rede. Vielmehr mußten ihre Gesandten, so oft sie es begehrten, vor dem ganzen Konzil freies Gehör erhalten, bei ihren Erörterungen sollte ihnen nur das Gesetz Gottes und die Praxis Christi, der Apostel und der Urkirche mit jenen alten Konzilien und Kirchenlehrern zur Richtschnur dienen. Unter den hussitischen Gesandten, die in Basel eintrafen, waren alle Parteien vertreten: der Magister Johann Rokyzana, der bald das Haupt der Utraquisten wurde, Prokop der Große, der Führer der Taboriten, Peter Payne, ein eifriger Anhänger Wiclifs, der seines Glaubens wegen England verlassen hatte, der Taboritenbischof Nikolaus von Pilgram u. a.

Es war ein merkwürdiges Schauspiel, daß ein allgemeines Konzil auf Unterhandlungen mit einem ganzen Volke einging das für die Reform der Kirche eingetreten war und daß man dessen Abgesandte wie Gesandte einer gleichgestellten Macht annahm. Die Verhandlungen in Basel begannen am 10. Januar; sie betrafen zumeist die vier Prager Artikel: das Konzil hatte von den Böhmen scharfe Worte zu hören, oft kam es zu stürmischen Auftritten. Zu einem Ausgleich gelangte man nicht. Als die Böhmen am 11. April abreisten, war noch nicht in einem einzigen Punkt eine Einigung erzielt. Da sich übrigens die böhmischen Abgeordneten wiederholt nicht für kompetent erklärten, schickte das Konzil selbst zehn Gesandte nach Böhmen. Sie langten am 8. Mai in Prag an und suchten unter geschickter Benutzung der Spaltungen unter den Hussiten die Gemäßigten zu gewinnen. Aber auch jetzt kam es noch nicht zu einer Einigung. Noch ging eine böhmische Gesandtschaft nach Basel und eine Basler nach Prag. Dann erst nahm ein böhmisch-mährischer Landtag in Prag am 30. November 1433 die sogenannten Prager Kompaktaten an. Es wurde darin die Kommunion unter beiden Gestalten allen denen, die sie begehren, bewilligt; doch sollte dabei gesagt werden, daß Christus unter jeder Gestalt ganz gegenwärtig sei. Die Bestrafung der Todsünden soll nur von zuständiger Seite, also nicht von bloßen Privatpersonen erfolgen, die freie Predigt ward nicht unbedingt gestattet; die Priester müssen von den Oberen approbiert und gesendet und die Gewalt des Bischofs berücksichtigt werden. Der Artikel, der dem Klerus die weltliche Herrschaft untersagt, wird so ziemlich in sein Gegenteil verkehrt: kein Wunder daß nicht alle Parteien mit den Kompaktaten zufrieden waren. Die Taboriten und Waisen weigerten sich beizutreten, daher verbanden sich die Calixtiner mit den Katholiken und schlugen die Taboriten in der Schlacht bei Lipan (30. Mai 1434) bis zur Vernichtung. Die Partei der Waisen löste sich auf und auch die Taboriten, die bis zuletzt die Fahne ihres englischen Meisters hochhielten, verloren ihre Bedeutung.

Nach längeren Unterhandlungen der Calixtiner mit dem Konzil wurden die Kompaktaten auf dem Landtag von Iglau am 5. Juli 1436 bestätigt und erlangten hierdurch Gesetzeskraft. Damit war die Aussöhnung Böhmens mit Rom und der abendländischen Kirche vollzogen. Sigismund gelangte erst jetzt in den Besitz der böhmischen Krone, auch jetzt bemüht, rückgängig zu machen, was mit so vieler Mühe in den letzten Jahren vereinbart worden war. Schon sandten ihm einzelne Adelige und Taboritenführer ihre Absagebriefe; als er am 9. Dezember 1437 starb, befand sich das ganze Land in Gärung. Auf ihn folgte sein Schwiegersohn Albrecht II. und nach dessen Tode (1439) ein achtzehnjähriges Interregnum, während dessen das Taboritentum auch als religiöse Partei allmählich erlosch. In den Religionsgesprächen, die in den vierziger Jahren von den Parteien geführt wurden, handelte es sich um die den Utraquisten verhaßte Wiclifsche Abendmahlslehre, die 1444 auf dem Landtag in Prag als Irrlehre verworfen ward. Die Taboriten traten nun einzeln und in ganzen Gemeinden zum Utraquismus über. Der Rest ging in die „Brüder des Gesetzes Christi“ (die Brüderunität s. den A. Böhmische Brüder Bd III S. 445 ff.) über und deutete so schon im Namen seine streng Wiclifsche Herkunft an.

Aber auch die Utraquisten hatten von den Lehren ihres Meisters Huß nur einen dürftigen Rest behalten: das Abendmahl unter beiden Gestalten gemäß der Einsetzung Christi. Die großen von Wiclif überkommenen Grundgedanken, die in Hussens Schrift von der Kirche (s. oben) ihren Ausdruck fanden, waren aufgegeben. Und selbst den dürftigen Rest der Zugeständnisse Roms suchte dieses zu beseitigen. Pius II. erklärte am 31. März 1462 die Kompaktaten für aufgehoben und ungiltig, verbot den Laienkelch und wollte Georg von Podiebrad nur dann als König anerkennen, wenn er die unbedingte Einigung mit der römischen Kirche verspreche. Das verweigerte Georg. Auf einer im August dieses Jahres abgehaltenen Reichsversammlung gab er die Erklärung ab, bei der Kommunion

unter beiden Gestalten unverbrüchlich verbleiben und sie mit den Kompaktaten verteidigen zu wollen. Freilich war der Katholicismus in Böhmen schon so weit erstarkt, daß sein Versuch, das ganze Reich, auch die Katholiken auf die Kompaktaten zu verpflichten, mißlang. Doch behauptete er sich erfolgreich gegen einen neuen von Rom aus in Szene gesetzten Kreuzzug. Georg starb 1471, einen Monat vor ihm Rokyzana, der erste und einzige erwählte utraquistische Bischof. Georgs Nachfolger König Wladislaw II. begünstigte die Katholiken und schritt gegen calixtinische Geistliche, die ihre Glaubenslehren mit besonderem Eifer verfochten, ein und ließ sie verhaften. Die Beschwerden der Utraquisten wuchsen mit jedem Jahre, endlich (1483) brach in Prag ein Aufstand aus, der an die Ereignisse des Jahres 1419 erinnert. Auf dem Kuttenberger Landtag des Jahres 1485 kam es zu einem Ausgleich zwischen Katholiken und Utraquisten, der 31 Jahre in Kraft bleiben sollte. Die Kompaktaten sollten in Geltung bleiben, beide Religionsparteien gleichberechtigt sein und die Unterthanen ihres Glaubens wegen nicht behelligt werden. Volle Gleichberechtigung für beide Religionen wurde endlich vom Landtage des Jahres 1512 ausgesprochen.

Als Luther auftrat, wurde dies von utraquistischen Geistlichen freudig begrüßt. Nach der Leipziger Disputation (16. Juli 1519) sandten sie ihm Hussens Schriften zu und Luther unterließ nicht, seinem Staunen Ausdruck zu geben, als er sah, wie er selbst, Staupitz und andere mit Huß übereinstimmten. Aber nicht alle Utraquisten konnten sich mit der deutschen Reformation befreunden: es kam zu einer Spaltung unter ihnen und viele traten nun sogar zur katholischen Lehre zurück; freilich war in dem Utraquismus des 16. Jahrhunderts kaum noch etwas von dem reformatorischen Zug zu entdecken, den er hundert Jahre früher besessen hatte. Die besseren Elemente hatten sich der Brüdergemeinde zugewendet. Unter Maximilian II. stellte der böhmische Landtag 1575 ein Bekenntnis auf, die Confessio Bohemica, zu der Lutheraner, Reformierte und Böhmische Brüder sich die Hand reichten. Von da an war der Hussitismus im Aussterben begriffen. Ein völliges Ende fand er freilich erst infolge der Schlacht am weißen Berge und der katholischen Reaktion, welche die kirchlichen Verhältnisse Böhmens und Mährens von Grund aus änderte. **J. Loserth.**

Hut, Hans, Anabaptist, gest. 1527. — C. A. Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, II, bes. 39 ff., 251 ff., 279 ff.; Ch. Meyer in der Zeitschrift des Hist. Vereins für Schwaben und Neuburg I, 1874, 211 ff. und ZKG 17, 248 ff.; Jörg, Deutschland in der Revolutionsperiode, 1851, 677 ff.; J. Beck, Die Geschichtsbücher der WT., 1883 (Fontes Rer. Austr. 2. Abt. 43, 34 f.); Fr. Roth, Augsb. Reformationsgesch. 1881, 199 ff.; Al. Nicoladoni, Joh. Bünderlin 1893 (mit Vorsicht zu benutzen, da der Charakter des österreichischen Täufertums und sein Verhältnis zum schweizerischen z. T. unrichtig gezeichnet ist). Einzelne Nachrichten und Notizen in den Schriften über das Täufertum, bei Keller, Loserth, Rembert u. s. w. Vgl. auch den Bericht über H.s Ende in den Chroniken der deutschen Städte, Augsburg, Bd 23, 191 ff.

Hans Hut (oder Hutt) ist in Hain in Franken (in der Nähe von Grimmenthal) geboren. Er war mehrere Jahre lang Kirchner des Herrn Hans von Bibra und seiner Vettern. Nebenher betrieb er als wandernder „Buchführer" einen Handel mit Flugschriften, der ihn in Deutschland und Österreich weit umherführte und ihn zugleich mit den radikalen Ideen der Zeit bekannt machte. In Weißenfels traf er — wahrscheinlich 1524 — zum erstenmale mit Wiedertäufern zusammen. Er wird an der biblischen Begründung der Kindertaufe irre und versucht, wie er später erklärt, vergeblich, bei den Predigern in Wittenberg etwas zu hören, das seinen Zweifel löst. Auch daß vom Predigen in Wittenberg keine Besserung kommt, macht ihn irre. Da er in Bibra sich weigert, sein um diese Zeit geborenes Kind taufen zu lassen, und sein Vertrieb von Schriften Münzers, der auch einmal in Bibra bei ihm gewesen ist, Verdacht erregt, muß er mit Weib und Kindern die Heimat verlassen. Außer mit Münzer war er auch mit Denk bekannt und besuchte ihn in Nürnberg, zu einer Zeit, als dieser hier noch Schulmeister war; ebenso mit dem Pfarrer Wolfgang Vogel im benachbarten Eltersdorf, der später (1527) von den Nürnbergern hingerichtet worden ist. Er vertreibt die Flugschriften und verbreitet die Ideen der radikalen Richtung. Dann wurde er von den Wogen des Bauernkrieges ergriffen. Während der Schlacht bei Frankenhausen war er in Münzers Umgebung. Die Katastrophe hat ihn nicht ernüchtert. Nach der Schlacht ging er nach Bibra; mit Erlaubnis des Pfarrers Jörg Haug, von dem ein bei den Täufern vielgelesener Traktat stammt („Ein christliche Ordnung"), predigt er am 3. Pfingsttag 1525 über seine Ansichten von der Taufe, vom Sakrament, von der Abgötterei und der Messe, und fordert die Bauern auf, das Schwert gegen die Obrigkeit in die Hand zu nehmen; die Zeit dazu

sei da. Aufs neue vertrieben nimmt er sein Wanderleben wieder auf. Im Sommer 1526 kommt er nach Augsburg und trifft hier mit Hätzer und Denk zusammen; von letzterem wird er für die täuferische Gemeinschaft gewonnen und getauft. Denk hat mäßigend auf ihn eingewirkt; er geht von da an mit den Münzerischen Gedanken vom Recht der Empörung gegen die Obrigkeit vorsichtiger um. Daß er sie ganz aufgegeben haben soll, hat man ohne Grund vermutet.

Jetzt erst, als Täufer, entfaltet H. seine volle agitatorische Thätigkeit. Rastlos, mit großem persönlichem Mut wirbt er überall, von Land zu Land, von Ort zu Ort ziehend, für die täuferische Gemeinschaft, ein Mann von feuriger, volkstümlicher Beredsamkeit; keine gelehrte Bildung stand seinem Einfluß aufs Volk im Wege. In farbenreichen Bildern, voller Leidenschaft, halb enthüllend, halb das tiefere Geheimnis nur andeutend legt er die Zeichen der Zeit aus und ruft zur Buße. Eine bäurische Person, mit einem lichtbraunen gestutzten Haar, unter der Nase ein falbes Bärtlein; seine Kleidung ein grauer oder schwarzer Reitrock, ein grauer breiter Hut und graue Hosen. Geräuschlos kommt und geht er, wenn es nötig ist, wechselt er den Namen. In den verschiedensten Gegenden von Südostdeutschland und Österreich taucht er auf: in Nürnberg, Nikolsburg, Steyr, Linz, Neukirch, Eisenstadt, Mölk, Wien, Laufen, Salzburg, Passau. Er predigt das täuferische Evangelium, tauft sofort die Gewonnenen, feiert mit ihnen das Abendmahl mit Brotbrechen, nimmt sie in sein Verzeichnis auf und sendet einzelne von ihnen als Apostel aus. Vor allem unter den Handwerkern hat er viele Anhänger gefunden. Die große Ausbreitung des Täufertums in Baiern, Franken, Schwaben und Österreich zwischen 1526 und 1528 ist nicht zum wenigsten sein Werk. Die Vergichte der gefangenen Wiedertäufer (bei Meyer, Jörg, Nicoladoni, Cornelius) wie seine eigenen Bekenntnisse geben ein an-anschauliches Bild dieser agitatorischen Thätigkeit Huts. Um seine geheimnisvolle Prophetengestalt woben sich allerhand Gerüchte. Die Leute glaubten, er besitze ein Buch, das der Herr selbst dem Propheten Daniel geschenkt habe; seine Schrift über die Apokalypse nannten die Brüder das Buch mit 7 Siegeln. Man meinte, er besitze einen Zaubertrank, um die Leute an sich zu fesseln. Er selbst datiert seinen Sendbrief „aus der Höhle Eliä“; er glaubt die Schrift besser zu verstehen, als irgend ein Gelehrter. Gott habe ihn gesandt und ihm durch einen Engel den Auftrag zu lehren und zu taufen gegeben. Auch einige Lieder sind von ihm erhalten (s. W. Wackernagel, Gesch. d. deutschen Kirchenliedes, III, 444—47, und dazu Beck, l. c. 35). Vor allem aber hat H. chiliastische Ideen ausgebreitet. Er erklärt sich für den Propheten, der in der Endzeit erscheinen und die letzten Dinge verkündigen soll. In 4 Teilen wird sich das Urteil vom Ende der Welt vollziehen: erst das Gericht über das Haus Gottes; dann das Gericht über die Welt; sodann die „Zukunft“ (Wiederkunft Christi); endlich die Auferstehung. Erst werden die Gläubigen zerstreut und geprüft werden; vierthalb Jahre wird diese Verfolgungszeit dauern: Teurung, Pestilenz und Krieg werden kommen. Die Türken werden einbrechen und das Reich zerstören. Inzwischen sollen sich die Gläubigen flüchten. Dann aber wird der Herr die Seinen in allen Landen sammeln und diese werden dann überall die Obrigkeiten und alle Sünder strafen, die Pfaffen, die falsch gepredigt und die Herren, die schlecht regiert haben. Hierauf wird Christus mit den Seinen in Herrlichkeit auf Erden herrschen. Zuletzt kommt die allgemeine Auferstehung und das Weltgericht.

Mit diesen schwärmerischen Ideen, in denen der alte hussitische und der münzerische Schlachtruf von der Vernichtung der Gottlosen durch die Gläubigen fortklingt, stieß Hut auf Widerstand bei gemäßigten Führern des Täufertums. So kam es Ende 1526 zu Nikolsburg in Mähren zu einem Zusammenstoß mit Hubmaier (s. d. A. o. S. 422, 32 ff.). Auf dem Schloß fand zwischen beiden ein Gespräch statt, zu dem Leonhard von Lichtenstein die Täufer einlud, die auch zahlreich erschienen. Hut soll dabei eine Anzahl Artikel vertreten haben, die als „Nikolsburger Artikel“ oder „Artikel der neuen Christen zu Augsburg“ in verschiedenen Fassungen umliefen und bei den Täuferprozessen an verschiedenen Orten eine Rolle spielten (vgl. darüber: Jörg 677; Cornelius II, 279 ff.; Uhlhorn, Urbanus Rhegius, 122, 355; Roth 215; Loserth, B. Hubmaier, 134 ff.; Nicoladoni 108 f.; Chroniken der deutschen Städte, 23, 186 f. und die übrige hier verzeichnete Litteratur). Es ist noch nicht völlig aufgeklärt, wie es sich damit verhält. So viel steht fest: In Nikolsburg ist Hubmaier als Führer der gemäßigten Partei gegen den Enthusiasmus von Hut aufgetreten. Er hat besonders die Pflicht der Christen, zur Verteidigung im Dienst der Obrigkeit Waffen zu tragen und Kriegssteuer zu bezahlen, auch die Bekleidung obrigkeitlicher Ämter durch die Christen in Schutz genommen, während Hut seine chiliastischen Ideen vertritt und seine schroffere Stellung der Obrigkeit gegenüber festhält. Der Sieg

war auf Seite Hubmaiers: ihm gab Leonhard von Lichtenstein Recht. Hut wurde gefangen gesetzt, worüber sich bei einem Teil der Täufer, die auf seiner Seite standen, Unzufriedenheit erhob. Er floh dann bei Nacht. Mit den Artikeln verhält es sich wahrscheinlich so. Hubmaier hat eine größerte Zahl von Artikeln — 52 — aufgestellt, als von Hut herrührend; über sie sollte disputiert werden. Daß er selbst Hubmaier diese Artikel übergeben habe, wurde von Hut im Verhör in Augsburg geleugnet. Er beschuldigt hier Hubmaier, daß er aus Neid über seine Erfolge ihm diese Artikel unterschoben habe. Darunter fanden sich Artikel, die in den verschiedenen uns vorliegenden Rezensionen der „Nikolsburger Artikel“ wiederkehren. Manches davon hat Hut gewiß gelehrt: die Ankündigung, daß Christus in zwei Jahren kommen werde, und die Gläubigen alsdann die Gottlosen vernichten werden; die Leugnung der Sakramente und speziell des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl; die Aufhebung des Eigentums für die wahren Christen (doch hat Hut im Verhör das auf die Forderung gegenseitiger Unterstützung eingeschränkt); die Gelehrten als Schriftverkehrer; die Pflicht, das Evangelium heimlich zu predigen. Aber auch einzelne der extremeren Sätze, wie: daß Christus nicht für aller Welt Sünden genug gethan, daß der auf Erden erschienene Christus nicht Gott ist, sondern Mensch, Maria nicht eine Mutter Gottes, lassen sich — obwohl die Formulierung in den Artikeln einseitig ist — der Sache nach in den Kreisen, die von Hut bestimmt sind, nachweisen (vgl. vor allem die Bekenntnisse des Ambrosius Spittelmayer, Nicoladoni, 223 ff.). So ist erklärlich, daß die Untersuchungsrichter in Augsburg die Artikel mit Huts eigenen Aufzeichnungen übereinstimmend fanden. Die Gottheit Christi hat wohl Hut nicht schlechtweg geleugnet, aber, ähnlich wie Spittelmayer, zwischen Christus dem Sohn Gottes zur Rechten des Vaters und dem Menschen Christus, der ganz Mensch war, unterschieden (vgl. Nicoladoni 54 f.). Bei einzelnen Sätzen, wie dem von der Beseligung der Teufel, liegen wohl Einflüsse Denks vor (vgl. Bd IV, 577, 17 ff.); bei anderen wie dem, daß die Engel mit Christus Fleisch angenommen haben, läßt sich nicht mehr entscheiden, ob sie Hut wirklich gelehrt hat. Die Zusammenfassung in den uns überlieferten Rezensionen von 7 (8) oder 14 (15) Artikeln ist wohl von den Gegnern veranstaltet worden. Wann und wo sie entstanden ist — ob schon vor dem Augsburger Verhör, September 1527? — läßt sich nicht sagen. Das Gespräch in Nikolsburg hat weithin Aufsehen erregt. Durch den Verlauf ist Huts Ansehen in den täuferischen Kreisen nicht geschädigt worden, es ist eher noch gewachsen. Alle Verfolgungen waren ja nur eine Bestätigung dafür, daß das Ende nahe war, die Wahrheit bei der Kirche nicht zu finden und die Seligkeit allein durch die Bluttaufe zu gewinnen sei.

Anfang März 1527 weilte H. auf 9—10 Tage ein zweites Mal in Augsburg und wohnte bei dem Patrizier Eitelhans Langenmantel, den er damals, wie den Münchener Sigismund Salminger, einen ehemaligen Klostergeistlichen, samt seiner Frau getauft hat. Dann erscheint er wieder auf der Versammlung der Täufer, die im August 1527 in Augsburg stattfand (vgl. Bd IV, 578, 36 ff.). Hier scheint Denk noch einmal versucht zu haben, ihn von der Ausbreitung seiner chiliastischen Vorstellungen zurückzuhalten. In diesem Augenblick, in dem Augsburg der Mittelpunkt der täuferischen Propaganda war, schritt der Rat entschieden ein. Am 15. September wurde u. a. auch Hut gefangen genommen. Der berühmte Rechtsgelehrte Konrad Peutinger leitete den Prozeß. Hut bestand mehrere peinliche Verhöre, hat aber unter der Folter kaum mehr gestanden, als schon vorher gütlich. Der sicheren Verurteilung kam er zuvor: er zündete, um sich zu befreien, die Bank an, an die er gefesselt war, das Feuer ergriff jedoch das Bettgewand und die Kleider; 8 Tage darauf starb er an den Brandwunden. Der Leichnam wurde verurteilt und verbrannt. Viele beweinten seinen Tod und die Augsburger Täufer nahmen, was von der Asche nicht in die Wertach gestreut war, als ein Heiligtum an sich. **Hegler.**

Hutten, von, Ulrich, gest. 1523. — Litteratur: Ulrichi Hutteni opera coll. Böcking, 5 vol. und 2 suppl. — Ulrichs von Hutten deutsche Schriften von S. Szamatolski 1891 (vgl. deutsche Litteraturzeitung 1892 Nr. 23). — D. Strauß, Ulrich von Hutten, 1858, verbesserte Ausgabe 1871 und ebenso in den gesammelten Schriften VII, 1877. Vergl. meine Skizze: ADB XIII, 1881. Ferner meinen Sickingen und aus der Litteratur über H.s Beziehung zu Luther: Reindell: Luther, Crotus und Hutten, 1890. Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., 2. Bd.

Die Gestalt des Ritters, Humanisten und Publizisten Ulrich v. Hutten würde allgemeingeschichtlich in ein theologisches Sammelwerk vielleicht erst von dem Augenblick an gehören, da er im Jahre 1519 in Luther den geistigen Bahnbrecher und in Sickingen den starken Arm für seine patriotischen Befreiungspläne von Rom entdeckt zu haben

glaubte. Indessen würde die eigentliche Quelle seiner eigenartigen Auffassung nicht recht verständlich werden ohne einen Blick auf seine Entwickelung.

Geboren am 21. April 1488 als ältester Sohn eines knapp begüterten ehrenfesten fränkischen Rittersmannes auf Schloß Steckelberg unweit der Kinzig, ist er aus unbekannter Ursache schon 1499 ins Kloster Fulda gethan worden, um dereinst hier Mönch zu werden. Die Abstreifung der verhaßt gewordenen Fesseln durch seine Flucht im 6. Jahre seines Aufenthaltes und noch vor dem Profeß führte den selbstbewußten Jüngling gleichzeitig zum Bruch mit dem starrsinnigen Vater. Ohne Leitung, ohne Mittel begann er in unruhigem Lebens- und Freiheitsdrang, getrieben durch glühenden Eifer zur eigenen geistigen Durchbildung, an der Universität Köln das Wanderleben des fahrenden Schülers, das ihn in rascher Folge durch eine ganze Reihe der gelehrten Wissensstätten getrieben hat. Der Weg hat ihn wie so manchen anderen am Abgrund hingeführt, Not und lebenslängliches Siechtum, letzteres vielleicht nicht ohne Verschulden, waren seine Begleiter, aber die feurige, dem Schönen mit Begeisterung zugewandte Seele des Jünglings hat ihn nach oben gerissen. Der Ritter wurde Humanist und ein Verehrer und Kenner der klassischen Litteraturen. Ohne dauernden Ankergrund gefunden zu haben im Vaterland, wandte er sich dem Sehnsuchtsziel aller Humanisten, Italien, zu. Zweimal hat er, mit längerer Unterbrechung, an verschiedenen Universitäten studiert unter Nöten und Erfahrungen verschiedener Art, ohne sich zu dem juridischen Brodstudium entschließen zu können, das der halbwegs versöhnte Vater verlangt hatte. Während eines Zwischenaufenthaltes in Deutschland war die Wiederannäherung des verlorenen Sohnes an die Familie erfolgt, der so redegewaltig und furchtlos umzuspringen gelernt hatte mit dem der Sippe gehässigen Herzog von Württemberg. In dieser litterarischen Fehde offenbart sich alsbald die Grundfaser seines Wesens, der stark persönliche Zug der all seinem Thun erst den rechten Antrieb und die rechte Färbung verlieh. — 1517 kam er dann, ein fertiger Mann, definitiv nach Deutschland, nicht nur an Wissen bereichert. Italien hatte in ihm erst recht den Deutschen geweckt, noch in ganz anderer Weise als in dem üblichen humanistischen Sinn der Vertheidigung gegen wälschen Hochmut. Gegen die Venediger, gegen den Papst hatte er bereits seine scharf satirisch gestimmte Leier in echtem Haß wider alle Neider Deutschlands und seines Kaisers laut genug erklingen lassen. Gleich im ersten Jahr der Heimkehr ließ er gegen die weltlichen Herrschaftsansprüche Roms eine Ausgabe der Schrift des Lorenz Valla über die Schenkung Konstantins los mit ironischer Widmung an den Papst. In den Kampf der Geister trat er in umwälzungsschwangerer Zeit sofort mit heißem patriotischem Eifer und selbstbewußter Unbefangenheit kräftig hinein. Er nahm Partei für den schwer bedrängten Reuchlin, spendete von dem Seinen für die Briefe der Dunkelmänner und begann, selbstverständlich in klassischem Latein, seine launig-satirischen Dialoge der Mitwelt vorzulegen. Mit einem Ruck fand sich der lange beinahe wie ein „Nichts“ betrachtete Dichter mit an der Spitze der kampfesfrohen deutschen Humanistenschar. Hutten war ein berühmter Mann, sein reiches Können, seine geniale Ader, sein bald bezauberndes bald zerschmetterndes Temperament verriet einen durchaus ungewöhnlichen Menschen. Kaiser Max hatte ihn schon im Sommer 1517 feierlich mit dem Dichterlorbeer geschmückt. Hutten hat nicht, wie Freunde erwartet zu haben scheinen, dieses Vorteils sich bedient, um an einer Universität lehrend die scholastischen Gegner seiner wissenschaftlichen Auffassung zu bekämpfen. Er trat in den Hofdienst des kunstliebenden Erzbischofs Albrecht von Mainz, ohne durch diese Stellung in seinen litterarischen Hervorbringungen irgendwie sich hemmen zu lassen.

Noch stand er in Mainzer Sold, er hatte in einer Reihe bemerkenswerter Schriften den Übergang vom Humanisten zum Publizisten schon vollzogen; aber noch ahnte er, der wiederholt 1519 wie 1520 mit der Idee der Gründung eines Hausstandes sich getragen, entfernt nicht, daß er mit dem Opfer geträumten Behagens, wissenschaftlicher Muße, ja vielleicht seiner Existenz Bannerträger in dem großen Kampf werden müsse, an dem er bisher wenn auch wuchtig doch nur gelegentlich teilgenommen. Das Jahr 1519 hat den Übergang gebildet für diese Konzentration seines Wesens auf ein einziges Ziel, dem alle seine Gaben, alle zwiespältigen Seiten seiner Natur fortan dienstbar gemacht worden sind. Mit dem Hochmut des echten Humanisten hatte Hutten bisher verständnislos dem schweren Ringen Luthers zugeschaut, in dessen Auftreten er ein bloßes Mönchsgezänk erblickte. Die Stellungnahme Luthers gegenüber der kirchlichen Autorität und dem Papsttum insbesondere während der Leipziger Disputation von 1519 riß ihn aus diesem Wahn. Er erkannte jetzt in dem von ihm unbeachteten Theologen das auserwählte Werkzeug zur Befreiung Deutschlands vom römischen Joch. Ihm dem Führer als Mitkämpfer sich zur Seite zu stellen, brannte er

um so mehr, als er schon vor dieser Zeit den Mann gefunden zu haben hoffte, der seine Macht bereitwillig dem großen Ziel des „Los von Rom" weihen würde, Franz von Sickingen. Vor und im Feldzug gegen Ulrich von Württemberg von 1519 waren beide Ritter sich näher getreten, bei der Kaiserwahl hatten beide derselben Sache gedient. Zunächst band das ritterschaftliche Interesse den Idealisten und den Realisten eng zusammen. Gleich Sickingen war Hutten überzeugter Widersacher der neuesten Entwickelung im Reich, die nur die Fürsten als Herrenstand übrig ließ, die Ritterschaft dagegen in die zweite Reihe drängte. Nicht weniger als jener schrieb Hutten den Rittern das Recht über Krieg und Frieden zu. Als alte unsträfliche Gewohnheit führt er das Recht der Ritterschaft auf, in eigener Sache und zum Schirm aller unschuldig Vergewaltigten Fehde zu erheben. Nicht zu verkennen ist, daß bei seinen Plänen eine erhöhte Geltung des ritterschaftlichen Elements stark in Frage kommt. Aber die Ritterschaft soll sich diese Geltung verdienen durch innere Erneuerung in hingebender Anstrengung für die Abstreifung der römischen Fesseln.

Huttens ganze Schriftstellerei war jetzt auf den Kampf gegen Rom gestellt, seine unbändige Persönlichkeit eingesetzt für dies Ziel, bis zum Tode. In dem meisterhaft gehandhabten Dialog hatte er sich unlängst eine seiner Begabung besonders entsprechende Waffe geschmiedet. Jetzt erfüllte er seine „Gespräche" statt mit witzigem Geplänkel mit patriotischem Todhaß wider Geistesdruck und Ausbeutung der Nation seitens des Papsttums. Unmöglich dieser Werke im einzelnen zu gedenken. Die christliche Freiheit und die antichristliche Tyrannei der Päpste sind die Pole des Gedankengangs. Beschränkung des Umfangs der päpstlichen Rechte in Rom wie in Deutschland, Verringerung der Zahl der Kleriker, Aufhebung der Klöster wird gefordert. Statt der Courtisanen sollen fromme Männer geistliche Stellen verwalten. An das Beispiel der Böhmen wird erinnert. Aus den zurückbehaltenen Annaten, aus eingezogenen Pfründen und Klöstern will Hutten einen Schatz bilden, aus dem, neben Unterstützungen für Bedürftige, hauptsächlich zum Schirm des Reiches aus Rittern und Landsknechten ein berufsmäßiges, stets bereites Kriegsheer gebildet werden soll (opera I, 136. IV, 396. Szamatolski 139). Dabei ist nicht nur gedacht an Linderung gewisser nachgerade unerträglich gewordener Schäden in der socialen und wirtschaftlichen Lage des Adels: vor allem kommt es dem Publizisten darauf an, dem jungen Kaiser etwas zu bieten aus dem Vermögen des deutschen Volks heraus, was ihm ein Gegengewicht sein könnte für die herkömmliche Anlehnung an den Papst. Denn Hutten dachte in erster Linie kaiserlich: ein Kaisertum, entgegen der jüngsten Entwickelung, gebaut auf Ritter und (nachher wenigstens) Städte wäre sein Zukunftstraum gewesen. Es wird das nicht anders dadurch, daß er gelegentlich einmal einzelne Fürsten aufruft zur Befreiung des Vaterlandes. Nicht von ihnen, wie Luther, sondern von der Selbsthilfe der Nation, vornehmlich des Adels und der Bürger, hat Hutten, falls, wie sich je länger je mehr herausstellte, der Kaiser sich versagte, die Rettung gehofft und betrieben.

Mehr und mehr hatte Hutten sich mit Luthers Schriften abgegeben und versucht, sich brieflich ihm zu nähern. Anfang 1520 durfte er im Namen Sickingens (den er schon vorher zum erfolgreichen Einschreiten für den bedrängten Reuchlin bewogen) dem sächsischen Professor eine sichere Zuflucht auf den Burgen seines Freundes anbieten. Keine Frage, er war völlig lutherisch in allem, was Kirche und Priestertum betraf. Aber den ganzen Luther hatte er doch nicht erfaßt: ich kann nicht finden, daß er ein tieferes Verständnis für Luthers religiöses Erlebnis d. h. seine biblisch-dogmatische Auffassung der Heilsfrage gewonnen hätte. Das schließt nicht aus, daß beide von einander gelernt haben. Luther hat zweifellos eine sehr starke Anregung erfahren, durch die erst 1520 erfolgte Kenntnisnahme der Huttenschen Ausgabe der berühmten Schrift des Valla und es ist ferner gar kein Grund zu zweifeln, daß Dialoge wie die römischen Dreiheiten Eindruck auf ihn gemacht haben. Nur darf man unter keinen Umständen annehmen, daß Luther, der seit 1518 Fühlung hatte mit dem Geist der Nation, es nötig gehabt, die Kenntnisse und Anschauungen aus jenen Gesprächen zu entlehnen, die er in seinem Aufruf an den christlichen Adel vertreten hat. Bedeutsameres hat doch umgekehrt Hutten dem Theologen zu verdanken: den warmen biblisch-evangelischen Hauch seiner jüngsten Leistungen und zum Teil den Entschluß, mit Abstreifung der humanistischen Löwenhaut, schlicht und recht in der Muttersprache dem ganzen Volk zu sagen, wie es ihm ums Herz war. Zwar liegen, wie uns neuerdings gezeigt ist, die, fast möchte ich sagen, verschämten Anfänge von Huttens deutscher Schriftstellerei weiter zurück, als die Biographen angenommen hatten. Aber es bleibt dabei, daß er bewußt die Waffe der allen verständlichen Muttersprache erst geschwungen hat, als er nach der Entscheidung in Rom als Schicksalsgenosse des Reforma-

tors den Kampf wider Rom mit allen, auch revolutionären Mitteln, ins Werk zu setzen den Entschluß gefunden hatte.

Vorher hatte noch einmal die Möglichkeit sich geboten, den auf die Dauer unmöglich gewordenen Dienst des Mainzer Kardinals mit dem des Bischofs von Bamberg in friedvoller Schaffenslust zu vertauschen. Sickingen hat dem ein Ende gemacht, indem er dem Freund die Wege zu ebnen versucht hatte zum Dienst beim Bruder des Kaisers, dem Erzherzog Ferdinand. Hutten, der diesem damals eine antikuriale Veröffentlichung gewidmet hatte, war ganz gleicher Meinung hinsichtlich der Wichtigkeit, in der Nähe des Kaisers einen solchen Fürsprecher zu gewinnen. Aber sein Besuch in den Niederlanden, wie er auch verlaufen sein mag, war ein Mißerfolg. Rom hatte inzwischen endlich gesprochen. Die Bannbulle wider Luther war ergangen und nachweislich auch durch den zur Begrüßung des Kaisers nach Deutschland als Legaten entsendeten Aleander das Verlangen gestellt worden, Hutten festzunehmen und auszuliefern. Sickingen, gewissermaßen als Anwalt des adeligen Standes, gewährte Schutz dem Verfehmten, dem kein Landesherr, keine Korporation Deckung bot. Als die Städte keine Sicherheit mehr gaben, durfte Hutten auf den Schlössern jenes seines Freundes als „Herbergen der Gerechtigkeit" Unterschlupf suchen. Und diese unbeabsichtigte Konzentration der Lebenshaltung hatte für seine Entwickelung unverkennbare Folgen. Schier unglaublich die fieberhafte Leidenschaft, mit der Hutten in den nächsten Monden schöpferisch thätig gewesen ist! Jetzt erst als Luthers Vorgang ihm gewiesen, was es heiße weiteste Kreise für die Sache der Freiheit zu interessieren, welche Kräfte hier geweckt werden könnten, und wie die volkstümliche Litteratur bewies, geweckt waren, als das Zusammensein mit dem tapferen aber ungelehrten Burgherrn ihm gleichsam dies Problem lebendig täglich vor Augen stellte, hat Hutten offen, in deutscher Sprache zu schreiben begonnen. Es blieb ihm nichts übrig, als dieser Schritt vom Humanisten zum Volksschriftsteller, da er das Herz des ganzen Volkes der von ihm vertretenen Sache und sich selber dem Volk, falls es ihm Treue halte, geloben wollte. Zwar Sickingen, obwohl hauptsächlich durch Hutten für Luther erwärmt, dachte bedächtig, den nach seinen persönlichen Erfahrungen für Anwendung von Gewalt, für Aufruf populärer Kräfte gestimmten Freund zu beschwichtigen; immer wieder suchte er ihm Hoffnung zu erwecken, daß der Kaiser, dessen Ankunft bevorstand, sich zum Träger der nationalen Sache machen, daß er mindestens den Verfolgten selber nicht ungehört verdammen lassen werde. Hutten mußte sich fügen. In glühenden Sendschreiben wandte er sich an den Kaiser, den sächsischen Kurfürsten, einzelne Standesgenossen, die Nation selber, um sie aufzurufen, die heilige Sache der geknebelten Freiheit wider Rom selbst wahrzunehmen.

Selten dürfte jemand im Stande gewesen sein, die eigene gluthvolle Überzeugung anderen so in die Seele zu gießen, daß sie sich derselben gefangen gaben, fast wie einer Ehrensache. Hutten verstand es auf die Höhe allgemeiner Grundsätze die ihn durchdringenden Empfindungen zu erheben. Seine Verdeutschungen der früheren Gespräche, später deutsche Vermahnungen, Klagschreiben, Proteste über die gesteigerte Anmaßung der Römlinge in Verfolgung des freien Worts drängten einander, bis solchen hitzigen Plänklern Anfang 1521 die wuchtige Hauptmacht auf dem Fuß folgte, die letzten lateinischen Gespräche des genialen Publizisten. Das Programm ist seit 1520 im wesentlichen unverändert. Aber die Sprache ist noch drohender, aufreizender geworden. Nicht nur seine gesamte Nation sieht er zur Gegenwehr gereiht wider die Entartung der Universalkirche. Böhmen wie Russen erscheinen ihm wie Bundesgenossen, ja sein Haß wagt glauben zu machen, daß den Abendländern selbst die Türken minder grimmige Feinde sein würden, falls jene los wären von Rom. Jetzt wird ihm jener Hammer des Klerus, der Böhme Ziska, vorbildlich, im Dialog muß sich Sickingen in dessen Züge kleiden. Selbst das Standesgefühl schmolz in diesem Feuer. Der hochgemuthe Ritter warb um die Bundesgenossenschaft der so lange mißachteten Städte. Vielleicht hat ihm selbst ein Zusammenrücken mit den tief erregten Bauern nahe gelegen. Doch fehlt dafür der sichere Beweis.

Fast fühlt man aus seinen Worten, wie ihm die Hand nach dem Schwert zuckt. Kein Zaudern vor den äußersten, revolutionären Mitteln, falls die Oberen der Nation ihre Bestimmung verkannten. Es bedarf heutzutage eigentlich keines Hinweises mehr, daß Luther in allem dem anders empfand und darüber seit Ende 1520 Hutten auch keinen Zweifel gelassen hatte.

Die kaiserliche Denkart hatte sich den Winter über durch Thun und Geschehenlassen hinsichtlich der religiösen Frage mannigfach angekündigt. Der ungeduldige Hutten war aber durch seine Umgebung immer wieder auf ein mögliches Einlenken des so jungen Herrschers hingewiesen worden. So mußte er, obwohl von seinem Verhör keine Rede war,

sein Ungestüm zähmen. Er brannte darauf, mit dem Pfaffenkrieg einen Anfang zu machen gegen die als Spione betrachteten Legaten und besonders die Courtisanen. Auch bei Ruheliebenden meinte er wohl auf nachträgliche Billigung hoffen zu können, wenn er Klöster und Stifter zwänge, keinem jener Schmarotzer den Ertrag ihrer erschlichenen und erkauften Pfründen zukommen zu lassen. Aber schon bei Sickingen traf er auf Einspruch gegen eine so rechtswidrige Maßregel. Nicht daß dieser dem rasch vertraut gewordenen Freund den Schutz seiner Burgen hat entziehen wollen. Aber als Diener Karls V. und — seiner Hoffnung nach — künftiger kaiserlicher Heerführer im voraussichtlichen Krieg gegen Frankreich hat es Sickingen für unratsam gehalten, aus seinen Häusern thätliche Angriffe auf die im kaiserlichen Schirm stehenden Kleriker zuzulassen. Es wurde sogar erwogen, ob Hutten nicht zeitweis bei Robert von der Mark sichereren Schutz und freiere Bewegung finden würde. Aber die Abneigung Huttens gegen die „welsche Art" vertrug sich schlecht mit einem solchen Ausweg. Und da der Ritter nun die weitere Erfahrung machen mußte, daß auch seine Sippe, der er in der württembergischen Fehde nach einander Feder und Schwert zur Verfügung gestellt, Bedenken trug, ohne weiteres für sein Programm zu Pferde zu steigen, ist ihm nichts übrig geblieben, als die Ereignisse abzuwarten.

Mittlerweile hatte der Kaiser die Reichsstände in Worms um sich versammelt. Mit angespanntester Aufmerksamkeit lauschten Sickingen und Hutten von der nahen Ebernburg auf den Verlauf. Es ist nichts als ein Rest Mittelalter, wenn sie wie ihre Standes- oder Berufsgenossen die Rolle Karls so rein persönlich beurteilten ohne politisches Verständnis für die außerdeutsche Bedingtheit seiner Stellung. Und man dürfte ihnen beipflichten, wenn man die endgültige Entscheidung finden müßte in dem Verlauf des aufregenden Intriguenstückes, das sich in Worms um den jungen Kaiser abspielte. Sein hauptsächlichster Regisseur, der päpstliche Legat Aleander, war zugleich einer der von Huttens Grimm in erster Linie Bedrohten. Man muß es in seinen Depeschen nachlesen, in welche Ängste unter den Augen des Kaisers das Dräuen Huttens und seiner Gesinnungsgenossen den rastlosen und nichts weniger als uneinsichtigen Diplomaten gestürzt hatte. Die Notrufe Aleanders sind ein schlagender Beweis nicht etwa nur für die Macht, die Sickingen beigemessen wurde, sondern auch für die Stellung, die in kürzester Frist Hutten als volkstümlicher Anwalt seiner Nation sich erobert hatte.

Der Verlauf des Reichstages insbesondere in der Lutherschen Verhörsangelegenheit, das Verhalten Karls, seiner Staatsmänner u. s. w. kann hier nicht berührt werden. Hutten lag seiner ganzen Art nach die Vorstellung nahe, auch gegen den zeitigen Willen des Kaisers für dessen vermeintes wahres Interesse in den Kampf zu gehen. Aber er verblendete sich doch, dank dem Einfluß seiner Umgebung, nicht gegen die Vorteile, die es hatte, den Herrscher wirklich für sich zu haben. Daher jene manchmal gemißdeuteten Schwankungen seiner Haltung, unter denen er es einmal für angezeigt hielt, wie Sickingen, kaiserlicher Diener zu werden. War letztere Wendung hervorgerufen durch Täuschung über den Stand der lutherischen Sache und begleitet von einer Entschuldigung wegen eines früheren kecken Schreibens an Karl und wegen der Bedrohung der völkerrechtlich geschützten Legaten des Papstes, so hat er ungesäumt den Dienst für seine Person wieder aufgegeben und die Anschläge wider Aleander und Genossen nochmals aufgenommen, als er im Mai die wahre Gestalt der Dinge durchschaute.

Er war in der That überlistet gewesen. Der Beweis liegt in seinem Verhalten während des Besuchs Armstorfs und Glapions auf der Ebernburg, die zugleich die von daher drohende Gefahr und das im Interesse der päpstlichen Autorität gefürchtete Erscheinen Luthers vor offener Reichsversammlung abwenden sollten. Hutten hat, getäuscht, die letzteren Schritte gefördert. Der Irrtum war, so scheint mir, ein doppelter. Einmal über die wahre Absicht Glapions und sodann hinsichtlich seines eigenen Eindringens in den Kern des Lutherschen Wesens.

Hutten hat die Folgerungen aus dem Verlauf für sich gezogen. Ohne Verhör war auch er dem Bann verfallen. Krank hatte er die Ebernburg verlassen, und nach einem vergeblichen Versuch, die Legaten abzufangen, sich in einem Versteck geborgen. Noch immer ungebrochenen Muts hat er die Freunde aufgerichtet, die — und nicht am wenigsten gerade an ihm — irre werden wollten. Immer wieder hat er seine Stimme erschallen lassen, am schönsten in dem Lied: „Ich habs gewagt mit Sinnen" Aber seine eigentliche Glanzepoche ist mit dem Wormser Reichstag vorbei. All' seinem Thun hatte ein greifbarer Erfolg gefehlt. Das trifft weiter zu für die Fehden, die er, wie wir neuerdings erfahren haben, einer Reihe deutscher Stifter und Orden angekündigt hat, weil sie seiner öffentlich angeschlagenen Forderung der Aussperrung der Courtisanen nicht entsprochen hätten. Die

Sache scheint ins Stocken geraten, als Sickingen 1522 sich, bei Sammlung aller Kräfte zum Angriff auf den größten „Courtisanen“, den Erzbischof von Trier, zurückzog. Nach seinem Mißerfolg vor Trier, wo Huttens persönliche Teilnahme nicht feststeht, hat der Rückschlag auch jene kleineren Pfaffenfehden betroffen. Der Sickingen Feind gewordene Kurfürst von der Pfalz hatte die von Hutten bedrohten Äbte in seinen Schirm genommen. Er ließ die Huttenschen Knechte, die die angedrohte Strafe an jenen vollziehen sollten, festnehmen und wie Straßenräuber hinrichten. Zugleich beraubte er unsern Publizisten des letzten was er besaß, seiner Kleider und Bücher, die ihm, wohl aus Sickingens Burgen, durch pfälzisches Gebiet nachgeführt wurden. Nachdem Hutten noch die freien Reichsstädte zum Bund mit der Ritterschaft anzuwerben sich beflissen, hat er im grimmigsten Zorn ein Ausschreiben an den „tyrannischen“ Kurfürsten von der Pfalz verfaßt, das erst in unsern Tagen veröffentlicht ist und anscheinend identisch sein wird mit der verloren geglaubten Invektive: In tyrannos. Es ist derselbe Widerstreit des Rittertums gegen das Fürstentum, gegen das sich Sickingen erhoben hatte, zu dessen geborenem Wortführer Hutten mit unbändiger Leidenschaftlichkeit sich hier machen wollte.

Der Ausgang ist bekannt: er fiel gegen das Rittertum aus. Alles was nur entfernt mit dem Besiegten zusammenhing wurde harter Ahndung ausgesetzt. Hutten hat in Schlettstadt, dann in Basel Zuflucht gesucht, wo der Schmerz des jähen Bruchs mit dem vorsichtigen Erasmus in unerfreulichen Streitschriften sich austobte. Auch in Mühlhausen litt ihn feindliche Unduldsamkeit nicht. Erst in Zürich, wo Zwingli sich des siechen und mittellosen Mannes annahm, der als Kämpfer im reifen Mannesalter noch einmal ähnliche Bitternisse durchkosten mußte wie als unreifer Scholar, durfte er Ruhe finden. Ungebeugt schaute er noch seinem Schicksal ins Antlitz. Aber seine Tage waren gezählt. Nach nutzlosem Besuch der Bäder in Pfäfers ist Hutten gestorben, auf der Insel Ufnau im Züricher See (August oder Anfang September 1523). Niemand kann die Schattenseiten im Wesen dieses genial angelegten Mannes verkennen, der in entscheidender Stunde heißblütig aber ehrlich ein Herold gewesen ist für geistige Unabhängigkeit und deutsche Nationalkraft. Aber, wenn man überschlägt, was er gewollt und gewirkt, ist nicht zu vergessen, wie vorzeitig, schon im 36. Lebensjahr, der Tod ihn weggerafft. **H. Ulmann.**

Hutter, Elias, gest. zwischen 1605 und 1609. — Quellen: Unschuldige Nachrichten von Alten u. Neuen Theologischen Sachen ... auf das Jahr 1716, S. 392—400 mit einem Verzeichnis der Schriften; 580—583; Moller, Cimbria litterata II, 392; Will, Nürnberg. Gelehrten-Lexikon II, 213; VI, 147; Walch, Bibl. theol. sel. T. IV, p. 8. 36 ff.; Rotermund in Ersch und Grubers Encyklopädie II, 12, S. 262; Joh. Chr. Wolf, Bibl. hebr. II, 345. 373; G. F. Otto, Lexikon der .. Oberlausizischen Schriftsteller II, 1 (Görlitz 1802), S. 202—207; III, 1 (Görlitz 1803), S. 740; Supplementband von . J. D. Schulze (Görlitz 1821), S. 186. 567 (wo auch die ältere Litteratur verzeichnet ist); F. Bleek, Einleitung ins Alte Testament, herausgeg. von Johannes Bleek und W. Kamphausen, 3. Aufl. besorgt von Adolf Kamphausen, Berlin 1870, S. 831; L. Diestel, Geschichte des ATs in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 254, Anm. 11; Redslob in der AdB 13, 475 f. Handschriftliche Nachrichten finden sich u. a. in der Königlichen öffentlichen Bibliothek und in dem Kgl. Hauptstaatsarchiv zu Dresden. Die Stadtbibliothek zu Nürnberg besitzt einen Band seines wissenschaftlichen Briefwechsels; nach Chr. G. Ungers Mitteilung im Neuen Büchersaal der gelehrten Welt, 12. Oeffnung (1711), S. 954,5 soll E. H. die jetzt in der Breslauer Stadtbibliothek befindliche Handschrift M. 1107 (Le Long, Bibliotheca sacra, Paris 1723, p. 55 u. 58) im Jahre 1587 besessen haben.

Elias Hutter, Linguist und Herausgeber mehrerer biblischer Polyglotten, geboren zu Görlitz 1553, studierte in Jena besonders die morgenländischen Sprachen, lehrte in Leipzig, gab 1579 dem Kurfürsten August von Sachsen Unterricht im Hebräischen, ging später nach Rostock, Lübeck, Hamburg, unablässig beschäftigt mit dem Plane, eine neue Ausgabe der hebräischen Bibel nach eigentümlichen Grundsätzen zu veranstalten und mit den Urtexten eine Reihe von Übersetzungen in den verschiedensten Sprachen zusammenzustellen, wovon er die größten Vorteile für das Schriftstudium wie für vergleichende Sprachkunde sich versprach. Nachdem er 1586—1587 eine hebräische Bibel herausgegeben und diese von dem Verleger Lucius mit einer dreifachen Übersetzung zu dem sogenannten opus quadripartitum S. Script., Hamburg 1596, in 6 Foliobänden (sog. Hamburger Polyglotte) zusammengestellt worden war, versuchte Hutter die Ausführung seiner noch umfassenderen Pläne an verschiedenen Orten — in Schleswig, Naumburg, Prag, seit 1597 in Nürnberg, wo er eine Bibel in 6 Sprachen (sog. Nürnberger Polyglotte) begann, ein Neues Testament in 12 Sprachen 1599, einen Psalter in 4 Sprachen und anderes her-

ausgab. Im Jahre 1600 fragte König Karl IX. von Schweden (vgl. Bd 3, S. 151) bei ihm wegen Uebernahme des Druckes einer Bibel in schwedischer Sprache an und erbot sich die Kosten zu übernehmen. Das Glück war Hutters Plänen nicht hold. Der Aufwand war größer als der Verdienst: Hutter mußte seine Druckerei in Nürnberg 1604 im Stich lassen und starb zwischen 1605 und 1609 in Augsburg oder Frankfurt. So scheiterten die weitaussehenden Unternehmungen des Mannes, der mit unzureichenden Mitteln, zum Teil auch unzureichendem Verständnisse etwas anstrebte, was nur den vereinigten Kräften späterer Zeit gelingen konnte. Seine Bibelausgaben, wie seine grammatischen und lexikalischen Schriften zur Beförderung des hebräischen Sprachstudiums sind fast vergessen und haben nur noch Wert als bibliographische Raritäten. — Auch als pädagogischer Reformator trat Hutter auf. In Nürnberg gründete er 1599 eine Schola Linguarum, zu der er durch gedruckte Plakate und durch schriftliche Einladungen Schüler im Alter von 12—16 Jahren heranzuziehen suchte. Diese sollten in 4 Jahren die 4 Hauptsprachen Hebräisch, Griechisch, Lateinisch und Deutsch lernen, wie dies bisher auf keiner Universität, Partikular- oder gar Privatschule möglich gewesen sein sollte.

(Wagenmann †) G. Müller.

Hutter, Leonhard (eigentlich Hütter; Hutterus), lutherischer Theolog 1563—1616.
Litteratur: Die Leichenrede seines Kollegen Balthasar Meisner, Wittenberg 1617; desgl. von Fr. Balduin über 2 reg. 2, zusammengedruckt mit der Rede des Protektors Ambrosius Rhode u. a. Trauerwidmungen, Wittenberg 1617 (A. Rhodes Programm abgedruckt bei H. Witte, memoriae theologor., S. 89 ff.); Th. Spizel, templum honor. reseratum, 1673, S. 32 ff.) (mit Bild); P. Freher, theatr. viror. erud. 1688, S. 386 f.; D. Fr. Jani, De L. Huttero eiusque compendio theolog. comment. Leipzig 1727 als Einleitung zu H.s Kompendium; A. Weyermann, Nachrichten von Gelehrten — aus Ulm, 1798, S. 355—43. Die fleißigste monographische Arbeit von A. G. Hoffmann in Ersch und Grubers Allgem. Encyklopädie sect. II, T. 13, S. 222-29. Verzeichnisse seiner Schriften bei Witte, Spizel, Freher (hier auch Spizels Verzeichnis mit abgedruckt, doch alles ohne Jahrzahlen) besonders Weyermann und dazu Hoffmann. Ein Brief von H. an Hafenreffer bei L. M. Fischlin, memor. theol. Wirtemb. supplement., S. 353 ff., mehrere bei J. Fecht, hist. eccl. saec. XVI supplementum, Durlach 1684, p. VI, n. 48. 57. p. VII, n. 14. Ueberdies vgl. J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der ev.-luther. Kirche, Teil IV u. V (s. Register zu V), und derselbe, Religionsstreitigkeiten außer der ev.-luth. Kirche, Teil III (s. Register). W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik I (1854), S. 251—59; G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie I (1862), S. 330-32.

Hutter ist geboren im Januar 1563 zu Nellingen im Gebiet der Reichsstadt Ulm (daher Ulmensis), wo sein Vater, Leonhard Hütter (gest. 1601) Pfarrer war. Er besuchte die Schulanstalten in Ulm, wohin sein Vater 1565 versetzt worden war, studierte seit 1581 in Straßburg, wo er im ganzen zehn Jahre lang verweilte, erst Philologie und Philosophie, später Theologie besonders bei Joh. Pappus, wurde 1583 Magister, besuchte auch noch die Universitäten Leipzig, Heidelberg und Jena, erlangte hier 1594 die theologische Doktorwürde durch eine disput. de praedestinatione, und hielt Privatvorlesungen und Disputationen. Bald darauf, im Jahre 1596, wurde er, besonders auf Polykarp Leysers Betrieb, als vierter ordentlicher Professor der Theologie nach Wittenberg berufen, wo er denn auch, als Kollege und Geistesgenosse eines Hunnius, Leyser, Meisner und anderer Lutheraner vom reinsten Wasser, in eifriger und umfassender Wirksamkeit als akademischer Lehrer, als Inspektor der kurfürstlichen Alumnen, assessor consistorii, viermaliger Rektor der Universität, sowie als fruchtbarer theologischer Schriftsteller, im Privatleben durch manche christliche Tugend, insbesondere durch Milde und Friedfertigkeit sich auszeichnend, bis zu seinem am 23. Oktober 1616 erfolgten Tode blieb. Seine Ehe mit Barbara Manlich aus Augsburg blieb kinderlos. Wenn überhaupt seit dem zweimaligen Sturz der Philippisten in Kursachsen 1574 und 1591 die Universität Wittenberg als Schule lutherischer Orthodoxie den ersten Rang einnimmt: so ist es unter den Wittenberger Theologen neben Ägidius Hunn (gest. 1603) vor allem Leonhard Hutter, der redonatus Lutherus, wie man ihn per anagramma nannte, der als erster Vertreter und tapferster Verteidiger der neuaufgestellten lutherischen Rechtgläubigkeit, als Prototyp der orthodox-lutherischen Dogmatik und Polemik, als malleus Calvinistarum, aber auch als heftigster Anti-Melanchthonianer (vgl. die bekannte, freilich nicht sehr glaubwürdige, von J. Fr. Mayer erzählte Anekdote bei F. Galle, Melanchthon S. 156) immer ist angesehen worden. Sein theologischer Standpunkt läßt sich in materieller und formeller Beziehung nicht besser bezeichnen, denn als der der reinen oder ein-

fachen Orthodoxie (Gaß a. a. O. S. 255). Unter allen orthodoxen Lutheranern ist Hutter wohl der orthodoxeste: denn keiner ist strenger innerhalb der Grenzen des kirchlich autorisierten und normierten lutherischen Lehrbegriffs stehen geblieben; keiner hat mit größerer Treue den Geist nicht nur, sondern auch den Wortlaut der Symbole, besonders der Konkordienformel, der er geradezu den Charakter der Theopneustie zuerkennt, festgehalten. Hutter unterscheidet nicht zwischen dem Substantiellen des evangelischen Glaubens und den accidentellen Formen, zu denen er sich ausgeprägt hat: er weiß nichts von einem werdenden Dogma, es ist das gewordene Dogma in seiner festen Abgeschlossenheit, in seiner starren Krystallisation, das ihm als das objektiv Giltige feststeht wider alle Einreden und Angriffe fremder Kirchen und Sekten wie gegen alle Milderungen, Abschwächungen und subjektiven Meinungen innerhalb der eigenen Kirche. Dabei ist es in formeller Hinsicht noch der Standpunkt der einfachen Orthodoxie, auf dem Hutter besonders in seinem Kompendium sich hält; es ist noch nicht die künstliche Architektonik, der scholastische Formalismus, der gelehrte Apparat der späteren lutherischen Systematiker, was bei ihm sich findet; er verhält sich noch einfach rezeptiv und reproduktiv zu der Fassung der Symbole, aufzählend und anreihend, zerlegend und erklärend, unter sparsamster Anwendung logischer Kategorien und scholastischer Terminologien, vorzugsweise auf Richtigkeit und Genauigkeit des mitgeteilten Stoffes und auf Festigkeit der zu begründenden Überzeugung bedacht (vgl. A. Tholucks Urteil, Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, S. 63).

Dogmatik und Polemik, — die beiden Fächer, in welchen damals so ziemlich die theologische Encyklopädie aufging, bilden auch für Hutter fast das ausschließliche Feld seiner litterarischen Thätigkeit: auf dem der Dogmatik hat er seine Lorbeeren vorzüglich geerntet, das der Polemik trug ihm bei seiner Einseitigkeit und Heftigkeit auch manche stechende Dornen. — Der Erklärung und Verteidigung der lutherischen Symbole, waren seine frühesten Schriften gewidmet: seine Analysis methodica articulorum Confessionis Aug. γνησίως ac proprie sic adpellatae adv. Jesuitas et Sacramentarios ad disp. propos. (Wittenb. 1594 und 1602); sein Collegium theologicum s. 10 disputt. de articulis Conf. Aug. et libri christ. Concordiae (ebend. 1610 u. 18), und, neben einigen kleineren Schriften ähnlichen Inhalts, vor allem sein aus akademischen Vorlesungen hervorgegangener ausführlicher Kommentar zum Konkordienbuch: Libri Christ. Concordiae explicatio plana et perspicua (Wittenb. 1608. 9. 11), worin nach einer kurzen Einleitung über Entstehung und Geltung der F C. der Inhalt derselben in elf Artikeln durchgegangen, kurz erklärt und begründet wird. — Das Hauptwerk Hutters aber ist sein Compendium locorum theologicorum ex Scriptura S. et libro Concordiae collectum (Wittenb. 1610. 18. 22. 24. 29 u. s. f., 1666 cum praef. Meisneri, 1696, mit Vorrede von Junker in Leipzig, 1727 und 36 von Jani s. Litteratur, u. ö.). Dieses Buch hat seine eigene Geschichte. Es verdankt seine Entstehung einem Auftrag des Kf. Christian II. an die Wittenberger Fakultät, betr. die Abfassung des neuen strenglutherischen, an das Konkordienbuch als das venerandum religionis Palladium genau sich anschließenden dogmatischen Kompendiums, das bestimmt war, als offizielles Lehrbuch in den sächsischen Lehranstalten an die Stelle der seit dem kryptocalvinistischen Streit verdächtig gewordenen loci Melanchthons zu treten. Nachdem ein erster von Salomon Gesner (gest. 1605) hinterlassener Entwurf nicht als genügend war befunden worden, machte sich Hutter an die Arbeit, die dann schließlich unter Censur der beiden theologischen Fakultäten von Wittenberg und Leipzig, sowie mit Approbation der Lehrerkollegien der sächsischen Fürstenschulen mit kurfürstlicher Vorrede (v. Jahre 1609) erschien und den Schulen wie Universitäten als vorschriftsmäßiger Leitfaden zugewiesen wurde. — In 34 locis, wobei Ordnung und Methode der Melanchthonschen im wesentlichen befolgt ist, in katechetischer Lehrweise, d. h. so, daß der für drei Altersklassen bestimmte Stoff in Fragen und Antworten zerlegt und die für die Vorgerückteren bestimmten Fragen mit Sternchen unterschieden sind, wird der lutherische Lehrbegriff unter möglichster Festhaltung der Worte der Conf. Aug. und der Form. Conc. und, wo diese nicht ausreichen, im Anschluß an Luther, Melanchthon (ubi quidem ille ὀρθοδοξίαν tenuit) Chemniz und Aegidius Hunnius, in möglichst präziser Fassung und ohne weitere Ausführung, kurz und bündig, in einfacher, jedoch nicht streng systematischer Ordnung, vorgetragen — ganz so, wie es ad ediscendum, wie der kurfürstliche Befehl sagt, zu treuer Überlieferung und gedächtnis- und verstandesmäßiger Einprägung der symbolisch festgestellten Lehrsätze geeignet war. Groß und langedauernd war des Buches Ansehen und Gebrauch, wie die vielen durchs ganze 17. und 18. Jahrhundert hindurch sich folgenden Ausgaben, die Übersetzungen in neuere Sprachen (deutsch von Kaspar Holsten in Lübeck 1611, von Hutter selbst 1613.

35. u. ö., neu herausg. von Cyprian 1735, von Franke 1837, schwedisch Stockholm 1618), besonders aber die vielen erklärenden und erweiternden Bearbeitungen beweisen, die dasselbe gefunden hat (z. B. von G. Cundisius, Jena 1648 u. ö., Glassius 1656, Chr. Chemnitz 1670, Bachmann 1690 u. ö., Schneider, Leuschner, Seyfart, Deutschmann u. s. w.; über die ganz reichhaltige Litterärgeschichte des Hutterschen Kompendium vgl. Cyprian in seiner Ausgabe des deutschen Textes; Walch, Bibl. theol. I, 37; Hoffmann a. a. O.). K. Hase hat durch den Titel seines dogmatischen Repertoriums für Studierende das Andenken des Hutterschen Kompendiums erneuert (s. Bd VII, S. 455, 40). — Die gelehrte Ausführung und weitere Begründung dessen, was das Kompendium in kürzester Fassung geben will, enthält Hutters größeres dogmatisches Werk, das aus seinen Vorlesungen über Melanchthons loci entstand und von der Wittenberger theologischen Fakultät nach seinem Tode herausgegeben wurde: Loci communes theologici ex sacris literis diligenter eruti, veterum Patrum testimoniis passim roborati et conformati ad methodum locorum Melanchthonis (Wittenb. 1619, Fol. 53. 61) — ein Werk, das teils eine Erklärung, teils eine Berichtigung der loci Melanchthons beabsichtigt, den H. in der Einleitung als magnum Germaniae phoenicem, virum doctissimum, de re literaria praeclarissime meritum preist, dessen trauriger Abfall von Luthers Lehre aber aufs tiefste beklagt wird. Mehr noch als das Kompendium giebt das größere Werk Zeugnis von der Gelehrsamkeit, dem Scharfsinn und dem polemischen Eifer seines Verfassers, freilich auch von seiner Weitschweifigkeit, von seinem Mangel an gesunder Exegese und Geschichtsbetrachtung und von dem beginnenden Scholastizismus. Verschiedene einzelne dogmatische Fragen hat Hutter in zahlreichen kleinen Abhandlungen, Disputationen und Gelegenheitsschriften behandelt.

Wenn schon in diesen dogmatischen Schriften, zumal dem größeren Werke, die konfessionelle Polemik ein Hauptinteresse bildet, so dienen andere seiner Werke ausdrücklich dem Zweck des Defensiv- und Offensivkampfes gegen Calvinisten und Katholiken, sowie gegen jeden Versuch, die Reinheit des neuhergestellten Luthertums zu trüben oder eine Einigung der beiden protestantischen Bekenntnisse anzubahnen. Wollte er ja nicht einmal das Märtyrtum reformierter Blutzeugen als ein echtes anerkennen (vgl. Calvinista aulico-polit. alter cap. II, S. 193 ff.), wie viel mehr mußte er den irenischen Bestrebungen eines David Parcus entgegentreten! Der im Jahre 1614 erschienenen Schrift dieses Heidelberger Theologen, Irenicum s. de unione et synodo Evangelicorum concilianda, setzte H. eine Gegenschrift unter gleichem Titel entgegen: Irenicum vere christianum s. tractatus de synodo et unione Evangelicorum non fucata concilianda, Wittenberg 1616 und 1618, worin er vor dem gefährlichen „Synkretismus" seines Gegners ernstlich warnt. Zu einer Reihe von Streitschriften gegen die reformierte Lehre gaben ihm die politisch-kirchlichen Zeitereignisse Anlaß: so schrieb er 1610 seinen „Calvinista Aulico-Politicus, eigentliche Entdeckung und Widerlegung etzlicher Calvinischen politischen Ratschläge, welche Johann von Münster fortzupflanzen und die verdammte Calvinisterei in das Herzogtum Holstein einzuschieben sich bemühet" Besonders aber glaubte er sich berufen, wider den im Jahre 1613 erfolgten Konfessionswechsel des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg und wider den Versuch, „die verdammte Calvinisterei in die Kur- und Mark Brandenburg einzuschieben", aufzutreten: vor allem in seinem Calvinista aulico-politicus alter d. i. christlicher und notwendiger Bericht von den fürnehmsten politischen Hauptgründen rc. (Wittenberg 1614), sowie in einer Reihe weiterer Streitschriften, die er den reformierten Verteidigungen (z. B. eines hessischen Pfarrers Schmidt, der unter dem Pseudonym Harminius a Mosa gegen Hutter schrieb) entgegensetzte, z. B. beständige und gründliche Widerlegung des heillosen und verworrenen Gesprächs Harminii de Mosa etc., Wittenberg 1615; gründliche Antwort auf die neuen berlinischen Zeitungen oder Gespräch Hans Knorren und Benedikt Haberechten rc., 1614; Examen oder gründlicher Bericht von den zu Frankfurt gedeuteten Glaubensbekenntnissen der reformierten evangelischen Kirche, 1614 (vgl. über die Litteratur dieses Streites s. Walch a. a. O. Tl. 3, und Hoffmann a. a. O.). Das praktische Resultat solcher Polemik, an der sich neben Hutter noch andere kursächsische Theologen, z. B. Dr. Höe, beteiligten, war, daß Joh. Sigismund die Konkordienformel aus der Zahl der landeskirchlichen Symbole streichen ließ und der brandenburgischen Jugend den Besuch der Universität Wittenberg verbot. — Neuen Anlaß, der Formula Concordiae sich in einem ausführlichen Werke anzunehmen, gab Hutter die 1607 zu Zürich erschienene Concordia discors Rud. Hospinians, auf die Hutter in seiner 1614. 16 u. 22 zu Wittenberg herausgegebenen Concordia concors de origine et progressu Formulae Con-

cordiae ecclesiarum Aug. Conf. antwortete, — einem Werke, das durch die Mitteilung zahlreicher Urkunden für die Geschichte der Entstehung und Einführung der F. C. auch jetzt noch seinen Wert hat, aber in seinem einseitig apologetischen Interesse keineswegs eine vollständige und objektive Geschichtsdarstellung giebt. Auch noch einige andere Schriften Hutters (z. B. sein Sadeel elenchomenus s. tract. pro majestate humanae naturae Christi, Wittenberg 1607 und 1610) dienen der Bekämpfung der reformierten Lehre. Zur Verteidigung der lutherischen Kirche gegen katholische Angreifer, z. B. Bellarmin, Gretser &c., und zur Bestreitung verschiedener katholischer Lehren und Bräuche schrieb er eine Reihe von Abhandlungen (z. B. Disputationes XX de verbo Dei scripto et non scripto contra Bellarminum, Wittenberg 1610; weitere Titel bei Walch, Hoffmann &c.). Auf andere Gebiete der Theologie, besonders die praktischen, hat sich bei diesem Überwiegen des dogmatisch-polemischen Interesses seine schriftstellerische Thätigkeit kaum erstreckt, obwohl er selbst nichts sehnlicher wünscht, als „theoriam cum praxi conjungere" (ep. ad Marbach bei Fecht l. c. S. 798). Was sich hierher rechnen läßt, sind einige Gedächtnisreden für sächsische Fürsten und Theologen (für Kf. Christian II. 1611, Kf. August 1616, sowie für seine vier Kollegen G. Mylius, Aeg. Hunn, Sal. Gesner, Pol. Leyser); ferner Homilien über die Passionsgeschichte u. d. T. meditatio crucis Christi, Wittenberg 1612; eine methodologische Schrift (consilium de studio theolog. recte inchoando feliciterque continuando, abgedruckt in Hülsemanns methodus concionandi, Wittenberg 1635 u. ö.); ein Bericht vom ordentlichen und apostolischen Beruf, Ordination und Amt der lutherisch-evangelischen Prediger (gegen katholische Angriffe, Wittenberg 1609). Seine exegetischen und historischen Arbeiten (epitome biblica 1609; succincta explicatio ep. ad Galat. 1635; tabellae duae haereseologicae) verdienen kaum der Erwähnung.

(Wagenmann †) Johannes Kunze.

Hyazinth, Dominikaner, gest. 1257 s. Bd IV, S. 776, 33—40.

Hydroparastaten. Der Codex Theodosianus enthält (lib. 16, 5, 7. 9 und 11) drei in erster Linie gegen die Manichäer gerichtete kaiserliche Edikte aus den Jahren 381 bis 383, in denen als eine Art Anhängsel dieser Religionspartei Encratitae, Apotactitae, Hydroparastatae d. h. Wasserbeschützer oder Wasserverehrer, und (vel, sive) Saccophori (vgl. hierzu Epiphanius haer. 80, 6, wo es von den Messalianern heißt: *κώμας γυναικικὰς προβαλλόμενοι καὶ σάκκῳ προφανεῖ ἐπερειδόμενοι*) erwähnt werden. Die Schärfe der besonders im Gesetz vom 31. März 382 (16, 5, 9) gegen diese Gruppen ausgesprochenen Strafbestimmungen ist nur erklärlich, wenn man bedenkt, daß es galt, die manichäische Propaganda, die man nun einmal auch bei ihnen witterte — ausdrücklich heißt es 16, 5, 7, daß die M. sich hinter diesen Namen zu verstecken suchten —, um jeden Preis zu unterdrücken. Die Bezeichnung *ὑδροπαραστάται* begegnet noch einmal bei Theodoret. haer. fab. comp. 1, 20 (MSG 83, 369), wo sie wiederum mit den Enkratiten als Anhänger Tatians zusammengestellt werden, während ihr Name davon abgeleitet wird, daß sie Wasser statt Wein beim Abendmahl gebrauchten (*ὑ. ὀνομάζονται, ὡς ὕδωρ ἀντὶ οἴνου προςφέροντες*). Chrysostomus muß dieselben Leute meinen, wenn er (hom. in Mt 82 MSG 53, 740) von *ἐν τοῖς μυστηρίοις ὕδατι κεχρημένοις* als einer *αἵρεσις πονηρά* spricht, ohne ihnen den Namen H. beizulegen. Philastrius führt unter seinen Sekten (haer. 77 Marx p. 40) Aquarii auf, denen er den gleichen Mißbrauch in sacramentis caelestibus nachsagt. Ihn hat Augustin (haer. 64) mit leichter Änderung ausgeschrieben, während der Praedestinatus eine Erläuterung hinzugefügt, wonach die Aquarii sich darauf beriefen, daß der Weingenuß zum Trunke und dadurch zum Verbrechen anleite. Weitere Nachrichten über die Sekte besitzen wir nicht, und insbesondere ist ihre Existenz in früheren Jahrhunderten nicht beglaubigt. Enkratitische Neigungen mögen natürlich Ablehnung des Abendmahlsweins auch früher schon zur Folge gehabt haben. Aber die von Cyprian (Ep. 63) gerügte Praxis, beim Abendmahle Brot und Wein darzureichen, war nicht enkratitisch begründet, sondern mit der Furcht, daß man sich durch Weingenuß am frühen Morgen als Christ verraten möchte. Auch bezeichnet Cyprian die Anhänger dieser Praxis nicht als Aquarii, und es ist daher nicht statthaft, sie mit diesen in irgendwelche Verbindung zu setzen.

G. Krüger.

Hyginus, röm. Bischof, 2. Jahrh. — Liber pontific. ed. Mommsen, I, S. 13 u. 234. Irenaeus ctra haeres. III, 3, 3 ed. Stieren S. 432. Euseb. Hist. eccl. IV, 10

u 11, V, 6, 4 u. 24, 14; Jaffé I, S. 6f. – AS Jan. I, S. 665; Lipsius, Die Chronologie der röm. Bischöfe, 1869, S. 169ff.; Duchesne, Etude sur le liber pontificalis 1877, S. 131ff.; Harnack, Die Chronologie der altchr. Litteratur, I, 1897, S. 144ff.

In der ältesten römischen Bischofsliste steht der Name des Hyginus an achter Stelle zwischen Telesphorus und Anicet, seine Wirksamkeit wird in die Jahre 136—140 verlegt. Allein diese chronologische Angabe hat keinen historischen Wert (s. Harnack S. 179). Wir wissen demnach über H. nichts und können höchstens vermuten, daß er vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts dem römischen Presbyterkollegium als angesehenes Mitglied angehörte. **Hauck.**

Hymnen s. Kirchenlied.

Hypapante s. Maria.

Hypatia s. Bd IV, S. 378, 8—21.

Hyperius, Andreas, gest. 1564. — Die biographische Quelle, die ausschließlich allen Lebensbeschreibungen des Hyperius bis zu W. Mangold (D. Ztschr. f. chr. Wissenschaft ꝛc. 1854 und RE² VI [1880] S. 408f.) zu Grunde liegt, ist die Oratio de vita et obitu D. Andreae Hyperii a D. Vuigando Orthio theologo Marpurgensi 27. Febr. 1564 habita, die sich im Anhange der Schrift des Hyperius: Methodi Theologici libri III ed. Heinrich Victor 1567 nebst einer Anzahl Carmina funebria findet und von Heinrich Balthasar Wagnitz seiner Ausgabe der 2. Aufl. der Schrift des Hyperius (1562): De formandis concionibus sacris seu de interpretatione SS. populari 1781 p. 435f. hinzugefügt ist. Seine theologische Bedeutung ist gewürdigt besonders von F. L. Steinmeyer, Die Topik im Dienste der Predigt (1874) S. 12f., neuerdings von K. F. Müller, Andreas Hyperius. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik 1895, und besonders von M. Schian, Die Homiletik des Andreas Hyperius (Ztschr. f. prakt. Th. 1896 S. 289—324 u. 1897 S. 27—66, 120—149). — Seine kirchenpol. Wirksamkeit ist dargestellt bei F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation 1852 (2. Ausgabe 1864) II, 453f., 489f. und Heinrich Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen, 1876, I, 285f.

1. Andreas Gerhard, nach seiner Geburtsstadt Ypern in Westflandern (Belgien) Hyperius genannt, wurde am 16. Mai 1511 als Sohn des angesehenen Rechtsgelehrten Andreas Gerhard und der einer edlen Patrizierfamilie in Gent entsprossenen Katharina Coets geboren. Nach elementarem Unterricht im elterlichen Hause wurde er bereits in seinem elften Lebensjahr dem Humanisten Jakobus Papa zu Wästen an der Lys (oder Leye) zur Erziehung übergeben, der zusammen mit dem besonders im Griechischen und Hebräischen bewanderten Johannes Sepanus die Ausbildung leitete. Schon hier beginnt für ihn das Wanderleben, das so manchem Scholaren und Humanisten beschieden war, und das erst 1541, als Hyperius in Marburg ansässig wurde, sein Ende fand. Wir begleiten ihn 1523 nach Lille, wo er französisch lernte und die Anfangsgründe der Rhetorik (bei Joh. Lacteus) sich aneignete, nach Tournay 1524, wo Nikolaus von Herzogenbusch sein Lehrer wurde, und nach Ypern zurück, wo er eine Zeit lang mit Aktenschreiben beschäftigt wurde, weil die Erfüllung seines Wunsches, in Löwen weiter zu studieren, wegen des dort herrschenden unsittlichen Lebens nicht ratsam war, und der Plan des Vaters, ihn nach Paris zu schicken, durch den Krieg zwischen Karl V und Franz I. sich zunächst nicht verwirklichen ließ. Erst 1528 erfüllte die Mutter den Wunsch des 1525 gestorbenen Gatten; unter der Leitung des Johannes de Campis studierte er Dialektik und wurde durch den Humanisten Joachim Ringelberg, mit dem ihn innige Freundschaft verband, in die Philosophie des Aristoteles eingeführt. Als Magister liberalium artium kehrte er auf kurze Zeit nach Ypern zurück, um 1532 wieder Paris aufzusuchen und seine Studien, jetzt in Theologie und kanonischem Recht (auch in der Medizin, wofür er bis an sein Lebensende große Vorliebe behielt), unter den 1529 durch Franz I. an das neu errichtete Collegium trilingue berufenen Gelehrten zu beginnen. Johannes Sturm, der 1529 von Löwen nach Paris gekommen war und hier bis zu seiner Übersiedelung nach Straßburg (1537) blieb, wurde ihm Lehrer und Freund; wahrscheinlich war es Sturm, von dem Hyperius zuerst in die Erkenntnis der evangelischen Wahrheit eingeführt wurde. Während seines dreijährigen Aufenthalts in Paris durchwanderte er in den Ferienmonaten Januar, Februar und März mit mehreren Freunden fast ganz Frankreich und Oberitalien, hospitierte in den dortigen Universitäten und zog dann 1535 über Ypern nach Löwen,

um von hier aus Niederdeutschland kennen zu lernen. Sein Interesse an der Sache des Evangeliums führte ihn 1537 nach Oberdeutschland, er besuchte die Schulen und hervorragende Gelehrte in Köln, Marburg, Erfurt, Leipzig, Wittenberg und kehrte Ende August nach Ypern zurück, um auf den Rat seiner Freunde sich um eine Lehrerstelle zu bewerben, da das väterliche Erbgut durch seine Reisen aufgezehrt war. Die anderweitige Bemühung der Freunde, ihm eine kirchliche Pfründe zu verschaffen, scheiterte an dem Widerspruch des kaiserlichen Kanzlers und Erzbischofs von Panormus, Garondillet, der nicht ohne Grund gegen ihn seiner evangelischen Gesinnung wegen Verdacht geschöpft hatte. Trotz seiner Mittellosigkeit begab sich Hyperius wieder auf die Wanderschaft. Italien war ihm durch Kriegsunruhen verschlossen, so begab er sich nach England und fand hier bei einem reichen humanistischen Mäcen in London Unterkunft und Unterstützung. Nach vier Jahren, in denen er auch Cambridge und Oxford kennen lernte, wurde er durch die blutige Verfolgung, die Heinrich VIII. gegen Evangelischgesinnte in Szene setzte, bewogen, England zu verlassen. Wahrscheinlich durch die befreundeten englischen Glaubensgenossen war er auf Martin Butzer aufmerksam geworden; er wünschte mit diesem in persönliche Verbindung zu treten, und begab sich nach Marburg (15. Juni 1541) zu dem Theologen Gerhard Geldenhauer (aus Nymwegen, daher Noviomagus genannt), den er bereits 1537 kennen und schätzen gelernt hatte, um von diesem, der durch längeren Aufenthalt in Straßburg bekannt war, sich einen Empfehlungsbrief an Butzer zu erbitten. Aber Noviomagus ließ ihn nicht los; dem hessischen Kanzler Johann Feige (Ficinus), der auf der Rückreise von Regensburg in Marburg rastete, stellte er vor, wie er durch Kränklichkeit gehindert sei, sein Amt weiter zu verwalten, und erbat sich den Hyperius zum Substituten. Feige ging auf die Bitte ein; er ersuchte Hyperius zu bleiben und stellte ihm feste Anstellung mit gutem Gehalt in Aussicht, nachdem er ein Specimen eruditionis werde dargeboten haben. Am 10. Januar 1542 starb Noviomagus, und Hyperius wurde mit einem Gehalt von 80 fl. zu seinem Nachfolger ernannt. Mit der Erklärung der Briefe des Paulus begann er seine akademische Thätigkeit. Am 27 Februar 1544 trat er in die Ehe mit Katharina Orth, Tochter des verstorbenen Quästors Ludwig Orth und Witwe des Johann Happellius, die ihm zwei Kinder zubrachte und ihm sechs Söhne und vier Töchter gebar, von denen ihn zwei Söhne und drei Töchter überlebten.

Seinem Bildungsgange entsprechend war er auch als akademischer Lehrer Humanist und Theologe, er lehrte Theologie und Philosophie, „der hessische Melanchthon", wie man ihn gerne nannte. Einer der fruchtbarsten Schriftsteller veröffentlichte er außer einer Anzahl theologischer Werke — eine größere Zahl wurde nach seinem Tode herausgegeben — Scholien zur Ethik des Aristoteles, Schriften über Dialektik und Rhetorik, Arithmetik und Geometrie, Kosmographie und Optik, Astronomie und Physik. Als Lehrer war er hoch geschätzt; man rühmte seine Treue und seinen unermüdlichen Fleiß, seine reichen Kenntnisse, seine treffliche Lehrgabe, seine Friedfertigkeit, sein vorbildliches Leben. So nimmt es nicht wunder, daß er bald als das geistige Haupt der Universität verehrt wurde; eine große Schar angehender Theologen, auch aus dem Ausland, wußte er um seinen Katheder zu sammeln. Er vermied in seinen Vorträgen otiosas quaestiones und hatte nur den Nutzen seiner Hörer im Auge. Disputierübungen, die er bei Joh. Sturm in Paris kennen gelernt hatte, führte er in Marburg ein, besondere Sorgfalt verwandte er auf die Heranbildung tüchtiger Prediger. In seinen seminaristischen Übungen gab er den Studierenden Texte an, über die sie zu predigen hatten, er korrigierte ihre Predigtkonzepte und ließ sie, bevor sie öffentlich auftraten, in seiner Gegenwart vor den Kommilitonen die Predigt halten, um ihnen über Vortrag und Aktion Unterweisung zu geben. Von seinem hohen Ansehen zeugt seine Promotion zum Doktor der Theologie 1553; da keines der Mitglieder der theologischen Fakultät damals im Besitz dieser Würde war, so wurde zur Promotion der Superintendent Tilemann Schnabel von Alsfeld herbeigeholt, dem die Wittenberger Fakultät den Doktorgrad verliehen hatte (H. Heppe I, 288). Ein Professor der praktischen Theologie von Gottes Gnaden hatte Hyperius auch für die Kirche und ihre Erbauung ein warmes Herz. Nach den Quellenangaben bei H. Heppe I, 287 und F. W. Hassencamp II, 489 f. waren die kirchlichen Zustände in Hessen um die Mitte des Jahrhunderts vielfach zerrüttet; ein ungeregelter, alle Ordnung mißachtender Freiheitsdrang und vielfach bedenkliche Unsitten werden den Pfarrern zum Vorwurf gemacht. Dazu kam die große Verwahrlosung der sozialen Zustände, wovon Hyperius uns in seinem Traktat: De publica in pauperes beneficentia (Varia opuscula 1570 Nr. 14) ein düsteres Bild entwirft. Hyperius hat treulich zur Besserung der Verhältnisse mitgewirkt, und noch auf seinem Sterbebett gedachte er der Zukunft der evangelischen Kirche mit betender Für-

sorge. Am 23. Januar 1564 befiel ihn, wie es scheint, eine Lungenentzündung; er sah dem Tode getrost entgegen mit des Apostels Wort Phil 1, 23, feierte mit seiner Familie das hl. Abendmahl, ermahnte seine Kinder, tröstete seine Gattin und traf mancherlei Anordnungen für die Zukunft. An seinem Todestage, dem 1. Februar, bekannte er, in dem Glauben und in der Lehre sterben zu wollen, in der er gelebt, nahm dann Abschied von den Seinen und entschlief abends 8½ Uhr. In der Universitätsmatrikel heißt es: Calendis Februariis (1564) doctissimus Vir Doctor Andreas Hyperius, sacrosanctae Theologiae professor ordinarius, primus in hàc Academia Doctoratus insignibus ornatus, a Christo Domino ex hac aerumnosa vita in coelestem evocatus est.

2. Die Bedeutung des Hyperius liegt nicht auf humanistischem bezw. philosophischem, sie liegt ausschließlich auf theologischem und kirchlichem Gebiet. Als Humanist verdient er freilich unter den ersten seines Jahrhunderts genannt zu werden; aber seine Leistungen gehen nicht über den Gesichtskreis seiner Zeitgenossen hinaus, mögen sie immerhin, wie die Herausgabe seines Compendium physices Aristoteleae durch seinen Sohn Laurentius Hyperius 1568 beweist, geschätzt gewesen sein. Und wo der Humanist als solcher theologisiert, ist das Ergebnis zwar nicht unzeitgemäß, doch wenig fruchtbringend. Das erhellt besonders aus seiner Topica theologica, die im Todesjahre des Hyperius (1564) zu Zürich veröffentlicht wurde; sie überträgt die rhetorische Dialektik des Aristoteles auf die Predigt, indem sie alle Kategorien der Dialektik mit biblischem Stoff ausfüllt und dadurch einer Verkünstelung der Predigt bedenklich Vorschub leistet. Über die Stellung des Hyperius in der Theologie seiner Zeit ist mannigfach gestritten worden; F. L. Steinmeyer (Die Topik u. s. w. S. 17) zählt ihn den strengen Lutheranern zu, während W. Mangold (RE² VI, 411) ihn einen deutsch-reformierten Unionsmann aus Melanchthons Schule nennt. Ein strenger Lutheraner war Hyperius keinesfalls; das Gepräge seiner Theologie ist aber auch nicht so sehr durch Melanchthon, als vorwiegend durch Butzer bestimmt. Von England aus war, wie wir sahen, Hyperius auf Butzer hingewiesen; er kam nach Marburg, um sich Empfehlungen an Butzer zu holen; in Marburg wurde er festgehalten, man übertrug ihm rasch eine Professur, — und in Marburg wie in ganz Hessen war seit 1531, besonders aber seit 1538, Butzer der Theologe, der beim Landgrafen Philipp in höchstem Ansehen stand und in der Ziegenhainer Kirchenzuchtordnung und der Casseler KO von 1539 der evangelischen Kirche in Hessen ein unvergängliches Gepräge gegeben hat. Die Grundlage der Theologie des Hyperius war die Theologie von Martin Butzer. Deutliche Spuren finden wir in der entschiedenen Unionstendenz; in seinen Traktaten: De piorum auditorum in diiudicandis doctrinis officio (Varia opuscula theologica ed. Justus Vulteius 1569, 1. Stück) und: De sacrarum literarum studiis non deserendis (Varia opuscula theologica ed. Henricus Vietor 1570, 1. Stück) erhebt er warnend seine Stimme gegen die Streittheologie seiner Zeit; die Erkenntnis der Wahrheit werde dadurch unmöglich gemacht, die Gewissen würden verwirrt und der Widerwille gegen den Hader und die dadurch entstehende Unsicherheit schrecke vom Studium der Theologie ernster Gesinnte nur ab. Durch das Zurückgehen auf die hl. Schrift, meint er, sei der gemeinsame Friedensboden gegeben und die reine Lehre gesichert. In seiner Prädestinationslehre schließt Hyperius sich Butzer und den Schweizern an (vgl. sein Gutachten über die Lehre des Hier. Zanchius bei Hassencamp II, 460 f.), ebenso in seiner Abendmahlslehre, die der des Melanchthon ähnelt. Mit Butzer beklagt er die sittliche Schlaffheit der Evangelischen: deren Grund sieht er in der falschen Betonung des Sola fide. Er sucht nachzuweisen, daß mit der Justificatio stets Kraft und Antrieb zur Obedientia nova gegeben sei (De fide hominis iustificandi ac de fide operibusque hominis iustificati quaestiones und De iustificatione in Varia op. 1570, 5. und 7 Stück), und will wie Butzer, der Vater der reformierten Kirchenzucht (Hassencamp: Die Anfänge der der evang. Kirchenzucht ꝛc. in Dtsche. Ztschr. f. chr. Wissensch. ꝛc. 1856 Nr. 34 u. 35), durch strenge Kirchenzucht der Erstarkung des sittlichen Geistes zu Hilfe kommen (Hassencamp: Hess. KG II, 628 f.). So fordert er sogar in seinem bei aller Vortrefflichkeit doch hervorragend gesetzlichen Werk: De sacrae Scripturae lectione ac meditatione quotidiana, omnibus omnium ordinum hominibus Christianis perquam necessaria 1561 mit Berufung auf Dt 6, die Obrigkeiten sollten auf das strengste den Hausvätern gebieten, täglich mit ihren Hausgenossen einige Kapitel der hl. Schrift legere, audire, scrutari (Epist. dedic. p. 11 der Ausgabe Basel 1563). Endlich schließt Hyperius auch in seiner Lehre von der Taufe und von der Handauflegung bei der Konfirmation sich Butzer an. Dieser hatte 1534 die sakramentale Konfirmation in Anschluß an die römische Firmung gefordert, sie

bald hernach in Straßburg eingeführt und 1539 nach Hessen übertragen („das die Bischöff den geteufften die händ vfflegten und jn den H. geyst also mit leysteten“ vgl. E. Chr. Achelis, Lehrbuch d. prakt. Th.² (1898) 2, 34 f.). Hyperius folgt seinen Spuren. Gelinde tritt dies in seinem Katechismus (Elementa chr. rel. 1563), der im Pädagogium zu Marburg in Gebrauch kam, hervor, stärker in seinem Traktat De catechesi (Varia op. 1570, 4. Stück), worin er zwar zum Empfang des hl. Geistes Glauben fordert, aber den Empfang von der Handauflegung abhängig macht.

Die eigentümlichen Vorzüge der theologischen Wirksamkeit des Hyperius liegen auf exegetischem und kirchenhistorischem, auf encyklopädischem und homiletischem Gebiet. Seine Exegese, die in manchen Traktaten seiner Varia opuscula 1569 und 1570, in seiner Schrift: In D. Pauli ad Romanos epistolam exegema 1549 und in den vier Foliobänden seines Kommentars über die Briefe des Paulus und den Hebräerbrief (ed. Joh. Mylius, Zürich 1582 f.) vorliegt, zeichnet sich durch große Akribie, durch Vermeidung von dogmatischen Zeitfragen und durch sehr reiche Heranziehung der Exegeten der alten Kirche aus, wodurch er den Nachweis zu bringen sucht, daß die Ergebnisse gesunder evangelischer Exegese von alters her anerkannt seien. Die in der That sehr umfassende Belesenheit namentlich in der alten Kirchengeschichte thut sich auch in seinen übrigen Schriften in hervorragender Weise kund; sein Ruf als Kirchenhistoriker veranlaßte sogar die lutherischen Magdeburger Centuriatoren, den Hyperius um ein Gutachten über die beste Art der Geschichtschreibung zu ersuchen, das er in seiner Schrift: De methodo in conscribenda historia ecclesiastica consilium 1556, freilich unpraktisch genug, dahin abgab, man möge den Stoff nach je 50 Jahren abteilen. Auch in seiner systematischen Hauptschrift: Methodi theologiae libri III (ed. Heinrich Vietor 1567 und öfter) tritt seine historische Gelehrsamkeit und seine exegetische Tüchtigkeit hervor; wie meistens die systematischen Werke seiner Zeit verbindet auch Hyperius Dogmatik und Ethik, ohne jedoch viel über die übliche Lokalmethode hinauszukommen. Das Werk ist unvollendet geblieben; die Vorrede des Hyperius hat die Überschrift: in suos methodi theologicae libros VI. — Die exegetischen und historischen Verdienste des Hyperius werden bei weitem übertroffen durch seine encyklopädischen und homiletischen Leistungen; man darf sie geradezu epochemachend nennen, sie sind grundlegend für die Wissenschaft der praktischen Theologie überhaupt, für die evangelische Homiletik insbesondere. Das encyklopädische Werk des Hyperius ist seine bedeutende Schrift: De recte formando theologiae studio libri IV 1556 — so ursprünglich der Titel, während die Seitenüberschriften lauten: De ratione studii theologici. Ein Baseler Nachdruck 1572 hat den bleibend gewordenen Titel: De Theologo seu de ratione studii theologici; es ist in allen Ausgaben ein Band in klein Oktav von etwa 760 Seiten. Bezeichnend ist schon die Anordnung. Das ganze erste Buch verwendet Hyperius auf die Darstellung der religiösen und wissenschaftlichen Voraussetzungen, ohne deren Vorhandensein es keine des Namens würdigen Theologen giebt. Das zweite Buch handelt von der exegetischen Theologie, vom unerläßlichen Studium der heil. Schrift und von dem Gewinn, den assidua et pertinax lectio sacrorum librorum verheißt. Im dritten Buch wird Dogmatik und Ethik, beides in einem, vorgeführt; hierzu wird auch die Katechetik als popularisierte systematische Theologie gerechnet. Das wichtigste aber ist das vierte Buch; der Inhalt ist für ältere Studierende, qui iam aliquod iudicium de doctrina religionis sunt adepti; Hyperius fordert für sie eine Reihe von Disziplinen, mit denen nur zum Teil die Theologie sich bisher beschäftigt hatte; es sind solche, quae complectuntur Ecclesiarum πράξεις atque ad gubernationem ecclesiasticam animos informant, nämlich nach heutiger Terminologie: Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kybernetik, Poimenik, Liturgik. Es ist nichts Geringeres, als die theoretische Praktische Theologie, deren Vater wir in Hyperius zu erkennen haben. Die beiden Lateransynoden von 1179 und 1215 hatten im Interesse des Beichtstuhls Moral und kanonisches Recht, weil sie ad curam animarum spectare noscuntur, als Inhalt einer Theologia practica (im Gegensatz zur Th. speculativa) und als Lehrauftrag für einen an Kathedralkirchen anzustellenden Lehrer gefordert. Daß Hyperius hiervon beeinflußt war, beweist, obgleich er den Namen Th. practica vermeidet, sein Citat jener Synodalbeschlüsse; allein nicht eine Nachahmung haben wir vor uns; was er fordert, ist aus der Liebe zur evangelischen Kirche und aus dem Verständnis ihrer Lebensbedingungen geboren: er will nicht nur nützliche Kenntnisse denen, welche zur gubernatio ecclesiastica dereinst würden berufen werden, verschaffen (vgl. Schleiermacher) er will auch — und das ist besonders hervorzuheben — die von ihm so ausgesonderten Disziplinen als Theorie der Lebensbethätigung der Kirche, der Gemeinde, angesehen wissen (vgl. C. J. Nitzsch). Es hat freilich fast dreier Jahr-

hunderte bedurft, bis die Praktische Theologie, wie sie ihr Prophet Hyperius geschaut, erstand und sich unter den von Hyperius geltend gemachten Gesichtspunkten zu entfalten vermochte (vgl. E. Chr. Achelis, Lehrbuch der pr. Th.[2] [1898] I, 8 f.).

Die Bedeutung des Hyperius für die Homiletik beruht auf seiner Schrift: De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari libri II 1553 (1 Blatt Vorwort und 135 Blätter Text); eine zweite Ausgabe von doppeltem Umfange (283 Blätter) folgte 1562. Die Originaldrucke beider Auflagen sind äußerst selten; dagegen findet man öfter einen Baseler Nachdruck (1579 u. a.) der Editio princeps, und die erweiterte Auflage ist durch den Abdruck von H. B. Wagnitz 1781 bekannt geworden. Die beiden Ausgaben unterscheiden sich dadurch, daß die zweite besser geordnet und im 2. Buch durch 8 Kapitel vermehrt ist; überdies giebt sie mehr ausgeführte Beispiele und behandelt charakteristischerweise das Genus didascalicum auf mehr als 200 Seiten. Eine Übersetzung ins Französische ist 1563, eine solche ins Englische 1577 veröffentlicht. Die Editio princeps hat trotz einiger logischer Mängel unverkennbare Vorzüge. Obgleich Hyperius die Lehre von der Predigt nicht unter den Disziplinen der praktischen Theologie anführt, sie vielmehr wie seine Vorgänger der Philosophie als besondere Anwendung der Rhetorik zuweist, ist ihm doch der Ruhm unbestritten, daß er zuerst die Predigt aus den Fesseln der Rhetorik prinzipiell befreit und die erste evangelische Homiletik geliefert hat. Schon der Nebentitel ist bezeichnend. Er weiß von einem Gegensatz der forensischen Rede und der Predigt; dort das Forum, hier Dei ecclesia, dort die Richter, hier Congregatio credentium oder electus populus Dei, dort Streitverhandlungen, hier Doctrina evangelii mit ihrer reichen Consolatio, wovon die Rede nichts weiß. Jede Predigt muß auf eingehender Exegese der heil. Schrift beruhen, die Propheten und Apostel sind die Vorbilder aller Predigt. Der materiale Zweck der Predigt sei, ut ea promoveat, quae ad hominum salutem et reconciliationem cum deo conducunt; den formalen Zweck bestimmt er wie die Rhetorik in docere, delectare, flectere. Auch in der Bestimmung der Officia concionatoris schließt er sich der Rhetorik an; die Dispositio, Elocutio, Memoria habe man von den Alten zu lernen, in der Pronunciatio sich der Landessitte und dem Vorbild tüchtiger Prediger anzuschließen; nur in der Inventio, aber hier auch prinzipiell, weicht die Homiletik von der Rhetorik ab. Der Predigtstoff, das Quid der Predigt, ist überall die eine große Hauptsache; mag Hyperius in formeller Beziehung über das von Erasmus in seinem Ecclesiastes Gegebene nicht hinausgehen, so übt doch jene Hervorhebung des Stoffes über die Form auf die gesamte Behandlung der Predigtlehre des Hyperius einen gestaltenden Einfluß aus. Über die Predigtteile: Lectio Scr. s., Invocatio, Exordium, Propositio seu Divisio, Confirmatio, Confutatio, Conclusio giebt er Lehren von teilweise bleibendem Wert, er behandelt sie jedoch so frei, daß er nicht nur textlose Predigten und unter Umständen den Wegfall des Exordium, der Propositio und der Conclusio gestattet, sondern auch, echt evangelisch, die Confutatio nur als untergeordneten Teil der Confirmatio will behandelt wissen. Auch in der Aufstellung der Genera der Predigt verläßt er die Dreiteilung der Rhetorik (Genus demonstrativum, deliberativum, iudiciale), um, allerdings in mechanisch buchstäbelnder Weise, aber doch von evangelischen Gedanken getragen, in den Worten 2 Ti 3, 16 und Rö 15, 4 die schriftmäßigen Genera zu finden, das *διδασκαλικόν* (doctrina), das *ἐλεγχικόν* (redargutio) das *παιδευτικόν* (institutio), das *ἐπανορθωτικόν* (correctio), das *παρακλητικόν* (consolatio), zu denen er dann noch das Genus mixtum hinzufügt; eventuell will er sie auch auf 3 Genera (*γνωστικόν, πρακτικόν, παρακλητικόν*) reduzieren. Nachdem der Prediger den Text nach den hierdurch gegebenen Gesichtspunkten bearbeitet hat, soll er aus den gefundenen Gedanken die Materia utilis, facilis, necessaria aussondern, und sie aufs neue erwägend nach einem der genannten Genera formieren. So wird es erreicht, daß jede Predigt, auch die textlose, als Interpretatio Scripturarum popularis sich darstellt. — Leider ist der Homiletiker Hyperius ein Prophet geblieben, den seine Zeit nicht verstanden hat; seine Spuren in der nachfolgenden Entwickelung der lutherischen wie der reformierten Predigtlehre sind minimal; am meisten hat sich ihm der reformierte Ludwig Crocius in seinem Orator ecclesiasticus (Bremen 1624) angeschlossen, und die Aufstellung seiner fünf Genera hat die lutherische Homiletik übernommen, indem sie, zuerst durch Rebhan (Concionator 1625), zu dem bekannten fünffachen Usus (didacticus, elenchticus, paedeuticus, epanorthoticus, paracleticus), der das Zeitalter der Orthodoxie beherrscht, sie verwendete (vgl. E. Chr. Achelis, Lehrb. d. pr. Th.[2] I, 634 f.).

3. Wir wenden uns zu der Bedeutung des Hyperius auf praktisch-kirchlichem Gebiet. Nach Hassencamps Urteil (II, 453) kann er in dieser Zeit (1542—1564) geradezu als

das geistige Haupt der hessischen Kirche betrachtet werden. Durch das Vertrauen des Landgrafen Philipp nahm er als hessischer Deputierter 1557 an dem Konvente in Frankfurt teil, 1561 finden wir ihn in gleicher Eigenschaft zu Naumburg und Erfurt, 1558, 1561 und 1562 war er Mitglied der Synoden in Ziegenhain und Cassel. Er wurde mit der Visitation hessischer Kirchen und Schulen, einmal sogar sämtlicher Kirchen und Schulen in Hessen, betraut und in allen Fällen theologischer oder kirchlicher Art zu Rate gezogen. Sein Hauptwerk auf praktisch-kirchlichem Gebiete aber war die unter der Mitarbeit des Marburger Predigers Nikolaus Rhodingus verfaßte erste Hessische Landesagende, die nach vielfachen Durchberatungen nach dem Tode des Hyperius, im Jahre 1566, veröffentlicht wurde. Daß sie, weil unpraktisch, bereits 1574 einer neuen Agende Platz machte, daß sie weniger ein Kirchenbuch, als eine Apologie des Protestantismus und eine Pastoraltheologie zu nennen ist, wird dem drängenden Einfluß des Landgrafen zuzuschreiben sein; gleichwohl ist die KO. von 1566 die bleibende Grundlage des hessischen Kirchenwesens und ein treuer Spiegel des gesamten evangelischen Bewußtseins der hessischen Kirche in jener Zeit. Unverkennbar ist der Charakter evangelischer Katholicität; der Consensus in der Kirche von Anfang an wird gegenüber dem Dissensus hervorgehoben, aus der heil. Schrift und den Vätern wird nachgewiesen, daß „in der Substanz und Wesen und im Fundament zu allen Zeiten einerlei und eine gleiche Lehre" gewesen sei. „Dieweil den die Augspurgische Confession (die variata vgl. Hassencamp II, 520) auß der H. Schrifft gezogen und der gentzlich übereinstimmet sampt den Symbolis, bekennen wir uns auch in allen punkten zu derselbigen" Die Unionsgesinnung, von der die KO. getragen ist, wird nicht verleugnet durch den streng reformierten Charakter, der besonders im ersten Teil in der Bestimmung über die Diener und Ämter der Kirche hervortritt. Im strengsten Anschluß an das vermeintliche Verfassungsgesetz des NTs werden drei Ordines maiores, die Ämter des Bischofs (oder Superintendenten), der Ältesten, die teils am Worte arbeiten, teils die Kirche verwalten, und der Diakonen (Armenpfleger), nach dem Vorgang von Butzer und Calvin, aufgestellt; wie in der „alten und reinen" Kirche wird für alle drei Ämter die Ordination gefordert. Die Ältesten und Diakonen, im Notfalle auch andere ehrbare und fromme Gemeindeglieder, haben bei der Austeilung des heil. Abendmahls mitzuwirken. Die Superintendenten haben eine weitgehende bischöfliche Vollmacht; die gesamte kirchliche Verwaltung, die Jurisdiktion und Inspektion liegt in ihren Händen, ebenso die Prüfung, Ordination und Ernennung der Pfarrer und der meisten niederen Kirchenbeamten. Die Aeltesten haben, wie schon die Ziegenhainer Kirchenzuchtordnung (1539) vorschreibt, die Aufsicht über die Pfarrer und die Pflicht, sie gegen Verleumdungen zu verteidigen; sie haben die christliche Lehre zu fördern und „neben und mit den Dienern des Wortes die gemeine Seelsorge und den Hirtendienst", sowie die weitgehende Kirchenzucht zu verwalten, während die Diakonen der Armen- und Krankenpflege sich anzunehmen haben. — Für die Geschichte der Kirchenverfassung ist die KO. von 1566 von hoher Bedeutung; mußte sie auch bald einer praktischeren KO. in Hessen (1574) weichen, so ist sie doch grundlegend für die Gestaltung des hessischen Kirchenwesens geblieben.

Schon W. Orth klagt in seiner Gedächtnisrede über mancherlei Anfeindungen, die Hyperius erlitten; er berichtet, daß der Sterbende mit banger Sorge in die Zukunft der Kirche Hessens geschaut habe. Hyperius hat sich nicht getäuscht. Konfessionelle Wirren erregten und verstörten das kirchliche Leben. Auch die Universität wurde davon ergriffen. Als die Gesinnungsgenossen und Schüler des Hyperius, W. Orth bereits 1566, Justus Vulteius 1575, Heinrich Vietor 1576 gestorben waren, erschollen von einer Marburger Kanzel die Streitpredigten des Ägidius Hunnius. In hisce turbulentissimis atque perniciosissimis Ecclesiae Christi turbationibus atque distractionibus, um mit Johannes Pistorius von Nidda zu reden, wurde der Name des Friedensmannes Hyperius vergessen. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war es den Arbeiten besonders von F. L. Steinmeyer und Wilhelm Mangold beschieden, das Andenken des verdienstvollen Theologen zu erneuern. **E. Chr. Achelis.**

Hypostase s. Bd IV S. 37,24 ff.

Hypsistarier. — Vgl. C. Ullmann, de Hypsistariis, Heidelberg 1823; Guil. Böhmer, de Hypsistariis, Berlin 1824; dagegen Ullmann in den Heidelb. Jahrbüchern 1824, Nr. 47; Antwort von Böhmer, Einige Bemerkungen u.s.w., Hamburg 1826; E. Schürer, Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον ebendaselbst, in SBA 1897, 200—225 (bes. 222 f.); F. Cumont, Hypsistos, Brüssel 1897; s. auch die Artikel Messalianer und Himmelanbeter und die vor diesem Artikel angegebene Litteratur.

In der 374 gehaltenen Leichenrede auf seinen Vater schildert Gregor von Nazianz eine Sekte, der jener vor seinem Übertritt zum Christentum angehört hatte (vgl. Orat. 18, 5. MSG 35, 990 ff.). Ihre Lehre stellt er als ein Gemisch von Heidentum (ἑλληνικὴ πλάνη) und Judentum (νομικὴ τερατεία) dar. Von jenem haben sie, unter Verwerfung der Götterbilder und Opfer, die religiöse Verehrung von Feuer und Licht; von diesem, unter Verwerfung der Beschneidung, die Heilighaltung des Sabbats und gewisser Speisegebote. Sie beten nur den Allmächtigen an und heißen Ὑπιστάριοι. Mit diesem H. sind die von Gregor von Nyssa (ctr. Eunom. 2 MSG 45, 482 ff.) so genannten Ὑπιστιανοί jedenfalls identisch, die ebenfalls nur einen Gott anerkannten, ihn ὕψιστον oder παντοκράτορα, nicht aber πατέρα nannten und sich eben dadurch von den Christen unterschieden. Die Sekte scheint sich über Kappadocien hinaus nicht verbreitet zu haben, wird auch nach dem 4. Jahrhundert nicht wieder erwähnt. Verwandt mit ihr sind die von Epiphanius (haer. 80) geschilderten Εὐφημῖται oder Μασσαλιανοί (s. d. A. Messalianer) gewesen: denn auch sie hielten ihre Gottesdienste μετὰ πολλῆς λυχναψίας καὶ φώτων (haer. 80, 2), und jüdischer Einfluß ist bei ihnen trotz des Epiphanius gegenteiliger Bemerkung unverkennbar. Auch die θεοσεβεῖς, deren Cyrill von Alexandrien (de adorat. in spir. et ver. 3. MSG 68, 282), gedenkt, gehören religionsgeschichtlich in die Nähe der Hypsistarier, und die abendländischen Himmelanbeter (s. d. A. Bd VIII S. 84, 50) sind nur eine weitere Spielart, ohne daß man berechtigt wäre, wie Wetstein (Nov. Test. I proll. 31. 38) gethan hat, auf Identität zu erkennen. Bei der Dürftigkeit der über die H. erhaltenen Nachrichten ist nicht zu verwundern, daß die verschiedensten Ansichten über die Art, wie sie im Zusammenhang der Religionsgeschichte unterzubringen sein möchten, geäußert worden sind. Ullmann hielt sie für eine eklektische, Jüdisches und Persisches vereinigende Sekte, während Böhmer sie als einen Überrest des Sabäismus (s. d. A. Polytheismus) beurteilte. Schürers und Cumonts Untersuchungen haben gezeigt, wie verbreitet die Verehrung des θεὸς ὕψιστος und wie mannigfaltig die Einflüsse gewesen sind, die dabei mitgewirkt haben. „Die einheimischen Religionen von Kleinasien, Ägypten, Syrien, Persien haben alle dazu beigetragen; den stärksten monotheistischen Einschlag in das bunte Gewebe hat aber das Judentum geliefert" (Schürer 26. 25). **G. Krüger.**

Hyrkanus I. und II. s. Bd VII S. 467, 42 ff. und 468, 58 ff.

Hystaspes. — Vgl. Chr. W. F. Walch, de Hystaspe eiusque vaticiniis, in Commentationes societ. scientt., Göttingen 2, 1780, 1—18; Fabricius-Harles, Bibl. graec. 1, Hamburg 1790, 108 f.; G. Hoffmann in Ersch und Grubers Allg. Encyklop. 2. Sekt. 13. Bd, Leipzig 1836, 71 f. und die dort verzeichnete Litteratur; G. C. F. Lücke, Versuch einer vollst. Einleitung in die Offenb. des Joh.², Bonn 1848, 237—240; E Kuhn, Eine zoroastrische Weissagung in christlichem Gewande, in Festgruß an Rudolf von Roth, Stuttg. 1893, 217; E. Lehmann in P. D. Chantepie de la Saussaye's Lehrb. d. Religionsgeschichte 2², Freiburg 1897, 156; E. Schürer, Gesch. d. jüdischen Volkes im Zeitalter Christi³ 3, Leipzig 1898, 450—453. Vgl. auch den Artikel Sibyllen.

Unter dem Namen eines persischen Weisen Hystaspes (Ὑστάσπης, auch Hystaspas, —is, Hydaspes) war bei den Christen der ersten Jahrhunderte eine prophetisch-apokalyptische Schrift verbreitet, in welcher man Weissagungen auf Christum und die Zukunft seines Reiches zu finden glaubte, — eines jener pseudepigraphen Weissagungsbücher, wie sie damals in so großer Zahl und in so mannigfacher Gestalt erdichtet und zu apologetischen Zwecken benutzt wurden. Wie man vielfach die Namen von Personen aus dem alten Bunde gebrauchte, um ihnen Weissagungen auf Christum und die Zeit des neuen Bundes in den Mund zu legen: so konnte in der Periode, wo das Christentum in die orientalische und occidentalische Heidenwelt eindrang, der Versuch gemacht werden, entweder wirkliche ältere Aussprüche heidnischer Weisen, Seher und Sänger in christlichem Sinne zu deuten oder auch angebliche heidnische Prophezeiungen auf das Christentum frei zu komponieren, um auch in den heidnischen Religionen und Lehrsystemen Vorbereitungen und Anknüpfungspunkte für die christliche Wahrheit nachzuweisen und so dem Theologumenon von dem λόγος σπερματικός einen sichtbaren Ausdruck zu schaffen. Der umfassendste derartige Versuch liegt uns vor in den christlichen Sibyllinenbüchern (s. d. A.), die bei den Apologeten und Vätern des 2.—4. Jahrhunderts eine so große Rolle spielen. Ein orientalisches Gegenstück dazu sind die angeblichen Weissagungen des persischen oder medischen Weisen und Königs Hystaspes, die denn auch ausdrücklich mit den Sibyllinen zusammengestellt werden: „wie jene an die griechische und römische Mantik, so schlossen diese an die zoroastrische Prophetik und Eschatologie mimetisch sich an" (Lücke).

Die erste Erwähnung dieser vaticinia Hystaspis findet sich in zwei Stellen Justins, Apolog. I, 20 und 44. Nach der ersten Stelle wird der Weltuntergang durch Feuer von Hystaspes wie von der Sibylla vorhergesagt. In der zweiten Stelle behauptet Justin, die bösen Dämonen hätten es in der Absicht, um die Menschen von der Erkenntnis der Wahrheit abzuhalten, dahin gebracht, daß das Lesen der *βίβλοι Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν* bei Todesstrafe verboten worden sei; die Christen aber ließen sich dadurch nicht abhalten, nicht bloß selbst ohne Furcht jene Bücher zu lesen, sondern auch die Heiden zu deren Betrachtung aufzufordern. Diese Stelle (vgl. dazu die Bemerkungen von Maranus a. l. und Walch a. a. O. S. 7 ff.) giebt uns zwar keinen Aufschluß über den Inhalt, wohl aber über die Verbreitung und die Wertschätzung des Buches bei den Christen des 2. Jahrhunderts. Etwas nähere Nachrichten über den Inhalt erhalten wir durch Clemens von Alexandrien (Strom. 6, 5, 43 p. 761 sq. Potter): zum Beweis, daß es auch den Heiden an göttlicher Offenbarung und Vorhersagung der Zukunft nicht fehle, werden die Hellenen hier folgendermaßen angeredet: *λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους, ἐπίγνωτε Σίβυλλαν, ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε, καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ καθῶς παράταξιν ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς μισοῦντες αὐτὸν καὶ τοὺς φέροντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ.* Über Inhalt und Zusammenhang dieser Stelle sind die Ansichten verschieden, wahrscheinlich aber citiert Clemens aus einem uns nicht näher bekannten Apocryphum Pauli ein dort dem Apostel Paulus in den Mund gelegtes Wort. Wären wir nun berechtigt, die von Clemens benutzte apokryphische Schrift in das erste Jahrhundert zu setzen, so würde daraus folgen, daß auch das Hystaspesbuch spätestens dieser Zeit angehöre. Doch nötigt uns nichts zu dieser Annahme, und wir haben überhaupt kein Datum, das für eine ältere Entstehungszeit spräche, als die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Jedenfalls können wir Clemens folgende Daten entnehmen: 1. es gab im zweiten Jahrhundert eine *βίβλος Ἑλληνική*, eine in griechischer Sprache geschriebene, in christlichen wie heidnischen Kreisen verbreitete Schrift unter dem Namen *ὁ Ὑστάσπης;* 2. die Christen fanden in derselben noch deutlicher als in den damit verwandten Sibyllenbüchern Beziehungen auf Christus und die Zukunft seines Reichs, besonders auf die Gottessohnschaft Christi, auf die Christo und seinen Gläubigen von seiten der Welt und ihrer Herrscher noch bevorstehenden Kämpfe, aber auch auf die ausharrende Geduld der Christen und die Wiederkunft Christi. Der dritte Kirchenschriftsteller, bei dem sich eine Erwähnung des Hystaspes findet, ist Lactanz (Instit. div. 7, 15, 19 und 7, 18, 2—3 ed. Brandt p. 634. 640; Epit. 68 [73] p. 760). In der ersten Stelle ist H. mit der Sibylle, in den beiden anderen mit Hermes Trismegistos und der Sibylle zusammen genannt. Nach 7, 15 nämlich hat Hystaspes ebenso wie die Sibylle den Untergang des römischen Reiches prophezeit, und zwar in der Form eines wunderbaren Traumes, der von einem Knaben ausgelegt wird. Nach cap. 18 sind es die dem Weltende vorausgehenden Drangsale, die ebenso von den prophetae ex dei spiritu wie von den vates ex instinctu daemonum prophezeit worden: so habe Hystaspes die iniquitas saeculi hujus extremi geschildert und vorausgesagt, wie eine Scheidung der Frommen und Gläubigen von den Schuldigen geschehen, wie die Frommen mit Weinen und Seufzen ihre Hände ausstrecken und den Schutz Jupiters anflehen werden (imploraturos fidem Jovis), und wie dann Jupiter auf die Erde herabblicken, das Schreien der Menschen hören und die Gottlosen vertilgen werde. Dies alles — setzt Lactanz hinzu — sei wahr, mit Ausnahme des einen Punktes, daß Hystaspes dem Jupiter (Zeus) zuschreibe, was Gott thun wird. Auch nach der dritten Stelle bei Lactanz sind es eschatologische Erwartungen, hinsichtlich deren eine Übereinstimmung des Hystaspes, Hermes und der Sibylle mit der christlichen Hoffnungslehre behauptet wird. Nach einem unbekannten Autor des 5. Jahrhunderts (*χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν θεῶν* ed. Buresch, Klaros 1889, 87—126; vgl. S. 95) handelten die Offenbarungen des H. *περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐνανθρωπήσεως.*

Über die Person des Hystaspes, von welchem diese Weissagungen herrühren sollen, haben Justin und Clemens sich nicht ausgesprochen; nach Lactanz (7, 15) war er ein uralter medischer König, der noch vor dem trojanischen Kriege lebte. Wahrscheinlich denkt Lactanz hierbei trotz der konfusen Chronologie an den bekannten Vater des Königs Darius I. Von dessen Weissagungsgabe ist nun zwar den älteren griechischen Historikern nichts bekannt; wohl aber weiß Ammianus Marcellinus (23, 6, 32—33) vielleicht aus persischen Quellen, jener Hystaspes, rex prudentissimus, Darii pater, habe bei den

Brachmanen in Indien die Gesetze der Bewegung der Welt und der Gestirne und reine religiöse Bräuche (purosque sacrorum ritus) gelernt und einiges davon den einheimischen Magiern mitgeteilt. Agathias aber, der byzantinische Geschichtsschreiber des 6. Jahrhunderts, kennt einen Hystaspes als Zeitgenossen des Zoroaster, ohne entscheiden zu wollen, ob er mit dem Vater des Darius identisch oder von ihm verschieden sei (hist. 2, 24, p. 117 ed. Niebuhr). Offenbar liegen hierbei die persischen Sagen von dem baktrischen Könige Vistâspa, dem Zeitgenossen Zaratusthras, zu Grunde; und so dürfen wir wohl auch annehmen, daß jene angeblichen vaticinia Hystaspis auf Reminiszenzen aus der persischen Religionsgeschichte und -lehre beruhen. Die Lehren des Parsismus von dem großen Kampfe zwischen Ormuzd und Ahriman, von den schweren Drangsalen der letzten Zeiten, von der Erscheinung des Sosiosch und seinem tausendjährigen Reiche, von dem großen Weltbrande und dem schließlichen Friedensreiche Ormuzds (s. d. A. „Parsismus") mochten wohl einem Christen der ersten Jahrhunderte als ebensoviele Anklänge an christliche Ideen erscheinen. Man sah in Zoroaster oder seinem Zeitgenossen Vistâspa-Hystaspas einen heidnischen Propheten auf Christum und suchte, was sich von solchen christlichen Anklängen im Parsismus fand, für apologetische Zwecke zusammenzustellen. So sprach man von einer Apokalypse Zoroasters, und angebliche Geheimbücher Zoroasters fanden sich bei der gnostischen Sekte der Prodikianer (s. Harnack, Gesch. d. altchristlichen Litteratur 1, 163. 173. 662. 932). Kuhn vermutet in den Weissagungen des Hystaspes geradezu „ein in ziemlich frühe Zeit zurückgehendes Werk mit dem naheliegenden Zwecke, unter den von hellenistischer Kultur beeinflußten Mazdayasniern für das aufstrebende Christentum Anhänger zu werben" Die wenigen Notizen, die wir besitzen, reichen doch nicht hin, über Ursprung, Inhalt, Form und Tendenz der vaticinia ein sicheres Urteil zu gewinnen. Auch darüber läßt sich Sicheres nicht aussagen, ob wir es nicht etwa mit einer ursprünglich jüdischen Schrift zu thun haben. Der Umstand, daß die Schrift schon vorjustinisch ist und daß Lactanz ausdrücklich hervorhebt, daß die Sendung des Sohnes Gottes zum Weltgericht darin nicht erwähnt sei, könnte darauf schließen lassen, und die Wahl des Gottesnamens Zeus entspricht den litterarischen Gewohnheiten des hellenistischen Judentums mehr als denen des Christentums (Schürer 451 f.). Andererseits setzen die Angaben des clementinischen Apokryphums und des Anonymus christlichen Charakter voraus. Schürer beseitigt diese Schwierigkeit durch die Annahme, daß diesen beiden Autoren ein christlich überarbeiteter Text vorgelegen oder daß sie durch christliche Interpretation etwas aus H. herausgelesen haben, was nach Lactanz nicht darin gestanden hat. Keinenfalls ist man bei dem jetzigen Stande der Frage berechtigt, mit Harnack (a. a. O. 863) zu behaupten, die vaticinia Hystaspis seien eine jüdische Schrift gewesen, die vielleicht christliche Zusätze erhalten hat.

(Wagenmann †) G. Krüger.

J.

Jabal s. Kain und die Kainiten.

Jabin. — Litteratur: H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel [3] II, 356 f.; A. Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte des AT II, 1 (1884), 73—77 (vgl. I, 487 f.); R. Kittel, Geschichte der Hebräer I (1888), 278 f.; J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte [3] (1897), 37; K. Budde, Die Bücher Richter und Samuel (1890), 66 ff. 105 f.; H. Guthe, Geschichte des Volkes Israel (1899), 51 f.

Jabin ist im AT der Name eines kanaanitischen Königs, der von den Israeliten besiegt wurde. Der Name selbst ist zu beurteilen unter Vergleichung von יָקִים und אֶלְיָקִים (יְוֹיָקִים), יָשִׁיב und אֶלְיָשִׁיב, d. h. die Gottesbezeichnung, die ursprünglich mit ihm verbunden war, ist weggefallen (vgl. zu Jair). Der König kommt in zwei Erzählungen vor, nämlich Jos 11, 1—15 und Ri 4, 1 ff. In der ersten wird er als Oberkönig über die kanaanitischen Könige vom Gebirge Naphthali an bis zu den Abhängen der Stadt Dor am Meere bezeichnet V. 1 f. 10, seine Hauptstadt war Hazor (vgl. VI, 339). Josua soll ihn nach V. 5. 7 bei dem „Wasser Merom" geschlagen haben, richtiger bei dem „Wasser von Merom", womit die Quellen gemeint sind, die den Bach südlich von dem Orte Mērōn in

Obergaliläa bilden (von einem „See“ Merom ist nirgends die Rede; doch hat Josephus Antiq. V, 1, 18 Βηρώθη statt Merom). Hazor wurde erobert und verbrannt, an dem König J. und an den Einwohnern der Bann vollzogen. Die Erzählung will hervorheben, wie die Macht der Kanaaniter im Norden Palästinas gebrochen wurde, ganz so wie Jos 10 das Gleiche von den Königen im Süden Palästinas mitteilt. In Ri 4 (vgl. Pf 83, 10) ist die Geschichte dieses J. in eigentümlicher Weise mit der Erzählung über den Kampf Baraks und der Debora gegen Sisera verbunden. Sisera wird V. 2. 7 (17) zum Feldhauptmann des Königs J. gemacht, während im Liede Kap. 5 Sisera selbst König ist und Könige unter sich hat (V. 28 ff. V. 19). Aber auch in Kap. 4, 12—22 ist Sisera durchaus die Hauptperson; von dem König J. ist nicht mehr die Rede, nur im Anfang der Erzählung und in der redaktionellen Bemerkung V. 17 b wird die Verbindung der beiden Personen im Auge behalten. Daraus ersieht man, daß nicht die Geschichte J.s, sondern die Geschichte Siseras den Grundstock von Ri 4 bildet. In dem deuteronomistischen Rahmen 4, 1—3. 23 f. heißt J. König von Kanaan; das ist ein ungenauer Ausdruck. Die Worte Vers 17 b zeigen, daß es sich um J. König von Hazor handelt, wie Jos 11 sagt (vgl. 12, 19). Darauf, daß der Sieg über J. Jos 11 von Josua, Ri 4 von Barak und Debora erzählt wird, hat man vielfach die Meinung gegründet, daß es sich um zwei verschiedene Könige gleichen Namens handele. Neuerdings wird auch die andere Ansicht vertreten, daß in beiden Stellen dieselbe Person gemeint sei. Man macht auf die im Buche Josua vorliegende Gestalt der Überlieferung aufmerksam, nach der Josua als Eroberer des Westjordanlandes überhaupt angesehen und als Führer aller israelitischen Stämme im Kampfe gegen die Kanaaniter geschildert wird. Diese Darstellung ist geschichtlich nicht richtig, Josua war nicht mehr als der Führer des Stammes Joseph, des eigentlichen Israels. Daher wird man weder die Kämpfe im Süden Jos 10, 28 ff. noch den Kampf im Norden Jos 11, 1—15 Josua beilegen dürfen. In Ri 4 ist noch die Spur einer Überlieferung erhalten, daß nach Josuas Zeit gegen J. König von Hazor gekämpft wurde, und diese Überlieferung wird in Betreff der Zeit die richtige sein. **Guthe.**

Jablonski, Daniel Ernst, gest. 1741. — Litteratur (außer den Schriften): Ziegler Beiträge zur älteren Geschichte des Gymnasiums zu Lissa, Lissa 1855; Kapp, Sammlung vertrauter Briefe des Freiherrn v. Leibnitz, des Hofpredigers Jablonski u. a., Leipzig 1747; Guhrauer, G. W. Frhr. v. Leibnitz, Breslau 1846, II, 177 ff.; Pichler, Die Theologie des Leibnitz, München 1869 f. II, 503 ff.; Kvačala, Fünfzig Jahre im preußischen Hofpredigerdienste, Dorpat 1896, Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen D. E. Jablonski und G. W. Leibnitz, Dorpat 1899; A. Harnack, Gesch. d. k. Preuß. Akademie der Wissenschaften I, II, Berlin 1900. — Rélation des mésures, qui furent prises dans les années 1710—1713 pour introduire la liturgie Anglicaine dans le royaume de Prusse, London 1760; Sack, Ueber die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchenparteien, Berlin 1812; Hering, Geschichte der kirchl. Unionsversuche, Leipzig 1838, II, 313 ff.; Richter, Geschichte der ev. Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851; Brandes, Geschichte der kirchlichen Politik des Hauses Brandenburg, 1872, I; Lukaszewicz, Die Kirchen der böhmischen Brüder in Großpolen, deutsch von Fischer, Grätz 1877, S. 182 ff.; Ritschl, Geschichte des Pietismus III, Bonn 1886, S. 302 ff; Erdmannsdörfer, Deutsche Geschichte 1648—1740, II, 1893.

Daniel Ernst Jablonski, ein um Wissenschaft und Praxis verdienter Kirchenmann an der Wende des 17. zum 18. Jahrhunderts, war zu Nassenhuben bei Danzig am 20. November 1660 geboren. An dieser Gemeinde, die damals zu den Exulantengemeinden der böhmischen Brüderkirche gehörte, stand zur Zeit sein Vater, der 1670 als preußischer Hofprediger zu Memel verstorbene Peter Figulus, Schüler, Schwiegersohn und Freund des A. Comenius (s. d. A. Bd IV, S. 247), als Pfarrer. Er hatte in der Verbannung mit jenem lateinischen seinen böhmischen Familiennamen Jablonski vertauscht, den aber der Sohn bei seiner Verheiratung (1688) wieder annahm. Auf dem durch seinen Großvater Comenius berühmt gewordenen Gymnasium zu Polnisch-Lissa vorgebildet, studierte Jablonski als Alumnus der Brüderunität zu Frankfurt an der Oder und Oxford, wo für dieselbe Freistellen gegründet waren. 1683 aus England zurückgekehrt, wurde er sofort zum reformierten Prediger in Magdeburg bestellt, 1686 Pastor der polnischen Gemeinde und Rektor des Gymnasiums zu Lissa; der sechste Nachfolger seines Großvaters in diesem Amte, das er fünf Jahr lang bekleidet hat. Auch als hoher Geistlicher der reformierten Kirche in den preußischen Landen, in welche er 1691 durch seine Berufung zum Hofprediger in Königsberg übertrat, hielt er seine Zugehörigkeit zur Brüderunität fest und folgte getreu den Spuren seines Großvaters in väterlicher Sorge um die Zerstreuten. Vermöge seines großen Einflusses am brandenburg-preußischen

Hofe und der durch denselben bewirkten politischen Intervention ist es ihm gelungen, Lissa, das Centrum der böhmischen Diaspora, zweimal vor Einäscherung erst durch die Sachsen, dann durch die Russen zu bewahren, und ebenso den von den polnischen Bischöfen geübten Chikanen einen Damm zu ziehen, der allerdings der allmählichen Überflutung aller evangelischen Gemeinden in Polen durch die Drangsale des jesuitischen Regiments keinen dauernden Widerstand leisten und Greuel wie das Blutbad in Thorn (1724) nicht aufhalten konnte. Noch resultatloser verlief die Wiederaufnahme der kirchlich-politischen Aktion seines Großvaters zu Gunsten der Evangelischen in Ungarn und des dortigen Fürstenhauses der Rakoczy gegenüber den Bedrückungen Österreichs, und die Verbindung mit dem ungarischen Abenteurer Clement gedieh ihm zu einer ähnlichen Bloßstellung, wie sie dem Comenius aus seinen Beziehungen zu Drabik erwachsen war. Erfolgreicher dagegen waren seine unablässigen Bemühungen, für die gelehrten Studien seiner jungen Glaubensgenossen Mittel an deutschen, holländischen, englischen Universitäten zu beschaffen. Auf der Synode zu Lissa 1699 wurde er von der Unität zum Senior gewählt und empfing ihre Bischofsweihe. So ward er das Mittelglied zwischen der alten Brüderkirche und ihrem Sprößling, der Herrnhuter Brüdergemeinde. Denn durch ihn wurden am 13. März 1735 David Nitschmann, zwei Jahre darauf auch der Graf Zinzendorf selbst zu Bischöfen der Brüdergemeinde geweiht, und so die Kontinuität der bischöflichen Succession zwischen der Ahnin und der Enkelin hergestellt. — Geschichtlich bedeutsamer noch sind freilich die Spuren des Wirkens, mit denen er sich in die Entwickelung der preußischen Landeskirche eingezeichnet. Es lag im Geisteserbe seines Ahnen Comenius, wie in seiner eigenen kirchlichen Doppelstellung und theologischen Grundanschauung begründet, daß die Tendenz auf Vereinigung der evangelischen Denominationen, welche seit Sigismunds Übertritt zur reformierten Kirche dem Hohenzollernhofe mit geschichtlicher Notwendigkeit eigen geworden war, in und durch J. eine neue Belebung, zugleich aber auch konkrete Gestalt und theologische Fundamentierung gewann. Die Situation schien einem thätigen Vorgehen nicht ungünstig. Wie am Berliner, so bestand die Unionstendenz am Hofe zu Hannover, der durch die brandenburgische Kurfürstin, nachherige Königin Sophie Charlotte, mit jenem aufs engste verknüpft war. Sie hatte hier, auf einem durch die Helmstedter Irenike bereiteten Boden, ihre bedeutendsten Träger an G. W. Leibnitz, den das Scheitern seiner Versuche einer Einigung zwischen Katholiken und Protestanten nicht entmutigte, sondern eher darauf hinwies, sein Sehnen nach der einen Christenheit zunächst auf dem engeren Gebiet des Protestantismus in Wirkung umzusetzen, und an dem Abt von Lokkum, Molanus, dem Schüler Calixts. Auch Anton Ulrich von Braunschweig, der dem Streit der Evangelischen später in die katholische Kirche entrann, und der Hof von Gotha kamen den Bestrebungen mit lebhafter Sympathie entgegen. So kam es zu den Unionsverhandlungen, welche, gefördert namentlich durch die preußischen Staatsmänner Dankelmann, Spanheim und Fuchs, vom Jahre 1697—1706 die Erhebung des brandenburgischen Kurfürstentums zur preußischen Königskrone umgaben. Es war Jablonskis Verdienst, der inzwischen (1693) als Hofprediger an den Dom zu Berlin versetzt war, die Präliminargedanken, welche Leibnitz am 4. Juni 1697 nach Berlin übermittelte, und welche mit durchweg politischer Tendenz von dem Gesichtspunkt ausgingen, daß Brandenburg, durch den Übertritt Kursachsens zum Katholicismus an die Spitze der deutschen Protestanten gerückt, dieselben in kompakter Einheit hinter sich sammeln müsse, was mindestens durch paktierte Duldung zu geschehen habe, von diesem politischen aufs kirchliche und theologische Gebiet überzupflanzen. Das geschah schon durch die „kurze Vorstellung der Einigkeit und des Unterschiedes im Glauben bei den Protestierenden", mit welcher er in Übereinstimmung mit dem Kurfürsten die Zuschrift von Leibnitz erwiderte. Der Gedanke bloßer Duldung wird ersetzt durch den der Union, welche begründet auf der Wahrheit, daß die Lehrunterschiede zwischen den beiden evangelischen Hauptkonfessionen nicht fundamentaler Natur seien, unter Freigebung der geschichtlich gewordenen Riten und Lebensordnungen die Gemeinsamkeit von Gottesdienst und Abendmahl prinzipiell aufrichtet und die trennenden Namen lutherisch und reformiert in dem gemeinsamen des Evangelischen aufhebt, den das Reichskirchenrecht bereits darbot. J. begegnete sich in diesen Gesichtspunkten mit dem tapferen und redlichen Molanus, der einerseits den Gedanken bloßer Duldung mit Entrüstung abwies, andererseits das Unionswerk nicht bloß auf einzelne Territorien, sondern auf die ganze Weite der Kirche ausgedehnt wissen wollte und unverhohlen als sein Ideal die Herstellung eines ens aggregatum unum bezeichnete, welches als una eademque sancta catholica et apostolica eademque evangelica et reformata ecclesia sich darzustellen habe. So zeigen denn die Erwiderungen der Hannoveraner auf J.s kurze Vorstellung

ein warmes Entgegenkommen, sowohl die Begutachtung derselben durch die Helmstedter Theologen, als auch die von Leibnitz und Molanus abgefaßte via ad pacem, als auch die Beleuchtung der Gegensätze betreffs der Prädestinations- und Abendmahlslehre, welche Leibnitz unter dem Titel tentamen irenicum abfaßte. An persönliche Zusammenkünfte knüpfte sich ein lebhafter und inhaltreicher Briefwechsel zwischen den leitenden und naheverwandten Geistern Jablonski und Leibnitz. Freilich war es zu ideal gedacht, daß man sofort auch auf die Hereinziehung der Schweizer und Engländer ins Unionswerk sein Augenmerk richtete; und viel fehlte, daß auch nur in Deutschland die Sympathie aller kirchlich belebten Kreise mit den Plänen der Höfe gewesen wäre. Unter der hannoverischen Geistlichkeit, welche unter den mächtigen Einflüssen der Helmstedter Theologen stand, war die Stimmung eine vorwiegend günstige; nicht so in den brandenburgischen Landen, wo selbst bei den Reformierten Jablonski auf sehr erheblichen Widerstand stieß. Alle Unterhandlungen mußten heimlich geführt werden; und der große Berliner Theologe, der für das thatsächliche Geschichtlichwerden der Union mehr gearbeitet hat, als die anderen alle, Ph. J. Spener, wie er schon 1686 in seinem trefflichen Bedenken über die Vereinigung der evangelischen Bekenntniskirchen (Theol. Bedenken IV, 489 ff.) gerade Deutschland zur Zeit als den ungünstigsten Boden für konkrete Unionsbestrebungen bezeichnet hatte — „weil hier die Gemüter durch viele Streitschriften und andere Unbill gegen einander ziemlich verbittert, in welchem Zustand nicht viel auszurichten“ — hielt auch jetzt in seinen „reflexiones supra tentamen irenicum“ seine Bedenken gegen die Ausführbarkeit nicht zurück. Wie recht er gesehen, zeigte bald genug der Verlauf des collegium charitativum, welches nach längerem Schlummer der Verhandlungen 1703 nach Berlin zusammenberufen wurde, denselben einen lebhaftern Schwung und bestimmte Ziele zu geben. Schon daß man bei Zusammensetzung desselben, gegen J.s Rat, Spener überging und statt seiner den schwachherzigen Lütke heranzog, war ein Mißgriff; als ein Unheil aber erwies sich die Einberufung des Superintendenten („Inspektors“) Winkler aus Magdeburg zu den Verhandlungen. Verdrossen über den langsamen Fortgang der Dinge meinte dieser den Knoten zerhauen zu sollen, indem er in einer Denkschrift den König Friedrich I. aufforderte, seinen Summepiskopat auch in internis der Kirche durchgreifend geltend zu machen: die Union durch königlichen Befehl einzuführen, die differenten Riten der beiden Konfessionen zu uniformieren und betreffs der Lehre unter Hervorhebung des Ethischen ein Minimum des Dogmatischen als gemeinsame Lehrnorm festzustellen. Auf dunkeln Wegen kam diese Denkschrift ans Licht und wurde unter dem Titel „arcanum regium“ zu Frankfurt veröffentlicht. Das Resultat war eine allgemeine Aufregung, welche durch die Desavouierung seitens der leitenden Persönlichkeiten, mit deren Gedanken sie nicht nur nicht in Harmonie, sondern im Gegensatze stand, nicht mehr beseitigt werden konnte. Eine Verschiebung der politischen Situation kam dazu, und, nachdem der preußische König bereits im August 1706 seinen Theologen die Fortführung der Korrespondenz untersagt hatte, endete das so aussichtsreich begonnene Werk mit der strikten Kabinetsordre des Kurfürsten Georg Ludwig von Hannover an Leibnitz vom 15. November 1706: „von allem, was das Vereinigungsnegotium betreffe, hinfüro zu abstrahieren“ Die erneute Aufnahme desselben, welche mit dem Briefwechsel zwischen den Genfer Theologen und König Friedrich I. im Frühjahr 1707 (abgedruckt bei Sack, S. 93 ff.) sich anzubahnen schien, blieb ohne weitere Folgen. Noch einmal schienen sich günstigere Aussichten zu eröffnen, als Anfang 1716 die Erklärung des Hannoveraners Georg I., daß er bei seinem mit der Besteigung des britischen Thrones vollzogenen Eintritt in die englische Kirche „die Religion geändert zu haben nicht erachte“, die sanguinischen Hoffnungen Leibnitzens neu belebte, in der englischen Kirche das Einigungsband für die Konfessionstrennung in Deutschland zu gewinnen, und als fast gleichzeitig Friedrich Wilhelm I. von Preußen in seiner nüchternen Weise, mit Absicht lediglich auf den Kirchenfrieden in seinen Staaten, dem Unionsgedanken in einem Gespräch mit J. näher trat. Aber auch diesmal gelang es nicht, die disparaten Ausgangspunkte bis zur Verknüpfung zu fördern. Immerhin haben die praktischen Mißerfolge weder bei J. — von dessen klarer und besonnener Auffassung der kirchenpolitischen Aufgabe sein Exposé für den König (bei Kvačala, Neue Beiträge S. 142 ff.) eine ebenso deutliche Vorstellung giebt, wie sein schon im J. 1700 an Mayer in Hamburg mitgeteiltes „Bekenntnis“ (ebenda S. 55) für die ehrliche christliche Grundüberzeugung, auf der bei ihm die gesamte Aktion stand — noch bei Leibnitz die Überzeugung erschüttern können, daß der Unionsgedanke früher oder später durch seine eigene innere Wahrheit und evangelische Notwendigkeit seine Verwirklichung durchsetzen werde. — Wie in dieser, so zeigt sich auch in einer anderen Richtung der Thätigkeit J.s

die Tradition der böhmischen Kirche mächtig, nämlich in der Tendenz auf Erneuerung des Episkopats in der evangelischen Kirche, wennschon seine Thätigkeit für dieselbe sich nicht an die böhmischen, sondern an die Einrichtungen der anglikanischen Kirche lehnte. In König Friedrichs Naturell lag auch für diese Tendenz ein leicht zu erweckender Anknüpfungspunkt, und von ihm aus geschah denn auch der erste direkte Schritt, nämlich die Ernennung des reformierten und lutherischen Hofpredigers, die seiner Krönung in Königsberg assistierten, zu Bischöfen und der Auftrag an J., denselben die bischöfliche Weihe zu erteilen. Daran knüpften sich die weiteren Verhandlungen mit dem Erzbischof von Canterbury, welche, in ihrem ersten Stadium (bis 1704) aufs engste mit den Unionsverhandlungen verflochten, zeitweilig sogar die Herübernahme der anglikanischen Liturgie mit ins Auge faßten, und auch nach dem Scheitern des Unionswerkes im Jahre 1710 mit neuer Lebhaftigkeit aufgenommen wurden. J. war die Seele auch dieser Verhandlungen, wie namentlich das von ihm abgefaßte projet pour introduire l'episcopat dans les états du Roi de Prusse beweist, das er dem Kultusminister („directeur des affaires ecclésiastiques") Baron Printz überreichte (abgedruckt bei Richter, S. 234 ff.). Wenn der katholische Episkopat sich allerdings mit der fürstlichen Souveränetät nicht vertrage, so gelte das nicht von der evangelischen Idee desselben, welche eher der Hebung fürstlichen Ansehens und der Festigung fürstlicher Autorität diene, wofür die Maßstäbe und Vorbilder aus der alttestamentlichen und der Geschichte der alten Kirche (namentlich unter Konstantin) zu entnehmen seien. Im wesentlichen handle es sich in der Gegenwart darum, die bereits vorhandene Würde der Generalsuperintendenten bischöflich zu charakterisieren und ihre Befugnisse in bestimmter Begrenzung festzustellen. Der weltliche Kultusdirektor werde auch bei Einführung der bischöflichen Verfassung immer seine notwendige Vermittelungsstelle zwischen Bischöfen und Thron behalten müssen. Zunächst sei die Einführung des Episkopats auf die reformierte Kirche einzuschränken; „le reste sera une suite naturelle de l'union projettée entre les églises protestantes" Auch diese Verhandlungen fanden schon 1713 ein jähes Ende durch die Thronbesteigung Friedrich Wilhelms I., dessen nüchterner Sinn ihnen gründlich abgeneigt war. — J. war ein sehr geliebter und wirkungsreicher Prediger. Das muß in der gewinnenden Würde und seelsorgerischen Treue seiner Persönlichkeit gelegen haben. Seine Predigten, deren eine Reihe von „Zehenden" seit 1715 in Berlin gedruckt ward, bieten nichts über die Zeit Hervorragendes, stehen vielmehr durch geschraubte Diktion und gelehrte Überladung hinter der einfachen und doch gewandten Sprache seiner Zeit- und Ortsgenossen Spener und Porst merklich zurück, denen sie übrigens inhaltlich durch Schriftreichtum, sowie durch die Hervorhebung des Individuellen und Ethischen im Christentum nächstverwandt sind. Dieselbe Richtung bezeugen auch seine Versuche, die damals in England aufkommende Ethische Bewegung (Societies for the reformation of manners) als ein Surrogat der verfallenen kirchlichen Sittenzucht auf deutschem Boden einzubürgern. Hervorragender sind seine Verdienste um die Wissenschaft; auch diese allerdings mehr anregender und fördernder, als produktiver Art. Schon vom Gymnasium her mit orientalischen Studien emsig beschäftigt, hat er denselben ein bleibendes Denkmal in seiner sorgfältigen Textausgabe des ATs (1699, 2. A. 1772) gesetzt, für welche er unter Zugrundelegung des Athiasschen Textes außer den namhaftesten älteren Drucken auch mehrere, namentlich Berliner und Dessauer Handschriften neu kollationiert hat. Dieselbe ist von dauernder Bedeutung namentlich dadurch geworden, daß sie von J. H. Michaelis seiner bekannten Kommentarbibel zu Grunde gelegt worden ist. Durch seine Intervention wurde Eisenmengers entdecktes Judentum (s. Bd V, S. 276, 54) ans Licht gefördert; auf seine Veranlassung die Berliner Ausgabe des babylonischen Talmud gedruckt. Von apologetischer Bedeutung ist seine lateinische Bearbeitung von Bentleys confutation of atheisme (Berlin 1696); von kirchenhistorischer Wichtigkeit seine historia consensus Sendomiriensis, Berol. 1731, sowie die Denkschrift, welche er unter dem Titel: jura et libertates dissidentium in regno Poloniae 1708 zu Berlin drucken ließ. Sein Interesse für die Fortbildung der theologischen Kandidaten legte die ersten Fundamente der Einrichtung, aus welcher das Domkandidatenstift zu Berlin sich herausentwickelt hat. Schon im Jahre 1706 hat die Universität Oxford seine mannigfaltigen Verdienste durch Erteilung des theologischen Doktorgrades geehrt; daheim wurde er 1718 zum Konsistorialrat, 1729 zum Kirchenrat ernannt. Auf eine im Gespräch zwischen ihm und der geistvollen Fürstin Sophie Charlotte gefallene Anregung der letzteren, welche J. an Leibnitz übermittelte, geht letztlich auch die Stiftung der Berliner Akademie der Wissenschaften zurück; und es wird nicht bloß der Einfluß von Leibnitz gewesen sein, welcher in den Stiftungsbrief derselben vom

11. Juli 1700 jenen merkwürdigen Passus gebracht hat, der unter die Objekte ihrer Beschäftigung auch die Verbreitung des christlichen Glaubens und die ausländischen Missionen einreiht. Neben Leibnitz als Präsidenten fungierte bei der Eröffnung dieser gelehrten Societät J. als Vizepräsident und Direktor der philologisch-historischen Klasse; sein älterer Bruder Johann Theodor J. (geb. 1654, ein Polyhistor, von dem wir ein allgemeines Lexikon der Künste und Wissenschaften, 2. Aufl., Königsberg 1748, besitzen, und dessen Akademieberichte an Leibnitz aus den Jahren 1700—1715 A. Harnack [Berlin 1897] herausgegeben hat) war zum ständigen Sekretär bestellt. Im Jahre 1733 bestieg D. E. J. selbst den Präsidentenstuhl. Wie er am Tage der Königskrönung Friedrich I. zu Königsberg die Festpredigt im Dom zu Berlin (über Ps 89, 21 f.) gehalten, so war es dem 80jährigen Greise noch vergönnt, am 21. Juli 1740 die Huldigungspredigt für König Friedrich II. (über 1 Kg 10,9) zu halten. Am 25. Mai 1741 ist er gestorben. — Nicht unrühmlich setzte, wenigstens in gelehrter Beziehung, D. E. J.s Sohn, Paul Ernst Jablonski, die Bestrebungen seines Vaters fort. Geboren zu Berlin 1693 und aus dem Pfarramt ins akademische Lehramt übergetreten, starb er als Professor der Philologie und Theologie zu Frankfurt a. O. 1757. Von seinen zahlreichen Abhandlungen zur alten (namentlich ägyptischen) Philologie und Religionsgeschichte, zur biblischen Exegese und Kirchengeschichte hat J. G. te Water eine Sammlung veranstaltet, welche in 4 Bänden zu Leyden 1804 bis 1813 erschienen, und in deren Vorrede (I, p. VII sqq.) das biographische Material über ihn ausführlich mitgeteilt ist. **Paul Kleinert.**

Jachin und Boas s. Tempel.

Jacobellus s. Jakob von Mies.

Jacobi, Justus Ludwig, gest. 1888. — J. Jacobi, D. J. L. Jacobi und die Vermittelungstheologie seiner Zeit, Gotha 1889.

D. Justus Ludwig Jacobi wurde am 12. August 1815 zu Burg, in der Provinz Sachsen, geboren. Auf dem Joachimsthalschen Gymnasium in Berlin legte er unter Meineckes Leitung den Grund zu seiner tüchtigen philologischen Bildung. Mit 19 Jahren ging er nach Halle, um Theologie zu studieren; allein bereits nach einem Jahre siedelte er wieder nach Berlin über. Hier wies ihn August Neander auf das Studium der Kirchengeschichte und zog ihn bald in den jüngeren Freundeskreis, welcher um den geliebten Lehrer sich scharte. Während er von dem frommen Baron v. Kottwitz tiefgehende Anregungen für sein religiöses und sittliches Leben empfing, beeinflußte Neander seinen theologischen Bildungsgang und seine wissenschaftliche Methode. Von ihm entnahm er die Zeichnung des christlichen Lebens und der Einzelpersönlichkeiten in der Geschichte, während die Beziehung auf die Gesamtheit, auf die Kirche, mehr zurücktrat. Von ihm entlehnte er die Teilung in Geschichte, Leben, Lehre, Verfassung der einzelnen Perioden; in der Dogmengeschichte die Zweiteilung in die mehr biographische Skizzierung und in die Lehrbegriffe. Eine gewisse Unübersichtlichkeit und Wiederholungen sind die unvermeidlichen Folgen. Der Fehler hing mit der objektivierenden, individualisierenden Behandlung des Stoffes zusammen. Mit dem Lehrer endlich teilt Jacobi das teleologische Moment in der Geschichtsdarstellung: Der Mensch ist Werkzeug in der Hand eines von Ewigkeit her leitenden Ratschlusses. Und diese göttliche Leitung hat in der Zeit Leben, Kraft, nicht Lehre, in die Welt hineingegeben, um ein Gott gemäßes Leben zu erzeugen.

Im Sinne Neanders behandelte Jacobi bereits 1842 die Lehre des Pelagius (ein Beitrag zur Dogmengeschichte, Leipzig, Fr. Fleischer). Er stellt sich darin auf Augustinus Standpunkt, welcher von Paulus bis auf Luther die Sünde am tiefsten erfaßt habe. Fein und über Neanders Weise hinausgehend, ist die Einbeziehung der kulturhistorischen Gesichtspunkte, welche des britischen Mönchs Auftreten mitbeleuchten. „Pelagius hatte eine Waffe in die Hand genommen, deren zerstörende Gewalt er nicht ahnte. Wir haben gesehen, wie sie am Umsturz alles Positiven im Christentum ihre Macht erprobte und wer möchte behaupten, daß bereits alle Wirkungen derselben erschöpft seien?" Mit dieser Frage schließt das Buch.

Einer Kontroverse mit H. A. Daniel in Halle entsprang die Schrift: Kirchliche Lehre von der Tradition und heiligen Schrift in ihrer Entwickelung. 1. Abt. Berlin, bei Lüderitz 47 Nachdem im ersten Teil das puseyitische Zwittergeschöpf zwischen Bibel und Tradition, welches die „Kontroversen" Daniels ans Licht gebracht haben, gebührend beleuchtet ist, folgt eine sehr gründliche Darstellung der Lehre bis auf Cyprian und Origenes.

In demselben Jahre 1847 zum außerordentlichen Professor in Berlin ernannt, schrieb er unter den Wirren der Revolutionszeit sein „Lehrbuch der Kirchengeschichte". Aus der Arena der Tagesfragen flüchteten sich die einsichtsvollen Docenten in das Heiligtum der Wissenschaft, ermahnten die Studierenden zur Besonnenheit und zum weltüberwindenden Mut. Kein Geringerer als Trendelenburg hat dem jüngeren Kollegen damals seine Klarheit und Thatkraft nachgerühmt. *Νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής*, — so schloß Jacobi die Vorrede zum Lehrbuch (ersch. Berlin 1850 bei Lüderitz). Die Vorzüge desselben, von welchem leider nur der erste Teil erschienen ist, bestehen bei aller Kürze des Handbuchs in der gründlichsten Quellenerschließung, verbunden mit einer feinen Beobachtung der äußeren Verhältnisse ebenso wie der inneren Charakterentwickelung, gemessen an der einigen Centrale von Sünde und Gnade. Auf diesem Boden erhebt sich eine oft plastische Schilderung der einzelnen Persönlichkeiten (vgl. z. B. die des Tertullian) wie des christlichen Lebens. Das Christentum ist nicht das Produkt geistiger Mächte der Vorzeit, wie heute allzu einseitig behauptet wird, sondern ein Wunder, welches mit schöpferischer und verjüngender Kraft auf die Menschheit wirkt.

Mit Neanders 1850 erfolgtem Tode ergab sich für die Pietät seiner Schüler die Aufgabe, seinen litterarischen Nachlaß herauszugeben, — eine meist undankbare Liebespflicht. Über der Herausgabe der Dogmengeschichte (Berlin, Wiegand und Grieben 1857, 2 Th.), in deren Anmerkungen viel eigene Zuthat steckt, versäumte Jacobi die Bearbeitung des zweiten Teils seiner Kirchengeschichte. Äußere Lebensumstände kamen hinzu. Der Minister berief ihn 1851 auf den Vorschlag der Fakultät an Lehnerts Statt nach Königsberg. Hier erweckte er nicht nur ein regeres wissenschaftliches Leben, sondern er nahm auch an den kirchlichen Fragen und den praktischen Aufgaben der Pastoren in der Provinz auf ihren Konferenzen lebhaften Anteil. Allerdings geriet er dabei schon hier in Gegensatz zu der konfessionellen Partei. — Klima und Krankheit im Hause hießen ihn sehnsüchtig nach Halle ausschauen, wo durch Thilos Tod der Lehrstuhl für Kirchengeschichte erledigt war. Ungeachtet starker Gegenminen, durch welche die Hengstenbergische Partei seine Berufung zu verhindern bestrebt war, gelang es namentlich dem Generalsuperintendenten Hoffmann, den König Friedrich Wilhelm IV. für den unionsfreundlichen Königsberger Docenten günstig zu stimmen. Durch einen Immediatbefehl an den Minister von Raumer erfolgte der Ruf nach Halle 1855.

An diesem Ziel seiner Wünsche war es Jacobi vergönnt, ein Menschenalter hindurch zu wirken. Teuer war ihm die Gemeinschaft der älteren Kollegen Tholuck, Müller, Hupfeld, welche er antraf. Nicht weniger herzlich gestalteten sich die Beziehungen zu dem Jugendfreund Schlottmann und zu Beyschlag, welche vornehmlich auf seinen Vorschlag berufen wurden. Das corpus academicum bildete überhaupt ein geschlossenes Ganzes, ungeachtet der Selbständigkeit des Einzelnen, was für die Voten der Fakultät z. B. in der Sydowschen und Wernerschen Angelegenheit in die Wagschale fällt. Als langjähriger Präses der Prüfungskommission für die Kandidaten und auf die Rechte der Fakultät an das erste theologische Examen eifersüchtig bedacht, hat er manchen Kampf mit den kirchlichen Behörden ausgefochten. Als Vertreter der Vermittelungstheologie und als warmer Anhänger der Union im Sinne der älteren Hallenser Richtung fehlte es nicht an Auseinandersetzungen mit der konfessionellen Partei, speziell der Gnadauer Konferenz; doch hat er den warmen, energisch christlichen Geist der Gegner anerkannt. Ihm selbst war es vergönnt, durch die Gründung des Halleschen Diakonissenhauses für die Provinz Sachsen in Gemeinschaft mit der Frau Rätin Tholuck sich praktisch an den Liebeswerken der Kirche zu beteiligen.

Nachdem er bereits früher mit den von dem Herausgeber, dem Kardinal Pitra, dem Hilarius von Poitiers zugeschriebenen, von ihm aber als lateinische Übersetzung der Kommentare des Theodor von Mopsuestia erkannten Schriften eine glückliche Entdeckung gemacht und in der Deutsch. Ztschrft. von 1854 sowie in Halleschen Osterprogrammen seinen Fund veröffentlicht hatte; und ebenso gegen die Lehre der Irvingiten (Berlin 2. Aufl. 1868 bei Wiegand und Grieben) eine noch jetzt sehr brauchbare Widerlegung hatte herausgehen lassen: widmete er seine Aufmerksamkeit als Kirchenhistoriker insonderheit den aggressiven Bewegungen der römischen Kurie, welche von dem Konzil von 1870 ihren Anfang nahmen und im sogenannten Kulturkampfe die evangelische Kirche und Theologie bedrohten. Für den von Windthorst angegriffenen Freund trat er mit der Schrift „Professor Schlottmann, Die Hallesche Fakultät und die Centrumspartei (2. verschärfte Auflage bei Strien, Halle 1882) ein. Als es sich um Gründung einer freien katholischen Universität handelte, warf er seine „Streiflichter auf Religion, Politik und Universitäten der Centrumspartei" (ebd. 1883)

unter dem berühmt gewordenen Motto: *Πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα.*

Neben der scharfen und dennoch gerechten Polemik brachte der Lebensabend zwei schöne Schriften, in welchen er den Lehrern der Jugend Kottwitz (ebend. 1882) und Neander (in demselben Jahre a. a. O.) ein Denkmal der Pietät setzte.

Selber geehrt und geliebt um seines ernsten Christentums willen von den Seinen wie von einem großen Schülerkreis ist er am 31. Mai 1888 nach schweren, heldenmütig getragenen Leiden heimgegangen. **Jacobi.**

Jacopone da Todi, gest. 1306. — Quellen: Liber conformitatum des Bartholomaeus de Pisis ed. Mediolan, 1510 p. 60b, Laude di Frate Jacopone da Todi ed. Francesco Bonaccorsi, Firenze Sept. 1490; Wadding, Annales Minorum ed. Rom. 1733, tom. V, p. 407 ff., VI, p. 77 ff. Mohnike, Kirchen- und litterarhistorische Studien, Stralsund 1825, I, S. 335 ff.; Lisco, Stabat mater, Hymnus auf die Schmerzen der Maria, Berlin 1843; Daniel, Thesaurus hymnologicus, 1844, II, p. 131 ff.; Mone, Lateinische Hymnen, Freiburg i. Br. 1854, II, 147 ff.; Ozanam, Italiens Franziskanerdichter im 13. Jahrhundert, deutsch von Julius, Münster 1853; Böhmer, Romanische Studien, Straßburg I, 123 ff.; Gröber, Zeitschr. f. rom. Philologie, II, 25 ff.; Henry Thode, Franz v. Assisi und die Anfänge der Renaissance in Italien, Berlin 1885, 408 ff.

1. Sein Lebensgang. Jacopone stammte aus dem adeligen Geschlechte der Benedetti oder Benedettoni und ist um 1240 zu Todi geboren. Sein eigentlicher Name ist demnach Jacopo de Benedetti, Jacobus de Benedictis, oder Jacopo da Todi, Tudertinus. Der hochbegabte Jüngling widmete sich der Jurisprudenz und arbeitete sich rasch in alle Teile des bürgerlichen Rechts ein, so daß er den Grad eines Doktors beider Rechte erwarb. Daneben hatte er eine stürmische Jugend, wie sie in Bologna an der Tagesordnung war. Nachdem er sich in seiner Vaterstadt als Rechtsgelehrter niedergelassen hatte, gewann er rasch großen Zulauf. Das Weltglück begünstigte ihn auch darin, daß er eine durch Schönheit, edle Geburt und Tugend ausgezeichnete Gattin — vermutlich aus seiner Vaterstadt — gewann. Doch war die Trunkenheit der Welt von kurzer Dauer. Im Jahre 1268 geschah es, daß die Gemahlin de Benedettis bei einem Schauspiele sich einfand. Das Gerüst, auf welchem die Damen saßen, brach zusammen und Jacopos Gattin ward von den Trümmern getroffen. Sterbend und der Sprache nicht mehr fähig wurde sie hervorgezogen, während der Gatte atemlos heranstürzte. Wie er nun bemüht war, ihr die Kleider zu lockern, um ihr das Atmen zu erleichtern, entdeckte er unter den prächtigen Kleidern ein härenes Gewand, welches sie zu ihrer Kasteiung getragen hatte, ohne daß ers ahnte. So starb sie unter seinen Händen. Jacopo war wie vom Schlag gerührt; er zitterte, wie er selbst berichtet, wegen seines verkehrten Lebens; und der Gedanke überwältigte ihn, wie dieses treue fromme Weib in der Stille vor Gott in steter Buße gelebt und nur ihm zulieb an den Lustbarkeiten der Welt Anteil genommen hatte. Jacopo beschloß auf alles zu verzichten, was ihm zuvor groß und herrlich erschienen war. Nach einigen Tagen der Betäubung legte er seine Geschäfte nieder, verteilte seine Habe den Armen und trat unter die Tertiarier des Franziskus von Assisi ein. Der dritte Orden des heil. Franziskus (vgl. Bd VI S. 217, 30) ließ seinen Mitgliedern die größte Freiheit, nach eigenem Geschmack der Welt abzusterben und Christo zu dienen. Bei Jacopo aber wars ein wahrer Fanatismus der Welt- und Selbstverachtung bis zur äußersten Grenze menschlichen Anstandes. Er wollte buchstäblichen Ernst machen mit jener Thorheit, von welcher die Schrift 1 Ko 1, 20—29 redet. Es war die Reaktion gegen seine frühere Weltseligkeit. Jedermann ging dem Mann aus dem Wege, manche betreten über den Wechsel solch glänzenden Loses, andere lächelnd über seine wunderliche Narrheit. Aber wenn er ein Spott der Leute und ein Spiel der Kinder war und sie ihn Jacopone, den „großen Jakob", den Narren nannten, so rechnete er sich den Spottnamen zur Ehre an und behielt ihn fernerhin bei. — Zehn Jahre lang hatte er so gelebt, als ein Gefühl der Gefahren dieses verleugnungsreichen, aber doch zucht- und regellosen Lebens ihn nach einem festeren Halt sich umsehen hieß. Er klopfte 1278 an die Klosterpforten, um förmlich in den Verband der „Minderen Brüder" aufgenommen zu werden. Allein die verrückten Handlungen Jacopones machten die Oberen bedenklich, ob sie die Verantwortung für ein solches Mitglied auf sich nehmen könnten: sie vertrösteten ihn von einem Tag zum andern. Da legte er ihnen, wie Wadding sich ausdrückt, libellum brevemque commentarium de mundi contemtu vor, woraus sie sich überzeugten, daß sie es mit einem geistgesalbten Knecht Gottes zu thun hätten. Die alten Quellen vermuten, jener commentarius habe in den beiden Gesängen bestanden: Cur mundus militat und Udite nova pazzia.

In beiden Liedern tritt die Weltverachtung in düstern Farben und großer Energie hervor; aber durch die Hülle des Mönchsgedankens bricht ein geistiger Schwung, dem wir unsere volle Bewunderung weihen. — Auch jetzt noch ließ Jacopone nicht von seinem excentrischen Wesen. Doch waren es nun verschiedene Richtungen, welche seinen Geist kräftiger in Anspruch nahmen. Vor allem hieß er die Pflicht willkommen, die geringsten Arbeiten im Gehorsam auszuführen und dadurch seinen Hochmut zu beugen. Sodann reifte immer voller seine Liebe zu dem Herrn Jesu. Waren auch jetzt noch die Zeichen derselben oftmals wunderlich genug, so erschien er den milder Denkenden als spiritu ebrius; und mochten andere es manchmal nicht fassen, wie er draußen in Wald und Flur in heiliger Inbrunst und Psalmen singend Bäume umschlang mit dem Rufe: O Jesu dulcis, o Jesu suavis, o Jesu amantissime! so blickt doch die süßeste und heiligste Fassung des Gemüts uns entgegen aus jener charakteristischen Geschichte, welche Wadding berichtet: rogatus aliquando a fratre quid adeo lacrymaretur, respondit, id se eo facere quod amor non amaretur. Während Jacopone sich so in die Tiefen christlicher Liebe versenkte, rissen ihn die Zeitverhältnisse in den ganzen Sturm des politischen Lebens hinein. Die Wahrheitsliebe eines Mannes, welcher bis jetzt schon die Thorheiten der Welt in seinen Satiren gegeißelt hatte, konnte an den Mißbräuchen der Kirche nicht stille vorübergehen. Manches Gedicht voll bitteren Ernstes hat er in den Tagen von Papst Cölestin V. 1294 und Bonifacius VIII. 1294—1303 in die Welt geschleudert. Da er den letzteren nicht nur persönlich angriff, sondern auch im Mai 1297 in das Bündnis der römischen Großen eintrat, welche die Absetzung des Papstes bezweckten, geriet er in den Kirchenbann. Als Bonifaz VIII. die Stadt Präneste, wohin sich die Verbündeten geflüchtet hatten, im September 1298 eroberte, hatte auch Fra Jacopone seine Last zu tragen. Er wurde in ein schreckliches Gewahrsam gebracht, wo er mit Stricken gebunden bei Wasser und Brot sein Leben fristete. Den „alten Löwen“ konnte wohl kein Leid treffen, das er sich nicht selbst gewünscht hätte; aber er trug doch mit der Zeit schwer daran. Ein etwas anspruchsvolles Gedicht an den Papst hatte keinen Erfolg. Weder das Jubeljahr 1300 noch eine demütigere poetische Eingabe machte Eindruck auf den harten Mann. Erst der Tod des Papstes im Oktober 1303 brachte dem bitter Gestraften seine bürgerliche und kirchliche Freiheit. Am 23. Dezember wurde er vom Papst Benedikt XI. losgegeben und verbrachte nun seine letzten Jahre im Kloster zu Collazone, von Sehnsucht nach seinem Herrn verzehrt, von allen weithin geachtet und in herzlicher Freundschaft mit einem Bruder Giovanni de Alvernia besonders verbunden, der ihn auch in seinen letzten Stunden noch erquickte. In der heil. Nacht des Jahres 1306 ist er entschlafen. Sein eigenes Lied: Giesu nostra fidanza war sein Trost in diesen Stunden und das letzte Wort seines Mundes lautete: „In deine Hände befehle ich meinen Geist!“

2. Seine litterarischen Erzeugnisse. Tiefsinnige Sentenzen des ehrwürdigen Mannes haben sich im Franziskanerorden viele fortgeerbt. Das früheste und authentische Denkmal derselben ist in dem Liber conformitatum von Bartholomäus de Pisa zu finden. Die in sehr ungekünsteltem Mönchslatein gegebenen Aufzeichnungen: quomodo homo potest scire, quod sit in charitate? de humilitate, de triplici animae statu u. dgl. erinnern vielfach an Thomas a Kempis, tragen aber auch vollständig das Gepräge des Franziskaners. Haben solche Meditationen innerhalb des Ordens ihren dankbaren Boden gefunden, so sind seine Poesien zu einem viel größeren Kreis von Verehrern vorgedrungen. Jacopone dichtete in italienischer und lateinischer Sprache. Die verschiedenen Sammlungen enthalten mehr oder weniger italienische Poesien; die Florentiner von Bonaccorsi 1490 giebt 100, die Venetianische von Tressati 1614 giebt nicht weniger als 211: Satiren, Oden, Bußgesänge, geistliche Liebeslieder u. dgl. In einer Reihe dieser Gedichte vertieft er sich in die Fragen christlicher Metaphysik und stellt sich als Mystiker in Gegensatz zu der aristotelischen Philosophie und der scholastischen Theologie: „die echte Weisheit belehrt die Menschen durch die Liebe. — Zwei Flügel hat die Seele, sich zu Gott zu erheben: die Einfalt des Herzens und die Reinheit des Verstandes“. So feiert er denn bald den erhabenen Schwung der Seele zu Gott und ihre Vermählung mit der göttlichen Liebe, bald erzählt er vertraulich den Kampf zwischen dem bußfertigen Geiste und dem sich unter der Ruthe bäumenden Leib, bald schildert er sinnreich den Schmuck der Seele bei den Festen des Paradieses. In anderen Gedichten geißelt er mit heiligem Ernst und höchstem sittlichen Pathos die Schäden der Zeit: die Gewohnheiten des Volks, die Üppigkeit der Frauen, die Weltförmigkeit der Nonnen, das Antichristentum, welches sich selbst auf den päpstlichen Stuhl geschwungen hatte. In einer dritten Reihe endlich dichtet er Gesänge für das Volk, um es in das Leben Jesu an den hohen Festen einzu-

führen und sie das heilige Leben nach Christi Regel zu lehren. Hier wird er mit den Geringen gering und lehrt sie in Sprüchen und Allegorien die himmlische Weisheit. „Lerne aus dem Staub den Edelstein ziehen, aus dem Narren die Weisheit, aus den Dornen die Rose." Am höchsten feiert er die Armut, z. B. in dem Liede: Dolce amor di povertate quanto ti deggiamo amare! Man sieht, wie hier die didaktische Poesie in die erhabene Lyrik zurückgreift, welche am höchsten in dem auch dem heiligen Franziskus zugeschriebenen Liede heraustritt: In foco amor mi mise — „in Glut mich Liebe senkte"

Eine ganz andere Seite der Betrachtung bieten die lateinischen Gesänge, welche unter Jacopones Namen auf uns gekommen sind. Die Frage der Authentie ist eine viel schwierigere, als bei den Gedichten in der Volkssprache; sie finden sich nicht in den Sammlungen seiner Laude und Cantichi und teilen darum das Schicksal so vieler mittelalterlicher Hymnen, vielen Vätern kritiklos zugeschrieben zu werden. Abgesehen von Cur mundus militat (Daniel thesaurus hymnol. 2, 379) ist es wesentlich die berühmte Sequenz: Stabat mater dolorosa, welche hier in Betracht kommt und neben welcher die Handschriften die süßeste Parodie enthalten, die es geben kann: Stabat mater speciosa juxta foenum gaudiosa, dum jacebat parvulus (vgl. Ozanam l. c. 210 ff.). Unser Lied, meist überschrieben Oratio de compassione beatae Mariae virginis, ist jedenfalls im Franziskanerorden zu Hause, worauf wohl auch die Stelle deutet: fac me plagis vulnerari, cruce fac inebriari. Über den Urheber der Sequenz aber giebt es eine Reihe von Vermutungen. Bis auf Gregor den Großen haben sie zurückgegriffen, was keiner Widerlegung wert ist; Bernhard wurde herangezogen, ohne Anhaltspunkte; aber auch die bei Mone a. a. O. und Koch, Kirchenlied, 3. Aufl., S. 133, ausgesprochene Behauptung, daß Innocenz III. der eigentliche Dichter sei, hat bis jetzt keine Begründung. Die Angabe des 1758 gestorbenen Papstes Benedikt XIV (de festis D. N. Jesu Christi etc., S. 192) hat nur den Wert einer Behauptung. Allerdings ist das Lied in den Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts anonym; dagegen zielt die einheitliche Tradition des Franziskanerordens auf Jacopone, zu welchem sie auch nach ihrem ganzen Inhalte paßt. Man wird also, ehe sichere Nachweise für einen anderen Dichter eingeführt werden, bei Jacopone beharren können. — Die erste historische Wirksamkeit hat die Sequenz im Munde der Geißler bewiesen, welche 1398 Italien durchzogen und nach der Summa historialis des Antoninus Florentinus († 1450) hymnos in latina vel vulgari lingua sangen, praecipue sequentiam illam, quam dicunt Gregorium edidisse: Stabat mater dolorosa. Ebenso berichten Detmar von Lübeck und Georg Stella († 1420) in seinen Annalen.

Schon im 14. Jahrhundert war indessen die Sequenz ebenso im kirchlichen Gebrauche, wie sie in außerkirchlichen Kreisen beliebt war. Von deutschen Übersetzungen findet sich zu derselben Zeit bereits vor die des Salzburger Mönchs zwischen 1366—1396: „Maria stund in swinden smerzen"; dann folgt eine um die andere, z. B. in dem deutschen Gesangbüchlein Salus animae, Nürnberg 1503: „die Muter stand voll leyd und schmerzen", welche Übersetzung an einem uralten Chorstuhl der Herrgottskirche zu Creglingen im württembergischen Frankenlande sich ebenfalls findet. Lisco zählte im Jahre 1843 nicht weniger als 83 deutsche Übertragungen auf. — Ebenso energisch hat sich auch die musikalische Arbeit dem gefeierten Liede zugewendet. „Nach welcher Melodie einst die Geißelbrüderschaft es gesungen, ist nicht bekannt. Die einfachste Komposition ist unseres Wissens die von J. B. Nanini um 1620. Großartiger angelegt und nicht nur die erste bedeutende Komposition dieses Textes, sondern auch die schönste, welche überhaupt davon existiert, ist die von Palestrina. Allgemein bekannt ist die von Pergolese um 1736 für zwei weibliche Stimmen mit Begleitung des Streichquartetts geschriebene, in welcher aber die Weichheit des Textes an manchen Stellen zur modern italienischen Weichlichkeit geworden ist. Die merkwürdige Geschichte der Entstehung dieser Musik ist in Rheinwalds Repertorium 1843, S. 191, erzählt (vgl. auch Daniel a. a. O.). Nicht minder romantisch, nur viel dunkler, ist die Geschichte eines andern Komponisten von Stabat mater, Emanuel Astorga, um 1700 (vgl. Riehl, Musik. Charakterköpfe I, 20). Sein noch nicht sehr lange bekanntes Werk ist an Geist und Tiefe bedeutender, als das von Pergolese. — Um verschiedene andere Bearbeitungen — von Boccherini, Neukomm, Stunzenhafen — zu übergehen, erwähnen wir nur noch, daß auch Josef Haydn ein Stabat mater geschrieben, das aber tief unter seinen „Sieben Worten" steht, und daß sogar Rossini den strafwürdigen Einfall gehabt hat, zu diesem Text eine Musik zu schreiben, die demselben gerade so ansteht, wie wenn ein Maler die mater dolorosa unter dem Kreuz in einem Pariser Hofkostüm darstellen würde" (Palmer 1861 im Artikel Stabat der ersten Auflage).

Für die protestantische Betrachtung fällt die Würdigung dieser Sequenz nach zwei Gesichtspunkten auseinander. Fassen wir sie als Kirchenlied, wie sie denn frühe ein Bestandteil des römischen Rituals geworden ist, so ist sie ausschließliches Eigentum der römischen Kirche, das wir nicht einmal in einer durchgreifenden Bearbeitung zu einem Bestandteile unseres geistlichen Volksgesanges erheben werden. „Selbst wenn die Anrufung der Maria als fons amoris in eine Anrufung des Mariensohnes umgewandelt wird, ist doch die Andacht in diesem Liede zwischen Mutter und Sohn in einer Weise geteilt, die ein protestantisches Gemüt niemals ertragen wird" Seinen Ursprung aus dem Zeitalter des blühendsten Marienkultus wird es nie ganz verleugnen. — Gehen wir aber vom ästhetischen Standpunkt an die Sequenz heran, so bietet sie einen tiefen und innigen Genuß. „Was die Schrift nach ihrer schlichten Art durch die einfache Bemerkung Jo 19, 25 mehr andeutet als beschreibt: „es stand unter dem Kreuze Jesu seine Mutter" — das malt die andächtig erregte, von Mitgefühl belebte Phantasie in unserem Liede aus. Später wird das Mitgefühl zur Anrufung: im ersten Teil fühlt der Dichter menschlich mit Maria, im andern soll sie ihn göttlich fühlen lehren. Der dichterische Geist hält jedoch Maß; er hat nichts krankhaftes zugelassen. Dazu kommt der schöne Bau der Strophe und diese musikalischen, volltönenden, zum Teil leoninischen Reime, die man gar nicht anders sprechen kann, als im Ton eines tiefen Klaggesanges". So bleibt auch für uns das Stabat mater eine Perle unter den Hymnen des Mittelalters, welcher nur das Dies irae an die Seite zu stellen ist; ja auch die deutsche Zunge wird in dem Versuche nicht ablassen, Jacopones Dichtung dem deutschen Gemüte nahe zu bringen. **(Richard Lauxmann †) E. Lempp.**

Jaeger, Johann (Crotus Rubeanus) s. Bd V S. 432, 12—433, 4.

Jael s. Deborah Bd IV S. 525, 21—30.

Jagd bei den Hebräern. — Litteratur: Vgl. die verschiedenen Handbb. der Archäologie und die Bibelwörterbb. Ueber Jagdwild vgl. Bochart, Hierozoicon I bes. 851 bis 769; H. B. Tristram, the natural history of the Bible, London 1873; J. G. Wood, Wild animals of the Bible, London 1887; Fr. Hommel, Die Namen der Säugetiere bei den südsemitischen Völkern, Leipzig 1879; H. B. Tristram, Flora and Fauna in The Survey of Western Palestine; Die betr. Artt. in den Bibelwörterbb. von Winer, Schenkel und Riehm; Benzinger, Hebr. Archäol. 387; Nowack, Hebr. Archäol. 77 ff.

In der frühesten Zeit, in welche unsere Nachrichten zurückreichen, treffen wir die Hebräer auf der Kulturstufe stehend, auf welcher nicht mehr die Jagd, sondern die Viehzucht die Hauptbeschäftigung bildet. Jagd wird nur noch betrieben zur Ausrottung schädlicher Raubtiere oder zur gelegentlichen Gewinnung von Wildpret, aber nicht mehr als Lebensberuf. Und auch sonst ist sie bei den alten Israeliten nicht beliebt: auf die Nomaden, welche Jagd als Hauptbeschäftigung treiben, haben die Israeliten sehr von oben herab gesehen. Charakteristisch sind in dieser Beziehung die Gestalten des Nimrod und Esau in der alten Sage. Nimrod ist allerdings ein gewaltiger Jäger „vor dem Herrn", dem auch Gott diesen Ruhm lassen muß, aber einmal ist er ein fremder Heros, dem die hebräische Sage keine ähnliche Gestalt unter ihren Nationalheroen an die Seite zu stellen hat. Sodann und vor allem ist in ganz bezeichnender Weise Nimrod, der wilde Jäger, zugleich als der Gott gegenüber trotzig sich auflehnende gedacht — die Hebräer haben offenbar etwas derartiges aus seinem Namen herausgehört —; er ist also nichts weniger als eine Idealgestalt (1 Mose 10, 8). Dasselbe gilt von Esau: er ist Jäger, ist darum auch ein rauher und wilder Mensch, der gerade Gegensatz zum sanften, frommen Jakob, dem Viehhirten, dem Ideal des Israeliten. So wenig wie in der Sage begegnen uns in der Geschichte Gestalten gewaltiger Jäger, wie bei anderen Völkern. Von keinem der israelitischen Könige wird berichtet, daß er ein Freund der Jagd gewesen, während z. B. am ägyptischen, assyrischen und persischen Hof die Jagdliebhaberei eine große Rolle spielte. Erst von Herodes erzählt uns Josephus, daß er ein eifriger Jäger gewesen sei (B. J. I 21, 13). Wir müssen also annehmen, daß die Jagd auf wilde Tiere, Löwen, Bären, Wölfe und andere eben nur aus Notwehr betrieben wurde. Hirten und Bauern hatten sich ihrer im schweren Kampf zu erwehren (1 Mose 37, 33; 1 Sa 1, 17, 34 ff.; 1 Kg 13, 24; Jes 5, 29). In diesem Kampf war nicht wenig Ruhm zu holen in alter Zeit: von einem Simson erzählte man noch lange, wie er den Löwen zerrissen wie ein Böcklein, ohne eine Waffe zu haben, oder wie er die Füchse gefangen (Ri 14, 6; 15, 4). David kann sich als Hirte die siegreichen Kämpfe mit wilden Tieren zu großem Ruhm rechnen (1 Sa

17, 34 ff.). Vom Kriegshelden Benaja erzählte man ebenso seine Kriegsthaten, daß er z. B. einen riesigen Ägypter erlegte, wie auch seine Heldenstücke der Jagd, daß er z. B. einen Löwen in der Cisterne erschlug (2 Sa 23, 20 ff.). Auf eßbares Wild jagte man um seines Fleisches willen; das Wildpret war sehr geschätzt (vgl. 1 Mose 25, 28; 27, 3 ff.; Spr 12, 27 u. ö.) und durfte namentlich auf der königlichen Tafel nicht fehlen (1 Kg 5, 3). Erst in spät nachexilischer Zeit begannen, wie erwähnt, die Juden in Nachahmung ihrer fremden Oberherren die Jagd als noble Passion zu betreiben. Josephus erwähnt Lustjagden zu Pferde auf Vögel und wilde Tiere mit abgerichteten Falken und Jagdhunden (Altertümer XV 7, 7; XVI 10, 3; B. J. I 21, 13).

Über die Art und Weise wie die Jagd ausgeübt wurde, haben wir nur vereinzelte Nachrichten, und trotz der vielen Bilder, welche vom Jagdleben hergenommen sind, sind wir darüber doch sehr mangelhaft unterrichtet. Jagdhunde werden auffallenderweise im AT nicht erwähnt, während sie bei den Ägyptern und Assyrern verwendet wurden (s. den A. Hund oben S. 449 f.); auch das ist ein Beweis, daß die Jagd keine große Rolle bei den Israeliten spielte. Wenn Josephus (Altertümer IV 8, 9) die Verwendung des Jagdhundes als alte Sitte darstellt, so beweist das nur so viel, daß man zu seiner Zeit schon daran gewohnt war, und die Sache als etwas Altes betrachtete. Als gewöhnlichstes Jagdgerät wird Bogen und Pfeil genannt (1 Mose 27, 3; Jes 7, 29); wenn Ismael ein Bogenschütze genannt wird (1 Mose 21, 20), so soll er damit in erster Linie als Jäger bezeichnet werden. Lanze, Wurfspieß und Schwert, die gewöhnlichen Kriegswaffen, dienten auch zum Kampf mit wilden Tieren (Hi 41, 18); der Hirte war freilich auf seine Schleuder (קֶלַע 1 Sa 17, 40) und Keule (תּוֹתָח Hi 41, 21) angewiesen. Kleinem Wild, aber auch größeren Tieren, stellte man mit dem Netz und der Schlinge nach (מָצוֹד, מְצוּדָה Hi 19, 6; Hes 12, 13; Spr 12, 12; Pred 7, 26; 9, 12; מִכְמָר Jes 51, 20; Ps 141, 10; רֶשֶׁת Ps 57, 7; 31, 5; 9, 16; 10, 9; Thren 1, 12; Hes 19, 8; מוֹקֵשׁ Ps 64, 6; צַמִּים Hi 18, 9), oder man suchte sie in verdeckten Fallgruben zu fangen (פַּחַת Jes 24, 17; Jer 48, 43; שַׁחַת Hes 19, 4. 8; Ps 9, 16; 57, 7; 94, 13). Noch heute sind solche Fallgruben beim Fangen der Gazellen üblich: hinter hohen Gehegen graben die Bauern tiefe Gruben aus die gegen das Gehege gehetzten Tiere überspringen die Mauer, stürzen in die tiefe Grube und brechen sich die Beine. — Der Vogelfang wurde mittels verschiedener Netze betrieben. Es gab Stellnetze (פַּח, מוֹקֵשׁ Am 3, 5), die zuschnappten, wenn ein Vogel in das Netz gegangen war. Andere Netze wurden von Vogelstellern von oben her über die Vögel geworfen, die sie durch ausgestreutes Futter angelockt hatten (Hos 7, 12; Jer 5, 26; Spr 1, 17). Zur Zeit Sirachs brauchte man für die Rebhuhnjagd gezähmte Rebhühner als Lockvögel (Si 11, 31; *πέρδριξ θηρευτὴς ἐν καρτάλλῳ*). Von den Römern lernte man dann, wie oben erwähnt ist, mit Falken zu jagen.

An jagdbarem Wild ist in Palästina kein Mangel. Unter den wilden Tieren steht oben an der Löwe (אֲרִי, אַרְיֵה). Er ist in Syrien und Palästina schon längst ausgestorben, war aber einst, wie die zahlreichen Erwähnungen im AT zeigen, häufig. Namentlich im Dickicht der Jordanufer (Jer 49, 19; 50, 44; Sach 11, 3), auf dem Libanon und Antilibanus (HL 4, 8) und in der Wüste im Süden von Juda hausten viele Löwen. Nach der Deportation der Bewohner des Nordreichs sollen sich in dem entvölkerten Land die Löwen dermaßen gemehrt haben, daß die neuen Kolonisten den Assyrerkönig um Hilfe gegen diese Landplage angingen (2 Kg 17, 25 f.). In Palästina heimisch war der sog. persische Löwe (leo persicus). — Wie genau den Israeliten die Natur und die Lebensgewohnheiten ihres Feindes bekannt waren, zeigen die zahlreichen Aussagen des ATs, namentlich die vielen vom Löwen hergenommenen Bilder. — Man fing den Löwen vorzugsweise mit Fallgruben (Hes 19, 4. 8); auch wurden starke Netze dazu gebraucht. In großen Käfigen oder in Zwingern hielt man auch lebendige Löwen (Hes 19, 9; Da 6, 16 f.). Mit der Waffe in der Hand einem Löwen entgegenzutreten und ihn so zu jagen und zu töten, war eine ruhmreiche Heldenthat.

Der Bär (דֹּב), neben dem Löwen das gefürchtetste Tier (vgl. z. B. Am 5, 19), wird im AT ebenfalls oft erwähnt, und war im alten Palästina nicht selten (vgl. Am 5, 19; 1 Sa 17, 34). Sprichwörtlich war bei den Hebräern die Wut der Bärin, der die Jungen geraubt sind (2 Sa 17, 8; Hos 13, 8; Spr 17, 12). Heute ist der Bär in Palästina ausgestorben und wird nur noch im Libanon zur Seltenheit angetroffen. Der syrische Bär (ursus syriacus) ist vom gewöhnlichen Typus des braunen Bären nur durch etwas hellere Farbe und etwas kleineren Wuchs unterschieden.

Der Wolf (זְאֵב) ist ebenfalls früher in Palästina viel häufiger gewesen als jetzt. Er erscheint in der Bibel immer als der Hauptfeind der Schafherden (Si 13, 21; Mt 10, 16;

Lc 10, 3; Jo 10, 12). In dem Zukunftsbild des Jesaja ist es ein Bild des tiefsten Friedens, wenn Bär und Kuh, Wolf und Lamm zusammenliegen. Sein Blutdurst und seine Raubgier machen ihn zu einem geeigneten und häufig gebrauchten Bilde raublustiger Fürsten (Jes 22, 27; Zeph 3, 3), falscher Propheten und Lehrer (Mt 7, 15; AG 20, 29), der Verfolger der Frommen (Mt 10, 16; Lc 10, 3; Jo 10, 12). Von dem bei uns heimischen Wolf unterscheidet sich der derselben Art angehörige palästinensische nur durch den Pelz, der bei ihm rauher ist und im Winter schwärzlich erscheint.

Die Hyäne, die noch heute in ganz Palästina heimisch und sehr häufig ist (hyaena striata, die gestreifte Hyäne), namentlich wo Felsgräber und Höhlen ihr Zuflucht gewähren, wird auffallenderweise im AT nur Ri 13, 22 und vielleicht Jer 12, 8 unter den auf das Aas sich stürzenden Tieren (Geier, Schakal u. a.) genannt.

Der Schakal (canis aureus) hat seinen einen Namen im Hebräischen (אִי) von seinem Geheul, den anderen (תַּנִּים) von seiner langgestreckten Gestalt. Er erscheint im AT als der Bewohner der Ruinenstätten und Einöden (Jes 13, 22; 34, 13 u. ö.). Das Jammergeheul der sich sammelnden Schakale bei Nacht, das oft wie das Zetergeschrei kleiner Kinder ertönt, dient zum Bild schmerzlichster Klage (Mi 1, 8; Hi 30, 29).

Der Leopard (נָמֵר, felis pardus) ist noch heute in Palästina nicht selten, namentlich im Libanon und Antilibanus (vgl. HL 4, 8); er wird im AT als gefürchtetes Raubtier erwähnt (Hos 13, 7; Jer 5, 6; Jes 11, 6). Die Hebräer bewunderten seine Farbe, die schwarzen Ringe und Tupfen in seinem orangegelben Fell (Jer 13, 23) und die Schnelligkeit seiner Bewegungen (Hab 1, 8).

Der Fuchs (שׁוּעָל) wird HL 2, 15 und Neh 4, 3 als unterirdischer Wühler genannt, der durch seine Gänge und Gruben die Weinberge verwüstet. Er hat seine Gruben mit Vorliebe an einsamen Ruinenstätten (Klagel 5, 18). Seine Verschlagenheit und Tücke ist auch den Hebräern bekannt gewesen (Hes 13, 4). Er wird als Bild der falschen Propheten genannt (vgl. Lc 13, 32). Nach Tristram ist im südlichen und mittleren Palästina der ägyptische Fuchs (vulpes nilotica), im nördlichen der syrische Fuchs (v. flavescens) zu Hause. Letzterer ist größer; beide sind nur Spielarten des bei uns heimischen Fuchses.

Auch an jagdbarem Wild, das man um des Wildprets willen jagte, war in Palästina kein Mangel. Vor allem ist die Gazelle zu nennen (צְבִי, Luther meist „Reh"), die im AT am häufigsten genannt wird und noch heute am meisten in Palästina verbreitet ist. Namentlich am Karmel und in den Bergen Gileads trifft man sie in kleinen Rudeln und auch in größeren Herden. Sie gehört zu den Antilopenarten (antilope dorcas). Ihr Name schon kennzeichnet sie als eines der schönsten Tiere in den Augen der Hebräer. Mit ihrem leichten graziösen Körperbau, ihren behenden, anmutigen Bewegungen, ihren glänzenden lebhaften Augen spielt sie in der hebräischen und überhaupt in der orientalischen Poesie eine große Rolle als vielgebrauchtes Bild der Anmut und Schönheit, und der Gewandtheit und Schnelle. Den Bräutigam (HL 2, 9. 17) und die Geliebte (Spr 5, 19; HL 4, 5; 7, 4) preist der Dichter wie eine Gazelle, und gerne hat man den Mädchen den Namen „Gazelle" gegeben: Zibja (2 Kg 12, 1; 2 Chr 24, 1), Tabitha und Dorcas (AG 9, 36. 39). Aber auch den schnellfüßigen Kriegshelden ehrt solcher Vergleich (2 Sa 2, 18; 1 Chr 13, 8; HL 8, 14). Scheu und flüchtig, wie wenig andere Tiere (Jes 23, 14; Spr 6, 5; Si 29, 22), war die Gazelle vom Jäger schwer zu jagen (HL 2, 17; 8, 14), kaum das Windspiel holt sie ein. Man fing sie deshalb wohl meist wie noch heute in Fanggruben und Fallen (Spr 6, 5; s. oben). Sie erscheint neben dem Hirsch als das gewöhnlichste Wildpret, das das Volk liebte (Dt 12, 15. 22; 14, 5; 15, 22), war aber auch an der königlichen Tafel nicht verachtet (1 Kg 5, 3).

Zu den Antilopen gehören noch 3 weitere im AT genannte Tiere: 1. der דִּישׁוֹן (Dt 14, 5 LXX: *πύγαργος*), nach Tristram (nat. history 126 ff.) und Hommel (a. a. O. 391 ff.), die antilope addax, die allerdings heute in Palästina nicht mehr vorkommt, wohl aber in Nordarabien. — 2. Der תְּאוֹ (oder תּוֹא Dt 14, 5; Jes 51, 20), vielleicht antilope leucoryx (LXX Vulg. oryx), oder nach andern (Targ., Quimchi) die antilope bubalis, die Antilopenkuh, von den Arabern schlechtweg als „wilde Kuh" bezeichnet. Diese beiden, dīschōn und teʾō, werden im Gesetz ausdrücklich als reine, den Israeliten zum Essen erlaubte Tiere aufgeführt (Dt 14, 5). — 3. Auch יַחְמוּר (Dt 14, 5; 1 Kg 5, 3) dürfte unter die Gazellenarten gehören (vgl. Lagarde, Ges. Abh. 52, Anm. 3; Mt II, 251; Hommel a. a. O. 181 Anm. 1. 333 f. 392; Conder, Tent Work I, 172; u. a.). Andere freilich verstehen darunter den Damhirsch (s. Dillmann, Ex und Le 485) oder das Reh (Furrer bei Riehm, A. Gazelle und Hirsch). Sicheres ist

nicht auszumachen. Das Tier ist genannt unter dem Wildpret, das auf der königlichen Tafel nicht fehlen darf (1 Kg 5, 3).

Neben der Gazelle wird im AT als das gewöhnliche Jagdwild der Hirsch (אַיָּל) genannt (Dt 12, 15. 22; 14, 5; 1 Kg 5, 3). Heutzutage sind die Hirsche in Palästina außerordentlich selten. Das muß in alter Zeit anders gewesen sein. Denn das Tier war mit seinen Eigenschaften und Lebensgewohnheiten den alten Hebräern ganz vertraut. Das zeigen die vielen Bilder, welche die Dichter vom Hirsch entlehnen. Auch bei ihm ist es die Anmut der Formen und Bewegungen, die ihn zum Bilde der Mädchenschönheit (Spr 5, 12; HL 2, 7; 3, 5), die Gewandtheit und Schnelligkeit, die ihn zur Zeichnung von Männern, besonders Kriegshelden geeignet erscheinen läßt (Gen 49, 21, wenn nicht der Text dort verdorben ist; Ps 18, 34; Hab 3, 19; HL 2, 9. 17; 8, 14; Jes 35, 6). Verschiedene andere Einzelzüge aus den Lebensgewohnheiten des Hirsches (besonders der Hindin), welche die Dichter anführen, zeugen von guter Beobachtung des Tierlebens. Wie der Hirsch gejagt wurde, erfahren wir leider nicht.

Außer den genannten kommt als Jagdwild namentlich noch der Steinbock in Betracht. Sein gewöhnlicher Name ist יָעֵל; nach der alten Überlieferung der Übersetzungen ist damit gleichbedeutend אַקּוֹ (Dt 14, 5). Die LXX geben das Wort mit demselben *τραγέλαφος* „Bockhirsch" wieder, mit dem sie Hi 39, 1 auch יָעֵל übersetzen; Targ., Syr. Arab. fassen das Wort ebenso (vgl. Hommel a. a. O. 280. 392). In Palästina findet sich der Steinbock heute hauptsächlich noch in den Felsbergen der westlichen Ufer des toten Meeres (vgl. den Namen „Steinbockfelsen" 1 Sa 24, 3) und in den Moabiterbergen; im Libanon hat Tristram Bruchstücke von Steinbockhörnern in Knochenbreccien eingebacken gefunden. Weiterhin kommt der Steinbock heute namentlich in den Felsen des Sinai vor, daher die wohl auch für das alte Palästina vorauszusetzende Art, die dem Alpensteinbock eng verwandt ist, den Namen capra sinaitica trägt. (Abbildung und Beschreibung s. bei Riehm, HWB 1579). Das schlaue Tier zieht sich mit Vorliebe in die höchsten Berghöhen und schwer zugänglichen Felsenklüfte zurück (Ps 104, 18). Die Jagd auf dasselbe ist deshalb sehr beschwerlich und gefährlich. Damit und überhaupt mit dem beschränkten Verbreitungsgebiet des Steinbocks in Palästina hängt es wohl zusammen, daß er im AT weniger häufiger genannt wird (außer an den angeführten beiden Stellen nur noch Spr 5, 19 als Bild weiblicher Schönheit und Hi 37, 1). Das Tier war offenbar im Volk nicht so bekannt.

Hase (אַרְנֶבֶת Le 11, 6; Dt 14, 7) und Klippdachs (שָׁפָן, Luther: Kaninchen, hyrax syriacus, bei den Arabern wabr), beide in Palästina sehr häufig, letzterer besonders in den Bergen um das tote Meer und im Libanon vorkommend, wurden von den Hebräern schwerlich gejagt. Ihr Fleisch galt für unrein und ungenießbar, und bei letzterem jedenfalls hatte man keinen Grund, ihn als der Landwirtschaft besonders schädlich zu verfolgen. Anders beim Wildschwein, das ebenfalls nicht selten war: Ps 80, 4 wird es als Verwüster der Weinberge erwähnt.

Unter den Vögeln wird heute in erster Linie das Rebhuhn (קֹרֵא) gejagt. In Palästina finden sich verschiedene Arten derselben; am verbreitetsten sind das sogenannte Steinhuhn caccabis saxatilis) und das Wüstenrebhuhn (ammoperdix heyi), letzteres besonders in der Wüste Juda und der Umgebung des toten Meeres. Mit einem auf den Bergen gehetzten Rebhuhn vergleicht sich der von Saul verfolgte David (1 Sa 26, 20). Darnach geschah die Jagd auf Rebhühner wohl ähnlich, wie noch heute vielfach bei den Arabern: man jagt die Rebhühner immer wieder auf und scheucht sie, bis sie ermattet sind und man sie fangen oder mit einem Stock totschlagen kann. Eine andere Art, die Hühner zu fangen (Si 11, 31), ist schon oben erwähnt worden.

Von wilden Taubenarten (יוֹנָה) ist in Palästina die verbreitetste die Felsentaube (columba livia), die in Menge in den Felsklüften der Gebirge oder in alten Gemäuern nistet, ganz besonders häufig in den Schluchten um den Tiberiassee, um das tote Meer und in den Nebenthälern des Jordan (HL 2, 14; Jer 48, 28; Hes 7, 16). In waldigen Gegenden findet sich ebenfalls scharenweise die Holz- oder Waldtaube (columba palumbus). Seltener ist die Hohl- oder Blautaube (Columba oenas). Von Turteltauben (תּוֹר) ist am häufigsten die gemeine Turtel (turtur auritus), ein Zugvogel, dessen Erscheinen dem Hebräer den Beginn des Frühjahrs ankündigte (Jer 8, 7; HL 2, 12). Außerdem findet sich die Lachtaube (turtur risorius), die das ganze Jahr im Lande bleibt, im Sommer in den Wäldern Gileads und am Tabor, im Winter in den Büschen am toten Meer haust. Nur selten kommt die Palmturtel (turtur senegalensis) vor. Die Sitte, diese Tauben zu zähmen und dann als Haustiere zu

züchten, wird vom Erzähler der Sintflutgeschichte schon in jene ältesten Zeiten zurückverlegt (Gen 8, 8ff.).

Die Wachtel (שְׂלָו) wird auffallenderweise nur in der Geschichte des Wüstenzugs erwähnt als köstliche Speise für das lüsterne Volk (Ex 16, 12f.; Nu 11, 4ff.; Ps 105, 10). Auf ihren Wanderzügen von und nach dem warmen Süden zeigen sich Wachtelschwärme auch in Palästina. Wenn sie ermattet vom langen Fluge sich zum Ausruhen niederlassen, kann man sie leicht mit Händen greifen oder mit Stöcken totschlagen.

Unter dem Namen צִפּוֹר werden Sperlinge und andere kleine, sperlingsartige Vögel zusammengefaßt, für die uns im einzelnen keine Namen im AT aufbewahrt sind. Auch sie waren eine willkommene Beute der Vogelsteller (Thren 3, 52; Am 3, 5; Spr 7, 23 u. a. s. oben) und wurden viel gegessen (vgl. Mt 10, 29; Lc 12, 6). Die Schwalbe (סוּס Jer 8, 7; 38, 14; דְּרוֹר? Ps 84, 4; Spr 26, 2) dagegen wird im Talmud als unreiner Vogel bezeichnet, ausgenommen eine einzige Schwalbenart. Das kann — aber muß nicht — in alten Zeiten schon so gewesen sein. **Benzinger.**

Jahballaha III., nestorianischer Patriarch von 1281—1317. — Quellen: Od. Raynaldus, Annales ecclesiastici z. J. 1304 n. 23–26 (Bd 14, 1648); J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis III, 2, 129; Barhebraeus, Chronicon Ecclesiasticum 2, 471ff.; J. Guriel, Elementa linguae chaldaicae (Romae 1860 p. 188); G. E. Khayyath, Syri Orientales (Romae 1870, 131); W Wright, a short history of Syriac Literature, London 1894, 289f.; R. Duval, la littérature syriaque, Paris 1899, ²1900 p. 221. — Histoire de Mar Jab-alaha, Patriarche, et de Raban Sauma, éditée par Paul Bedjan, Paris, Maisonneuve 1888; zweite Auflage, in zweierlei Ausgaben 1895, Leipzig, Harrassowitz, s. ThLZ 1895 n. 2; 1896 n. 9. 16. 24. Uebersetzung und Erklärung von J. B. Chabot in Revue de l'Orient Latin t. I u. II; auch in Sonderdruck. Zu der von Duval a. a. O. angeführten Litteratur von Chabot, Duval, H. und R. Hilgenfeld, v. Hoonacker, Lamy, Nöldeke füge Siouffi, Notice sur un Patriarche Nestorien (JA VII, 17. 89–96); J. A. Hall, Am. Or. Soc. XIII, 1889 p. CXXVI—CXXIX; v. Dobschütz, Christusbilder (TU, NF 3, 189. 240*, 156**); die Anzeigen von Gottheil, Hebraica 13. 1897. 221—227—229; Nöldeke, LCbl 1895, 3; Chabot, Rev. crit. 95, 2; H. Hilgenfeld, ZwTh 1896. 4. 632—36; Brockelmann, ZdmG 50, 747 und die Ankündigung einer deutschen Uebersetzung in den Scriptores sacri et profani durch H. Hilgenfeld (Teubner, Mt 1895 S. 162).

Jahballaha oder Jahbalaha (יהבלהא) = Deusdedit, Theodor, ist ein nicht ganz seltener Name bei den Syrern. So heißt der 18. Patriarch von Antiochien (im Jahre 489), ebenso der 77. (bei Guriel 76.), an den Gregor IX. 1233 ein Schreiben richtete, um ihn mit seinen Glaubensgenossen zur römischen Kirche zurückzuführen. Am bekanntesten wurde aber in neuester Zeit der dritte dieses Namens, durch die zeitgenössische Biographie, die 1888 von Bedjan erstmals herausgegeben wurde. Aus Rainalds Annalen zum Jahr 1304 wußte man von dem Brief, der von „Hyabalaha“ durch Christi Gnade „Isalicus et Patriarcha totius orientis“ an Papst Bonifatius VIII. gerichtet, von Baronius dem Lib. privil. Rom. eccl. to. 3 pag. 277 entnommen wurde; ebenso aus der Kirchengeschichte des Barhebräus, die mit eben diesem Manne abschließt, daß er ein igurischer Mönch war, aus der Nähe von Peking gebürtig, der mit einem Genossen eine Wallfahrt zum hl. Land unternommen hatte, der unruhigen Zeiten wegen in Bagdad hängen blieb, wegen seiner Beziehungen zum Mongolenchan vom damaligen Patriarchen Dencha I. zum Metropoliten von China ernannt, und nach des letzteren Tod aus gleichem Grunde selbst zum Patriarchen erwählt wurde, obwohl er, wie Barhebräus sagt, in syrischer Bildung und Schrift schwach war. Seit 1888 besitzen wir nun aber einen ausführlichen Bericht über die Reise, die den Jahballaha, der ursprünglich Markos hieß, mit seinem Genossen Rabban Sauma von Peking bis Bagdad, und den letzteren im Jahr 1287/88 im Auftrag des Chan Argun an die Höfe Europas, insbesondere nach Rom, Paris und London führte. Wie für die politische Geschichte (s. darüber die Übersetzung von Chabot und die Abhandlung von Duval, le patriarche Mar Jabalaha II et les princes mongoles de l'Adherbaidjan im JA VIII, 13. 1889. 313—354) ist diese Biographie für die damalige Kirchengeschichte ein Dokument von allergrößtem Interesse: Rom, Paris und London am Ende des XIII. Jahrhunderts in mongolisch-syrischer Beleuchtung! E. von Dobschütz hat derselben schon ein wichtiges Zeugnis für die Geschichte des Veronikabildes in St. Peter entnommen; unmittelbar daneben nennt der Syrer als dritte Merkwürdigkeit, die man ihm in St. Peter zeigte, neben dem angeblich an Abgar gesandten Bilde, und der cathedra Petri, „den Altar, an welchem der König der Könige die Handauflegung erhält und ampror, König der Könige, vom Papa genannt wird. Sie sagen

nämlich, daß nach Gebeten der Herr Papa zu (eigentlich: mit) seinen Füßen die Krone nimmt und ihn bekleidet, d. h. sie auf seinen Kopf setzt, sodaß das Priestertum über das Königtum regiere, wie sie sagen" Das Weitere sehe man einstweilen bei Chabot, bis die von H. Hilgenfeld angekündigte deutsche Übersetzung erschienen sein wird. Im Register des Chron. eccl. des Barhebräus haben Abbeloos und Lamy (2, 607) aus unserem Jahballaha versehentlich zwei gemacht (zu S. 452 und 565), im neuerschienenen Katalog der Berliner Bibliothek wird der Name falsch Jabhalaha geschrieben. Als sein Todestag wird der 13. Nov. 1317 angegeben, in der Biographie „im Jahr 1629 der Griechen, in der Nacht des Sonntags: „Wie herrlich ist deine Wohnung" am 15. im andern Teschri." Leider ist der Verfasser dieser Biographie nicht bekannt. **Eb. Nestle.**

Jahr bei den Hebräern. — Vgl. Maimonides, Kiddusch hachodesch, London 1683 u. d. Tit. De consecratione calendarum; Abrah. bar Chyiah, Math. techn. chronol. of the Hebrews, ed. Hersch. Philipowski, Lond. Longm. 1851; Seb. Muenster, Calendarium Hebr., Basil. 1527; Junius, De anno et mensibus Comm. Basil. 1550; Selden, De anno civili et calendario vet. ecclesiae, seu reipubl. judaicae diss. ed. II, Lugd. Bat. 1683; Muler, Judaeor. annus lunae-solaris, Gron. 1630; Muncker, De intercalat. variar. gentium, C. III, Lugd. Bat. 1680; Reland, Antt. sacrae vet. Hebr., 1712, p. 391—406; Fabricius, Menologium, Hamb. 1712; Langhaus, De mense vet. Hebr. lunari, Jenae 1713; Nagel, Diss. de calendario vet. Hebr., Altdorf 1746; J. D. Michaelis, Comm. de mensibus Hebraeor., Bremen 1774; Id., Mosaisches Recht, 1778, IV S. 168 ff.; Dresde, Annus judaicus ex antiqu. illustratus, 1766; Bridel, De l'année juive, Bas. 1810; Bendavid, Zur Berechnung und Gesch. des jüd. Kal., Berlin 1817; Ideler, Handb. der math. und techn. Chronologie, Berlin 1825, I S. 477—537; Lehrb. der Chronol. 1831, S. 202—221; Wieseler, Chronol. Synopse der 4 Evang. 1843, S. 439 ff.; Seyffarth, Chronol. sacra, 1846 S. 26—80; Gumpach, Ueber den altjüd. Kal., Brüssel 1848; Zatho, D. Grundzüge der ATl. Chronol., Hildesheim 1856; de Wette, Lehrb. d. hebr.-jüd. Archäol., 1814, S. 209—212, 4. A. 1864, S. 236—239; Saalschütz, D. Mosaische Recht, 2. A. 1853, S. 396—406; Ewald, D. Altertümer des V. Jsr. 1866, S. 452—460; Keil, Handb. d. bibl. Arch., 2. A. 1875, S. 367 bis 372; Winer, Bibl. Realwörterb., 3. A. 1847, I, S. 530—533. II, S. 102 f.; Schenkel, Bibel-Lexikon, 1871, III, S. 159—167. 468—473; Riehm, Handwörterb. d. bibl. Altert., 1884, I, S. 655—658; Ad. Schwarz, Der jüd. Kalender hist. und astronom. unters., Breslau 1872; Oppert, La chronologie biblique, 1870; Dillmann, Ueber d. Kalenderwesen der Israeliten vor dem bab. Exil, Monatsber. der Kön. Pr. Ak. d. W. 1881, S. 914—935; Benzinger, Hebräische Archäologie, 1894, S. 198—201; Nowack, Lehrbuch d. hebräischen Arch. 1894, I, S. 215—220.; Matthes, Die Feldzüge der israel. Könige, ZwTh 1895, S. 321—334.

Der regelmäßige Kreislauf der Natur, der durch den jährlichen Wechsel des Sonnenstandes verursacht wird, hat sich überall auf der Erde der Wahrnehmung aufgedrängt und die Menschen genötigt, das Jahr als vornehmstes Zeitmaß nächst dem Tage anzunehmen. Welches auch immer die etymologische Bedeutung des dafür gebrauchten Wortes — im Hebräischen wie bei den meisten Semiten שָׁנָה — sein möge, es hat ursprünglich das Sonnenjahr bezeichnet, die Zeit, nach deren Ablauf Sonne und Sternhimmel den gleichen Stand wieder einnehmen und dieselbe Jahreszeit auf Erden wiederkehrt. Dieses Sonnenjahr ist eine Naturthatsache und daher allen Völkern gemeinsam. Einen bestimmten Anfang hat dies Jahr nicht, von jedem Tage an kann man eine Jahresreihe rechnen, wie jeder Mensch von seinem Geburtstag an seine Lebensjahre zählt. Nur wenn nach einer Jahresrechnung Ereignisse datiert werden sollen, muß ein bestimmter Jahresanfang festgesetzt werden. Da beginnt dann die Verschiedenheit unter den Völkern, indem je nach den Kulturverhältnissen sich hier dieser dort jener Zeitpunkt als Jahresanfang mehr empfohlen hat.

Verwickelt wird die Sache durch die Berücksichtigung des Mondlaufes bei sehr vielen Völkern. Im Durchschnitt nach 29 Tagen und fast $12\frac{3}{4}$ Stunden wiederholt sich dieselbe Lichtgestalt des Mondes (synodischer Monat), im Laufe des Jahres also zwölfmal. Von einem Neumonds- oder Vollmondstage bis zum andern dauert es 29 oder ein wenig öfter 30 Tage, 12 Mondwechsel betragen im Durchschnitt ein wenig über $354\frac{1}{3}$ Tage, also ungefähr 11 Tage weniger als das fast $365\frac{1}{4}$ Tage haltende Sonnenjahr. Wer also immer 12 Monate als ein Jahr rechnet, wie die muhammedanischen Völker thun, giebt das Sonnenjahr auf, und sein Jahresanfang lauft in etwa 33 Jahren rückwärts durch alle Jahreszeiten. Wer aber den Jahresanfang nach der Sonne festlegt, bekommt keine ganze Zahl von Mondmonaten ins Jahr und hat nur selten zu Neujahr einen Monatsanfang. Deshalb haben manche Völker (Ägypter, Perser) die genaue Berücksichtigung des Mondes aufgegeben, sämtliche Monate zu 30 Tagen gerechnet und, um Monats- und Jahresanfang zusammenzuhalten, nach dem 12. Monat die 5 von den 365 Tagen des

Jahres noch übrigen als Ergänzungstage, ἡμέραι ἐπαγόμεναι, besonders gerechnet. Andere haben einigen Monaten 31 Tage gegeben, den 12 zusammen 365. Solche Zwölftel des Sonnenjahres hat man später „Sonnenmonate“ genannt mit Rücksicht darauf, daß die Sonne darin je ein Zeichen des Tierkreises durchschreitet. Aber die Einrichtung stammt nicht daher, da die Zählung von gerade 12 Monaten im Jahr und die Einteilung des Tierkreises in 12 Teile sich nur aus dem früheren Gebrauch der Mondmonate erklärt. Die Hebräer haben wie andere Semiten die Mondmonate beibehalten und sich so geholfen, daß sie von Zeit zu Zeit einen Mondwechsel überschlugen. Aus der Einrichtung des babylonisch-assyrischen Kalenders kann geschlossen werden, daß sie allemal, wenn nach 6 Monaten die Nachtgleiche noch über ein gewisses Maß entfernt zu sein schien, einen Monat als Schaltmonat außer der Reihe rechneten. So wurden die 12 ordentlichen Monate einigermaßen fest im Sonnenjahr. Der Jahresanfang aber ward innerhalb gewisser Grenzen hin und hergeschoben und die Länge des Jahres betrug am häufigsten 354—355 bisweilen aber die 29 oder 30 Tage eines 13. Monats mehr. Man nennt dies Jahr „das gebundene Mondjahr“, aber es ist eigentlich ein Sonnenjahr, dessen Anfang stets auf den Anfang eines Mondmonats gerückt wird. Es ist zwar in keinem einzelnen Fall 365 Tage lang, aber doch im Durchschnitt. Ohne Zweifel ist es durch lange Zeit in Gebrauch gewesen, ohne daß man das Bedürfnis empfand, es durch Berechnung genauer zu bestimmen. Solange keine genaue Datierung einzelner Tage vonnöten war, reichte eine ziemlich rohe Beobachtung dazu aus, es ganz genügend zu regeln, da die Natur selbst vorgekommene Mißgriffe wieder ausglich.

Daß die hebräischen Monate Mondmonate waren, wird bewiesen durch das gewöhnliche Wort für Monat חֹדֶשׁ, welches eigentlich „Neuheit“ bedeutet, dann insonderheit „das Neulicht des Mondes“, und zur Bezeichnung des Monats nur verwandt werden konnte, wenn dieser der jedesmal mit dem Neumond beginnende Zeitabschnitt war. Auch das andere Wort יֶרַח bezeichnet den Monat als Mondmonat, da es mit dem Mondnamen יָרֵחַ zusammenhängt, und der Monat der Assyrer und Babylonier, der mit dem entsprechenden assyr. Wort arḫu geheißen wird, ebenfalls ein Mondmonat ist. Allerdings hat Dillmann a. a. O. S. 929 daraus, daß das altsemitische Wort ירח im Hebräischen durch das in dieser Bedeutung nur hier gebräuchliche חֹדֶשׁ zwar nicht ganz verdrängt, aber überwuchert worden ist, und daraus, daß in der dem Bericht des Königsbuches über den Tempelbau zu Grunde liegenden Quellenschrift, welche 3 althebräische, eigentlich wohl kanaanäische Monatsnamen (2 davon kommen auf phönikischen Inschriften vor, vgl. Dillmann a. a. O. S. 925) gebraucht, der Monat ירח genannt wird, geschlossen, daß die Monate, welche die Israeliten in Kanaan kennen lernten und im bürgerlichen Leben auch in Gebrauch nahmen, eine Art von Sonnenmonaten gewesen seien, und daß deshalb für den Mondmonat, den sie ihrer Feste wegen nicht ganz aufgaben, die neue Bezeichnung חדש aufgekommen sei. Allein es konnte auch ohne solche besondere Veranlassung das Wort für „Neumond“ und „Monatsanfang“ die Bedeutung „Monat“ gewinnen und zu einem Synonym von ירח werden, wie שַׁבָּת ein Synonym von שָׁבוּעַ geworden ist. Nicht einmal das anzunehmen ist notwendig, daß Israel den Monat früher nur חדש genannt und erst in Kanaan das Wort ירח dazu bekommen hätte. Ferner ist gar nicht wahrscheinlich, daß die Kanaaniter Sonnenmonate gehabt hätten, da ירח doch sonst nur den Mondmonat bedeutet und die in zwei cyprischen Inschriften (CJS I, 1, S. 92 ff.) vorkommende Zeitbestimmung (oder 'פ) 'בחדש ירח א „am Neumond des Monats E. (oder P.)“ von Renan doch wohl richtig in novilunio i. e. primo die mensis gedeutet wird, nicht aber „bei dem in den (Sonnen-)Monat fallenden Neumond“, weil bei gleichmäßig 30tägigen Monaten zwei Neumonde in einen Monat fallen können. Falls durch die verstümmelte cyprisch-griechische Bilinguis von Idalion (CJS I, 1, S. 104 ff.) wirklich bewiesen werden sollte, daß im 4. Jahrh. v. Chr. in Cypern der ägyptische Kalender bekannt gewesen sei, würde daraus für die eigentlichen phönikischen Monate doch nichts geschlossen werden dürfen. Daß auf die Jahreszeit bezügliche Monatsnamen wie die im AT vorkommenden kanaanäischen nur für Sonnenmonate geschöpft sein könnten, ist nicht richtig. Die semitischen Mondmonate standen fest genug in den Jahreszeiten, um solche Namen zu erhalten, wobei es nicht auffallen kann, daß es keinen besonderen Namen für den Schaltmonat giebt; und wenn man sagt, das Bedürfnis, die Monate zu benennen, muß älter gewesen sein, als die Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenjahr durch künstliche Berechnung (Dillmann a. a. O. S. 927), so mag das seine Richtigkeit haben, aber man konnte im Sonnenjahr Mondmonate zählen, ohne an künstliche Berechnung zur Ausgleichung zu denken (s. o. Z. 19).

Auch die andern Gründe, womit Dillmann (a. a. O. 930 hat beweisen wollen, daß die kanaanäischen Monate, deren sich das alte Israel bediente, Sonnenmonate gewesen sein müßten, sind hinfällig. Daß in 1 Kg 4, 7 einfach bemerkt wird, daß jedem der 12 Landvögte Salomos einen Monat im Jahre die Lieferungen für die königliche Hofhaltung obgelegen haben, ohne daß vom Schaltmonat die Rede ist, beweist nichts, weil es dem Erzähler nicht auf kalendarische Genauigkeit ankommen konnte, und er keineswegs sagt, daß jeder Landvogt alljährlich in demselben Monat zu liefern gehabt habe. Daß man im gemeinen Leben die Dauer des Monats zu rund 30 Tagen annahm (30 tägige Trauerzeit, Nu 20, 29; Dt 34, 8 vgl. 21, 13) ist nur natürlich auch beim Gebrauch des Mondmonats, da dieser ja in der guten Hälfte der Fälle 30 tägig ist. So werden ja auch in der Sintfluterzählung, obgleich da offensichtlich nach Mondmonaten gerechnet wird, 5 Monate als ein 150 tägiger Zeitraum bezeichnet (Gen 7, 11; 8, 3. 4). Auch die Einteilung des Monates in 3 Drittel liegt beim Mondmonat kaum minder nahe wie bei einem ausnahmslos 30 tägigen Sonnenmonat, wie sie denn gerade in der nur Mondmonate kennenden Priesterschrift häufig genug vorkommt. Am wenigsten darf geltend gemacht werden, daß sich in der alten Sprache „sogar" ein besonderes Nomen temporale עָשׂוֹר δέκας ausgebildet habe, denn bei der Bedeutsamkeit der Zehnzahl hätte das geschehen können, wenn auch die Zahl der Tage im Monat in keiner Weise darauf hingewiesen hätte.

Schließlich ist es auch am wahrscheinlichsten daß der Bearbeiter des Königsbuches, welcher die kanaanäischen Monatsnamen in 1 Kg 6; 8 durch Beifügung der spätern Zahlbezeichnung der Monate erklärt hat, die Gleichheit der alten und neuen Monatsrechnung vorausgesetzt hat (חֹדֶשׁ und יֶרַח werden von ihm nicht etwa unterschieden, vgl. 6, 1 mit 6, 37) und zwar mit Grund.

Aller Wahrscheinlichkeit nach haben die alten Israeliten im bürgerlichen Leben die Monate sämtlich nicht mit Ziffern sondern mit Namen benannt. Daß nur die 4 Namen חֹדֶשׁ אָבִיב „Ährenmonat" (der erste in dem mit dem Lenz beginnenden Jahre, Ex 13, 4; 23, 15; 34, 18; Dt 16, 1); זִו (חֹדֶשׁ) יֶרַח „Blumenmonat" (2. Monat, 1 Kg 6, 1. 37); יֶרַח הָאֵתָנִים „Monat der nicht versiegenden Bäche" (7 Monat, 1 Kg 8, 2); יֶרַח בּוּל „Regenmonat" (8. Monat, 1 Kg 6, 38) vorkommen, liegt nur daran, daß in der alten Litteratur nur zu ihrer Nennung Gelegenheit gegeben ist. Ob die Israeliten mit den Phöniken außer den bei diesen nachgewiesenen Monatsnamen Bul und Etanim auch die andern gemein gehabt haben, ist noch unbekannt (vgl. Dillmann a. a. O. S. 925 f.).

Mit welchem Monat das neue Jahr beginne, darüber hat man im alten Israel, indem man die Monate nicht nummerierte, wohl keine allgemein feststehende Ansicht gehabt. Man hatte im gemeinen Leben keinen Neujahrstag. Wenn es vom Herbstfest im Oktober heißt, daß es gefeiert werde בְּצֵאת (בִּתְקוּפַת) הַשָּׁנָה „beim Ausgang (Ablauf) des Jahres", so wird wiederum die Zeit, wo die Könige zum Krieg auszuziehen pflegen, תְּשׁוּבַת הַשָּׁנָה „die Rückkehr des Jahres" genannt, 2 Sa 11, 1; 1 Kg 20, 22. 26; 1 Chr 20, 1; 2 Chr 36, 10. Man darf daher aus jenem Ex 23, 16; 34, 22 gebrauchten Ausdruck nicht schließen, das Laubenfest sei gefeiert worden um die Zeit, wo ein Kalenderjahr zu Ende gegangen sei. Es läuft im Herbst vielmehr das ab, was im Frühling neu beginnt, die gute sonnige Jahreszeit, wo man wandern kann, die Herden auf den Triften weiden, im Kriege die Heere zu Felde ziehen (2 Sa 11, 1, diese Deutung des Ausdrucks ist trotz der Einwendungen von Matthes sicher richtig), die jährlichen Feste gefeiert werden. Daß nicht die Jahreszeit des Sommers, קַיִץ, gemeint ist, versteht sich von selbst; es ist ja vom „Jahre" die Rede. Aber die Wochen des Winterregens, der die meisten Geschäfte einigermaßen unterbrach, wurden wie eine Pause im Jahreslauf empfunden und diese schied die Jahre von einander. Diese Scheidung war recht ungenau, doch konnte sie für das gemeine Leben eines Volkes von Landleuten lange genügen.

Indes mußte bei der Ausbildung verwickelter bürgerlicher Verhältnisse die Festsetzung eines bestimmten Jahresanfanges nötig werden. Da nun längst die Nachtgleichen für die Ausgleichung des Jahres mit den Mondmonaten maßgebend gewesen waren, konnte nur entweder der Monat der Nachtgleiche des Frühlings oder der des Herbstes zum ersten Monat gemacht werden. Beide Jahresanfänge werden auch bei den Israeliten gefunden. Der im Herbst kommt seit der Zeit Nehemias und in der Sintfluterzählung der Priesterschrift vor, für das alte Israel ist aber der Jahresanfang im Lenz bezeugt.

Bei allen im Königsbuch, bei Jeremia und Ezechiel vorkommenden Bezeichnungen des Monats durch die Ziffer wird der Frühlingsmond als erster gerechnet. Ebenso steht es mit den Zeitbestimmungen im priesterlichen Gesetz, welches übrigens Ex 12, 2 die ausdrückliche Bestimmung hat, daß der Monat des Auszugs aus Ägypten als erster zu zählen

sei. Die von Wellhausen aufgestellte Meinung, daß vor dem Exil der Anfang des Jahres in den Herbst gesetzt worden sei, und daß Israel erst im Exil von den Babyloniern die Rechnung vom Frühling an bekommen habe, was dann für den nachexilischen Ursprung der Priesterschrift mit ins Feld geführt wird, ist unhaltbar. Es steht ihr schon entgegen, daß die nicht auf spätere Hand zurückzuführenden Datierungen bei Jeremia und in 2 Kg 25 beweisen, daß mindestens in der letzten Zeit vor dem Exil schon so gezählt worden ist. Sodann die Erwägung, daß gerade die Priester in solchen Sachen nicht zu Neuerungen geneigt zu sein pflegen. Daher ist der Satz Ex 12, 2 zwar der Form nach eine Verfügung, kann aber, welcher Zeit auch immer man die Priesterschrift zuschreibe, vom Verfasser derselben nicht mitgeteilt sein, um eine neue Monatsrechnung an Stelle einer andern bisher üblichen zu setzen, sondern nur, um zu erklären, daß die von den Priestern bei der Bestimmung der Festzeiten angewandte Zählung der Monate von Mose herrühre. Allerdings läßt die Angabe merken, daß diese Zählung sich nicht von selbst zu verstehn schien. Sie kann also nicht im allgemeinen Gebrauch gewesen sein, als die Priesterschrift geschrieben ward. Aber es war auch keine andere gemeinüblich, sondern vielmehr im bürgerlichen Leben gar keine. Man hat freilich darin, daß in der Sintflutgeschichte der 2. Monat, in welchem die Flut beginnt, der 2. nach der Herbstnachtgleiche zu sein scheint, in welchen der Beginn der Regenzeit fällt, eine Spur davon finden wollen, daß das ältere Israel die Herbstzählung der Monate gehabt habe. Allein es ist dieselbe Priesterschrift, welche hier diese Monatszählung anwendet, und es erklärt sich das vollkommen aus der Voraussetzung des Schriftstellers, daß die von der Frühlingsnachtgleiche an erst von Mose eingeführt worden sei, vorher also die von der Herbstgleiche an üblich gewesen sein müsse. Für einstigen Beginn des hebräischen Jahres im Herbste führt man außerdem jene Bestimmung des Bundesbuches an, daß das Herbstfest beim Ablauf des Jahres stattfinden sollte, s. o. S. 526 ,36. Der Ausdruck beweist jedoch, wie wir schon sahen, nichts hierfür, und außerdem könnte das Jahr, wenn nicht vom Frühjahr an, nur vom Herbstnachtgleichenmonat an gerechnet worden sein, wie es in der Sintfluterzählung geschieht, dann aber wäre das Laubenfest nicht ans Ende des Jahres sondern in den ersten Monat des neuen gefallen. Eben des Laubenfestes am Jahresende wegen kann auch nicht aus dem Posaunenblasen am 1. des 7 Monats, welches das priesterliche Gesetz vorschreibt, Le 23, 24; Nu 29, 1, geschlossen werden, daß das früher der Neujahrstag gewesen, oder gar daraus, daß nach Le 25, 9 das Jobeljahr am 10. Tag des 7. Monats durch Posaunen angekündigt werden soll, daß dieser Tag einmal der Neujahrstag gewesen sei (Wellhausen, JdTh XXII S. 437).

Auch für die Jahre der Könige ist keine andere Rechnung als die von Frühjahr zu Frühjahr nachzuweisen. Wenn Jer 25, 1 das 4. Jahr Jojakims dem 1. Nebukadnezars, 2 Kg 24, 12; (vgl. 23, 36; 24, 8) das 11. Jojakims dem 8. Nebukadnezars gleichgestellt ist, und wiederum Jer 32, 1 das 10. Zedekias dem 18. Nebukadnezars und 2 Kg 25, 2. 8; Jer 52, 12 dessen 19. Jahr dem 11. Zedekias, so erscheinen die jüdischen Königsjahre den babylonischen parallel, die im Frühling begannen. Allerdings wird Jer 46, 2 die Schlacht bei Karkemisch, die im letzten Jahre Nabopolassars stattgefunden hat, ins 4. Jahr Jojakims gesetzt, und daraus schließt Dillmann (a. a. O. S. 923), daß das jüdische Königsjahr mit dem Herbst begonnen habe, der Anfang von Nebukadnezars 1. Jahr also in die Mitte des 4. Jahres Jojakims gefallen sei. Die oben angeführten Synchronismen würden dem nicht widersprechen, wenn die erwähnten Ereignisse alle in den Sommer gefallen sind. Widerspruch erhebt aber der Umstand, daß in 2 Kg 25 und oft bei Jeremia nach Königsjahren und zugleich nach Monaten, die vom Frühling an gezählt sind, datiert wird, was ganz unnatürlich sein würde, wenn das Königsjahr sechs Monate später begonnen hätte. Daher wird der Synchronismus Jer 46, 2 für unrichtig zu halten sein, und da hier Nebukadnezar ungenau schon als König von Babel bezeichnet wird, so erklärt sich daraus die chronologische Irrung sehr leicht. Ebensowenig kann die Angabe 2 Kg 22, 3 ff.; 23, 22 ff., daß im 18. Jahr des Josia das Gesetzbuch aufgefunden, alles Götzenwesen vertilgt und schließlich ein Passah gefeiert worden sei, beweisen, daß Josias 18. Jahr im Herbste begonnen habe. Denn das Datum von 23, 22 f. stammt nicht aus alter Quelle, und es ist unschwer anzunehmen, daß der Erzähler in der Betrachtung, die er da anstellt, das Datum von 22, 3 wiederholt hat, ohne zu bedenken, daß das Passah erst in das folgende Jahr fallen konnte. Diese Annahme ist notwendig, weil die Auffindung des Buches nach der aus LXX zu vervollständigenden Angabe 22, 3 im 8. Monat des 18. Jahres des Josia stattgefunden hat. Ein Passah konnte also im selben Jahre in keinem Falle mehr gehalten werden.

Alles spricht also dafür, daß das alte Israel in früherer wie in späterer Zeit, wenn es überhaupt die Monate zählte, sie vom Frühlingsmond an gezählt hat. Eine Veränderung ist nur darin geschehen, daß gegen Ende der Königszeit die Namen der Monate außer Gebrauch gekommen und die Zählung, die bisher nur im priesterlichen Festkalender gebräuchlich gewesen war, ins bürgerliche Leben übergegangen ist. Es läßt sich das schwerlich anders erklären als aus dem zunehmenden Einfluß, den die priesterliche Tora auf immer weitere Kreise des Volkes gewann.

Ob die Regierungsjahre der Könige schon seit David nach einer festen Regel vom Abib an gerechnet worden sind, ist aber immerhin fraglich. Vielleicht ist die Unsicherheit der Chronologie der Königszeit mit dadurch verschuldet, daß längere Zeit hindurch ein ungenaues und schwankendes Verfahren hierbei beobachtet worden ist.

Nach dem Exil kamen allmählich die babylonischen Monatsnamen, welche unter der persischen Herrschaft in ganz Vorderasien amtliche Geltung erlangt hatten, auch bei den Juden in Gebrauch. Im Buche Sacharja (1, 7; 7, 1), wo sie neben der Bezeichnung des Monats mit der Zahl stehn, dürften sie später eingesetzt sein, aber Nehemia gebraucht nur die Namen; auch in der Esra 6, 15 angeführten aramäischen Quelle steht ein solcher. Außerdem kommen die Namen im Estherbuch vor, wo aber erklärungsweise (wie daraus hervorgeht, daß es 9, 15. 17 19. 21, wo noch vom selben Monat die Rede, dessen Zahl 9, 1 angegeben, unterlassen wird) die Zahl beigefügt ist. Esra (s. Esr 8, 1) und der Chronist halten sich an die im Gesetz angeordnete Zahlbezeichnung der Monate.

Die Namen, welche die Juden bis heute im Gebrauch behalten haben, sind diese:

נִיסָן	assyrisch:	Nisânu	Neh 2, 1; Esth. 3, 7.
אִיָּר	„	Airu	Targ. von 2 Chr 30, 2.
סִיוָן	„	Sîmânu	Esth. 8, 9.
תַּמּוּז	„	Dûzu	Targ. jer. z. Gen 8, 5.
אָב	„	Abu	„ „ „ Nu 20, 29; 2 Esth.-Targ. 3, 7.
אֱלוּל	„	Ulûlu	Neh 6, 15 (1 Mak 14, 27).
תִּשְׁרִי	„	Tišrîtu	Targ. jer. z. Le 23, 24.
מַרְחֶשְׁוָן	„	Araḫ-šamna	„ „ „ Dt 11, 14 (Joseph. Antt. 1, 33 *Μαρσουάνης*).
כִּסְלֵו	„	Kis(i)limu	Neh 1, 1; Sach 7, 1 (1 Mak 1, 54).
טֵבֵת	„	Ṭebêtu	Esth. 2, 16
שְׁבָט	„	Šabâṭu	Sach 1, 7 (1 Mak 16, 14)
אֲדָר	„	Adaru	Esth. 3, 7; 8, 12 (2 Mak 15, 37).

Die Monatsanfänge wurden ohne Zweifel in dieser wie auch in der ältern Zeit nach der Beobachtung des Neulichtes bestimmt. Seit wann indes von Amts wegen durch das Synedrium, wenn am Abend des 29. der Mond gesehen worden war, bekannt gemacht ward (durch Feuersignale, später durch Boten), daß nunmehr der neue Monat begönne und dem vorigen nur 29 Tage zukämen (vgl. Bd VI S. 17, 37 ff.), ist nicht festzustellen.

Eines Schaltmonats geschieht auch in dieser Zeit nicht Erwähnung, und es steht dahin, ob die Juden schon damals ausschließlich einen 2. Adar (א' בתראה, אדר שני, ואדר) als Schaltmonat gehabt haben oder gleich den Babyloniern gelegentlich auch einen 2. Elul. Wann eine Einschaltung stattfinden sollte, hat in späterer Zeit das Synedrium bestimmt. Cyclische Berechnung dieser Dinge ist erst in nachchristlicher Zeit eingeführt worden.

In der persischen Zeit findet sich auch Ansetzung des Jahresanfangs auf den 1. Tischri. Aus Neh 2, 1 vgl. mit 1, 1 geht hervor, daß die Jahre der persischen Großkönige so gerechnet wurden. Es kann sein, daß schon von der Zeit an dieser 1. Tag des 7. Monats, der längst der durch Posaunenblasen vor andern ausgezeichnete Neumond gewesen war (Le 23, 24; Nu 29, 1 vgl. o. S. 527, 29), als weltliches Neujahrfest gefeiert worden ist, wozu der Umstand mit Veranlassung gegeben haben könnte, daß an demselben Tag die Verlesung des Gesetzes durch Esra stattgefunden hat, Neh 8—12. Nach Esr 3, 6 hatte auch unter Serubbabel und Josua die Darbringung des Brandopfers am 1. Tag des 7. Monats wieder begonnen. Wahrscheinlicher ist es aber, daß erst, seitdem die Juden unter der syrischen Herrschaft nach den im Herbst beginnenden Seleucidenjahren zu rechnen veranlaßt waren, der 1. Tischri ein Neujahrsfest bei ihnen geworden ist.

Jahreszeiten unterschieden die Hebräer (nicht 6, wie man früher wohl aus Gen 8, 22 schloß, sondern nur) zwei: קַיִץ „Sommer“ und חֹרֶף „Winter“, Gen 8, 22; Am 3, 15; Jes 18, 6; Sach 14, 8; Ps 74, 17. Jenes ist die heiße und trockene, dieses die nasse und kühle Hälfte des Jahres. Scharf gegen einander abgegrenzt hat man sie gewiß nicht. Die regenlose Zeit dauert in Palästina von Anfang Mai bis Ende Oktober, aber man

hat doch wohl schon die Zeit der Spätregen im Frühling zum Sommer gerechnet, und andererseits ist daraus, daß Hiob (29, 4) die Zeit seines חָרְפִּי zurücksehnt, zu schließen, daß zum חרף die Erntezeit des Herbstes gerechnet werden konnte. Auch Spr. 20, 4 scheint dafür zu sprechen und die Etymologie sogar zu beweisen, daß das Wort von Hause aus gerade den Herbst bezeichnet hat, da die Wurzel חָרַף „abpflücken" bedeutet.

Wilhelm Lotz.

Jahve, Jehova. — Litteratur: Im allgemeinen Gesenius im Thesaurus, Öhler in der 1., Delitzsch in der 2. Aufl. dieser Encykl.; Schrader in Schenkels Bibellex. III 147 ff., sowie die Lehrbücher der alttest. Theologie. — Zu I. Petrus Galatinus, De arcanis catholicae veritatis 1518; Stier, Lehrgebäude der hebr. Sprache; Hölemann, Bibelstudien I, 1859; Köhler, De pronunciatione sacros. Tetragrammatis 1867; Driver, Recent theories on the origin and nature of the Tetragrammaton in Studia biblica I, Oxford 1885, p. 1 ff.; Dalman, Der Gottesname Adonaj u. seine Geschichte 1889; Dillmann Ryssel, Exodus u. Leviticus[3] 1897; Dietrich an Delitzsch, Ueber den Jahve-Namen ZatW III (1883), S. 280 ff.; IV (1884), S. 21 ff.; Ed. König, Die formell genet. Wechselbeziehung der beiden Wörter Jahve und Jahu ZaTW XVII (1897), S. 172 ff. — Zu II. De Lagarde Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi 1874; dess. Orientalia 1879 f. II.; dess. Uebersicht über die Nominalbildung im Hebr. 2c. 1889; v. Baudissin, Studien zur sem. Religionsgesch. I (1876), S. 181–254; Driver (s. o.); W Rob. Smith, The prophets of Israel etc. 1882; Nestle, Die israel. Eigennamen 1876; Kerber, Die religionsgesch. Bedeutung der hebr. Eigennamen 1897; Holzinger, Einleitung in den Hexateuch; Ewald, Stade und Wellhausen, Geschichte Israels bezw. israel. und jüd. Gesch.; Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III (Reste arab. Heident.[1] 1887); Schrader, Keilinschr. u. AT 1872 u. 1883; Delitzsch, Wo lag das Paradies? 1881; Pinches in Proceedings of Society of bibl. Archaeol. XV (1892), 13 ff.; Wilh. Max. Müller, Asien und Europa 2c. 1893; Winckler, Gesch. Isr. S. 36 ff.; Hommel, Altisr. Ueberlieferung 1897; ders. in Expository Times 1899 S. 42; A. H. Sayce, ebenda 1898, S. 522; Tiele in Theol. Tijdskr. XVI (1882), S. 262 ff.; Philippi in Ztschr. f. Völkerpsychol. 2c. XIV (1883), S. 175 ff.; Kuenen, Volksrelig. und Weltrelig. 1883, S. 307 ff.; M. Jastrow in Zeitschr. f. Assyriol. X (1896), S. 222 ff. (Ilubidi = Jaubidi?) u. ZatW XVI (1896) S. 1 ff.; Ed. König in NkZ X (1899), S. 703 ff. (Zwei Grundthatsachen in der Geschichte des Jahveglaubens); Meinhold, Die Anfänge der israeli. Religion u. Geschichte (Wider den Kleinglauben I) 1895; v. Orelli, Dasselbe in Allg. ev.-luth.. Kirchenzeitg. 1895 Nr. 10 ff.; Nowack, Die Entstehung der israel. Religion 1895; Stade, Die Entstehung des Volkes Israel 1897; Budde, Die Religion des Volkes Israel 2c. 1900.

Uebersicht. I. Aussprache von יהוה. 1. Die Vokalisation und Aussprache der Masora. a) יְהוָה nicht die ursprüngliche Vokalisation. b) Die Aussprache Jehova. c) Erklärung der Punktation יְהֹוָה. d) יְהֹוָה und יֱהֹוִה. — 2. Die ursprüngliche Aussprache. a) Das älteste Zeugnis. b) Das Zeugnis des ATs. c) Spätere außerbiblische Zeugnisse.

II. Bedeutung und Herkunft von יהוה. 1. Die alttest. Ueberlieferung. a) Das Verhältnis von יהוה zu הוה. b) Die Stelle Ex 3, 14. — 2. Ableitungen über Ex 3, 14 hinaus. a) יהוה als Hifilform von hebr. הוה. b) Dasselbe als Kal oder Hifil von arabischem הוה (הוי). c) Dasselbe babylonisch-sumerisch. d) Jahve ein Kenitergott? Oder ein althebräischer Sinaigott?

Das hebräische Wort יהוה bezeichnet im AT den Eigennamen Gottes bezw. des Gottes Israels. Die Juden nennen deshalb diesen Gottesnamen שֵׁם הַמְיוּחָד = der (diesem Gott im Unterschied von allen andern Göttern) eigentümliche Name, auch שֵׁם הֲוָיָה = der Name, der das Wesen Gottes (nicht bloß eine Eigenschaft) ausdrückt, endlich שֵׁם הַמְפוֹרָשׁ = der deutlich d. h. ohne Umschreibung ausgesprochene Name, der also nicht wie das כִּנּוּי (arabisch Kunja) einen bloßen Beinamen oder ein ehrendes Epitheton (Fels, Herr u. dgl.) darstellt, sondern die Person und ihr Wesen unmittelbar bietet; vgl. dazu Dalman a. a. O. S. 52 f.

I. Die Aussprache. Wie sind die Konsonanten יהוה zu punktieren und auszusprechen?

1. Vokalisation und Aussprache der Masora. Der masoretische Text des ATs bietet bekanntlich fast durchweg die Vokalisation יְהֹוָה und nur gelegentlich יֱהֹוִה. Die letztere Schreibung enthält, wie der erste Blick erkennen läßt, die Vokale von אֱלֹהִים. Sie treten durchgehends da auf, wo dem Namen יהוה das Wort אֲדֹנָי vorangeht (der Herr יהוה, Luther: der Herr Herr). Schon dieser Umstand läßt vermuten, daß die übliche Vokalisation von יהוה in einem engen Verhältnis zu derjenigen von אדני stehen werde, sonst wäre sie nicht, sobald אדני selbst vorangeht, zum Weichen genötigt worden. Wird daneben der Umstand gehalten, daß die masoretischen Vokale von יהוה denen von אדני nahe verwandt sind, so ist schon von hier aus die höchste Wahrscheinlichkeit vor-

handen, daß in der That יהוה von den Masoreten mit den Vokalen von אדני versehen worden sei. Diese Wahrscheinlichkeit läßt sich zur Gewißheit erheben.

a) Zunächst läßt sich erweisen, daß die masoretische Vokalisation יְהוָֹה nicht die ursprüngliche und richtige Aussprache des Wortes יהוה wiedergiebt. Theodoret (um 450 n. Chr.) berichtet in Quaest. XV in Exod. (vgl. Field, Hexapla I, 90 zu Ex 6, 3) über יהוה: *Ὃ γὰρ τοῖς πατριάρχαις οὐκ ἐδήλωσεν ὄνομα, τοῦτο αὐτῷ* — dem Mose — *δῆλον ἐποίησεν. Ἔφη γὰρ πρὸς αὐτόν· ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· τοῦτο δὲ παρ' Ἑβραίοις ἄφραστον ὀνομάζεται· ἀπείρηται γὰρ αὐτοῖς τοῦτο διὰ τῆς γλώττης προφέρειν. Γράφεται δὲ διὰ τῶν τεσσάρων στοιχείων· διὸ καὶ τετραγράμματον αὐτὸ λέγουσιν*. Hieraus ersehen wir, daß zu Theodorets Zeit die Juden den heiligen Namen zwar schreiben — und zwar als Tetragrammaton, also יהוה —, aber nicht aussprechen dürfen. Daß das Tetragramm nicht allein in hebräischen Büchern, an die Theodoret hier denken mag, sondern selbst in Übersetzungen sich verhältnismäßig lange erhalten hat, beweisen uns Origenes und Hieronymus und weiter zurück die vororigenistischen griechischen Bibelübersetzer. Hieronymus erwähnt in seiner bekannten Praefatio Regnorum: Nomen Domini tetragrammaton in quibusdam graecis voluminibus usque hodie antiquis expressum literis invenimus. Zugleich sagt er von dem Tetragrammaton: quod quidam non intelligentes propter elementorum similitudinem, cum in graecis liberis reperirent, PIPI legere consueverant (ad Marcell. Ep. 136), woraus hervorgeht, daß er Handschriften in hebräischer Quadratschrift vor sich hatte, bei welcher hebr. יהוה zumal bei nicht besonders genauer Schreibung (vgl. z. B. den Petersburger Prophetenkodex), wenn es in griechische Umgebung herübergenommen wurde, sehr leicht von Unkundigen als griechisches *ΠΙΠΙ* gelesen werden konnte. Origenes aber sagt: *Ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις δὲ τῶν ἀντιγράφων Ἑβραίοις χαρακτῆρσι κεῖται τὸ ὄνομα, Ἑβραϊκοῖς δὲ οὐ τοῖς νῦν, ἀλλὰ τοῖς ἀρχαιοτάτοις*. MSG XII, 1101). Demnach hat Origenes entweder noch Handschriften in althebräischer Schrift überhaupt vor sich gehabt, oder jedenfalls solche Quadratschrifthandschriften, in denen das Tetragramm noch in althebräischer Schrift erhalten war. Origenes selbst aber scheint in der Umschreibung des hebräischen Textes in griechische Buchstaben, der eine Kolumne seiner Hexapla ausmachte, schon יהוה in Quadratschrift eingesetzt zu haben, woraus spätere Abschreiber *ΠΙΠΙ* machen, vgl. die Hexapla zu Ma 2, 13; Ps. 71, 18 u. a., auch zu Ps 25, 1 und Jes 1, 2 die Anmerkungen bei Field, sowie Dalm. a. a. O. S. 37. Ähnlich wird es sich mit Aquila, Symmachus und Theodotion verhalten; wahrscheinlich ist Origenes ihrem Brauche gefolgt. Vgl. noch über den Gebrauch von *ΠΙΠΙ* die Konkordanz von Hatch and Redpath. Der Umstand, daß in LXX gelegentlich *ΠΙΠΙ* neben *κύριος* erscheint (s. z. B. Field zu Jes 1, 2), darf vielleicht so gedeutet werden, daß die eigentliche LXX *κύριος* übersetzte, daß aber die strengere Richtung, wie sie besonders durch die von Origenes bevorzugten Übersetzer in Aquila u. s. w. vertreten ist, mehr und mehr auf das für unübersetzbar erklärte Original zurückgriff und daß dadurch gelegentlich auch die ältere LXX beeinflußt worden ist. Die ersten absolut sicheren Zeugnisse für die Wiedergabe des Tetragramms durch *κύριος* besitzen wir in Philos Bibelcitaten.

Können wir somit das Schreiben des Tetagramms bei jüdischen Übersetzern weit herunter verfolgen, und kann nach dem Gesagten und nach dem, was wir sonst wissen, von einem Verbote des Schreibens desselben überhaupt keine Rede sein, so läßt sich dagegen das Verbot des Aussprechens desselben genauer bestimmen. Was Theodoret uns mitteilt, entspricht jedenfalls nicht erst der Sitte seiner Zeit, sondern war schon von ihr überkommen, wie ja auch schon Hieronymus ad Marcell. Ep. 136 das Tetragramm ineffabile nennt und damit ebenfalls eine schon ältere jüdische Anschauung im Auge hat. Es ist aber nicht nötig, dieser Frage hier weiter nachzugehen, wo es sich für uns zunächst lediglich um die negative Aufgabe handelt, zu bestimmen, daß die von der Masora gewählte Punktation יְהוָֹה nicht die ursprüngliche Aussprache des Wortes wiedergeben soll. Es genügt zu wissen: als die Masoreten arbeiteten, lag ein solches Verbot, wie uns Hieronymus und Theodoret bezeugen, vor; es ist also zum voraus nicht wahrscheinlich, daß jene jüdischen Zurichter des heutigen Textes mit der von ihnen gewählten Punktation die richtige Aussprache verraten wollten.

b) Trotzdem ist dies in neuer Zeit oft behauptet worden. Unkenntnis des erwähnten Sachverhaltes und Mißachtung gewisser sofort zu erwähnender Erscheinungen haben, seitdem der Beichtvater Leos X. Petrus Galatinus a. a. O. fol. XLIII im Jahre 1518 erstmals die Aussprache Jehova verteidigte, dazu geführt, dieses sprachliche Monstrum immer und immer wieder für möglich und richtig zu halten. Bekanntlich hat die Un=

form fast überall in die Sprache der Kirche ihren Einzug gehalten, obwohl vor 1518 „kein Christ, wie überhaupt zu keiner Zeit die Juden Jehova gelesen“ und auch Luther wenigstens in der Bibelübersetzung immer „Herr“ dafür hat (Dillm. Ex [3], 39). Zuletzt noch sind unter Gelehrten für Jehova eingetreten Stier, Hebr. Lehrgebäude und Hölemann a. a. O. I, 54 ff. — In der That sind die folgenden Gründe entscheidend. In erster Linie muß an die zwei uns schon bekannten Thatsachen erinnert werden, das Zeugnis der Geschichte und der masoretischen Punktation. War, wie vorhin erwiesen, zur Zeit der Masora das Verbot der Aussprache des Tetragramms längst innerhalb der Judenschaft Thatsache, so konnten die Zurichter des heiligen Textes gerade bei diesem ihrem heiligen Geschäfte dasselbe am wenigsten mißachten. Weiterhin: schwankt noch im heutigen Texte die Punktation des Tetagramms zwischen יְהֹוָה und אֱלֹהִים (s. o. S. 529, 14), so ist damit, besonders wenn die Umstände, unter denen das Schwanken sich vollzieht, in Betracht gezogen werden, aufs neue wahrscheinlich gemacht, daß weder die eine noch die andere Art zu punktieren eine von den Masoreten gewollte Aussprache im Auge hat, also weder Jehovah noch Jehovih gesprochen werden sollte, sondern daß wir es hier mit der den Masoreten geläufigen Erscheinung des Qerê zu thun haben. Zweitens treten hierzu noch gewisse Eigentümlichkeiten der Punktation und Accentuation im Zusammenhang mit יהוה. In Verbindung mit Präfixen schreibt die Masora nicht etwa, wie nach sonstigem Gebrauche zu erwarten wäre: וִיהוה, בִּיהוה, לִיהוה, כִּיהוה, vielmehr: וַיהֹוָה בַּיהֹוָה, לַיהֹוָה und מֵיְהֹוָה — ganz als hätte das Wort im Anlaut einen Konsonanten wie א mit Chatef Pathach, statt des Jod mit Schewa. Ferner läßt die Masora auf יהוה bei verbindendem Accent gegen alle sonstige Regel das Dagesch lene in Begadkephath folgen — ganz als endigte das Wort, das sie im Sinne hat, nicht mit ruhendem ה, sondern mit einem vollen Konsonanten. Weiterhin betont die Masora kohortative Imperative wie שׁוּבָה oder קוּמָה, sobald sie vor יהוה treten, auf der letzten Silbe, läßt also שׁוּבָה und קוּמָה sprechen, wozu sie eine ausreichende Veranlassung wieder nur dann hatte, wenn für sie das jenen Formen nachfolgende Wort mit einem A-laut begann. — Nimmt man drittens endlich dazu, daß Abkürzungen des heiligen Namens, wie wir sie in der Endung יָהוּ oder יָה in vielen Eigennamen sowie in dem Worte יָהּ vor uns haben, sich aus יְהֹוָה = Jehova schlechterdings nicht ableiten ließen, so darf die Beweisführung als nach allen Richtungen für geschlossen bezeichnet und das Ergebnis als feststehend angenommen werden, daß es eine Aussprache Jehova oder Jehovi nie gegeben hat und die masoretische Punktation somit die wirkliche Aussprache des Tetragramms nicht wiedergiebt.

c) Wie sich nun in der That diese Punktation erklärt, ergiebt sich nach dem Gesagten von selbst, sobald die bisher gewonnenen Thatsachen nochmals erwogen werden. Schon der eigentümliche Wechsel der Punktation zwischen יְהֹוָה und יֱהֹוִה, je nachdem אֲדֹנָי unmittelbar voranging oder nicht, mußte uns (s. o. S. 529, 57) darauf hinweisen, daß die masoretischen Vokale des Tetragramms zu denen von Adonaj in nächster Verwandtschaft stehen; nur so ließ sich verstehen, daß sie nach jenen selbst stets weichen. Die Thatsache weiter, daß in diesem Falle stets diejenigen von Elohim eintreten, ließ vermuten, daß auch die gewöhnlichen Vokale von יהוה die eines Gottesnamens seien, und wäre die Vokalisation יְהֹוָה statt יַהֲוֶה, so wäre damit schon der Schluß als zwingend anzusehen, das Tetragramm sei überall, wo es יְהֹוָה lautet, mit den Vokalen von Adonaj, wo es יֱהֹוִה lautet, mit denen von Elohim versehen worden. Aber auch dieses scheinbare Hindernis läßt sich beseitigen. Die weiteren vorhin vorgeführten Thatsachen: die Verbindung von יְהֹוָה mit den Präfixen בַּ, לַ, מֵ, seine Einwirkung auf folgende Begadkephath oder auf die vorangehende Betonung ließen sich alle nur erklären, wenn ein Wort der Art von אֲדֹנָי dem Tetragramm substituiert war. Bedenken wir nun ferner, daß die Masora die Erscheinung: einem geschriebenen Konsonantenworte (Ketîb) mit Hilfe neuer Vokale einen anderen Klang und Sinn zu geben als ihn der ursprüngliche Schreiber im Sinne hatte (Qerê), sehr wohl kennt und vielfach verwendet: so wird es von hieraus schon unausweichlich sicher, daß die Masora in יְהֹוָה und יֱהֹוִה uns Qerê-Formen darbietet, denen die Lesung Adonaj und Elohim substituiert werden soll. Die zuverlässige Bestätigung dieses Ergebnisses besitzen wir in der Thatsache, daß in der Zeit der Masora nicht allein (s. o. unter a) die Aussprache des heiligen Namens längst abgekommen, sondern positiv durch die Nennung von Adonaj ersetzt war. Es ist, wie oben gezeigt, möglich, daß schon die ursprüngliche LXX יהוה mit κύριος übersetzte, also an seiner Stelle אדני las; jedenfalls aber citiert Philo auf diese Weise, und es darf angenommen werden, daß schon zur Zeit Jesu der Brauch, אדני für יהוה zu lesen, so fest eingewurzelt war, daß er damals

schon für uralt gelten konnte (Dalm. 38). (Auch von hier aus bestätigt sich die Wahrscheinlichkeit, daß schon LXX in der That *κύριος* eingesetzt hatte und erst spätere Puristen יהוה bezw. *ΠΙΠΙ* dafür herstellten, s. o. S. 530,35).

d) Stehen aber die Dinge so, so muß auch jene eigentümliche Schreibung יְהוִה für יֱהוִה sich mit dem bisherigen Befunde in Einklang bringen lassen. Sie kann freilich umsomehr auffallen, als im anderen Falle ja nicht יֲהוָה, sondern יְהוָה geschrieben wird. Jene Schreibung als bloße Vereinfachung anzusehen (Öhler-Delitzsch), geht nicht wohl an, da gerade dann kein Grund gewesen wäre, nicht auch die andere Form zu vereinfachen. Vielmehr wird sie einen Rest des alten Brauches darstellen, nach welchem überhaupt an Stelle des Chateph Pathach das bloße Schewa geschrieben wurde. Derselbe ist in Babylonien nachweisbar, wird aber wohl auch in Palästina existiert haben. War die Schreibung eine Zeit lang im Brauche gewesen, so wagte man, auch wenn der übrige Text der neuen Orthographie unterworfen ward, doch gerade bei dem heiligen Namen nicht, eine Änderung vorzunehmen. Freilich muß dann angenommen werden, daß יְהוִה, weil verhältnismäßig nur selten vorkommend, von diesem Bedenken ausgenommen war (so Dalm. 78); aber vielleicht darf man auch vermuten, die Form יְהוִה sei gar nicht die ursprüngliche, vielmehr habe die älteste Masora אֲדֹנָי יְהוָה = Adonaj Adonaj gelesen und erst später sei dafür — in einer Zeit, als bereits das Chateph üblich geworden war — אדני יְהוִה, gesetzt worden.

2. Die ursprüngliche Aussprache. Wie ist nun das Tetragramm in der That in alter Zeit ausgesprochen worden? Daß die Aussprache Jehova nicht in Betracht kommen kann, ist bereits oben unter 1, b, gezeigt, doch ist damit erst ein negatives Ergebnis geliefert. Zur Erkenntnis des positiven Thatbestandes haben wir nach Zeugnissen aus dem Altertum über die Aussprache des heiligen Namens in Israel zu fragen.

a) Das älteste Zeugnis, das wir besitzen, bieten die assyrischen Inschriften. Sie geben Namen wie חִזְקִיָּהוּ (עֲזַרְיָהוּ?) wieder als Ḫazakija'u (Azrija'u?). Der zweite Teil des Wortes, der (vgl. unter b) den heiligen Namen enthält, ist somit schon in der Zeit des 8. Jahrhunderts vor Christus von den Assyrern als Jahu gehört worden.

b) Es folgen die unmittelbaren Zeugnisse des ATes selbst, deren Konsonantentext zum Teil noch älter sein kann als jene Inschriften, deren heutige Vokalisation jedoch keine Gewähr für unbedingte Ursprünglichkeit bietet. Unter ihnen ist zunächst die Erklärung des heiligen Namens in Ex 3 namhaft zu machen. Der Name יהוה wird dort mit אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, sowie nachher mit אֶהְיֶה allein erklärt. Daraus geht für unsern Zweck jedenfalls soviel hervor, daß jene Stelle יהוה in nahe Beziehung zum Verbum היה bezw. seiner Nebenform הוה bringt; und zwar scheint der Verfasser יהוה als 3. Person des Imperfekts Qal zu fassen. Er könnte die Form also יִהְיֶה ausgesprochen haben, falls nicht weitere Gründe eine andere Aussprache empfehlen, bzw. fordern sollten. — In der That finden sich solche schon im ATe selbst. Unter den in ihm dargebotenen Zeugnissen für die Aussprache des Tetragramms kommen nämlich weiterhin die zahlreichen Eigennamen in Betracht, in denen der heilige Gottesname einen Bestandteil des Personennamens bildet. Es existieren bekanntlich zwei Klassen solcher Namen. Als Typus mag einerseits יְהוֹנָתָן oder יוֹנָתָן gelten und anderseits חִזְקִיָּהוּ oder חִזְקִיָּה. Die Form יְהוֹ, zusammengezogen יוֹ, tritt durchweg als Anfang, die Form יָהוּ, zusammengezogen יָה, tritt durchweg als Abschluß des Gesamtnamens auf. Dabei kann kein Zweifel bestehen, daß beide, יהו sowohl als יָהוּ, hier als Abkürzungen des Gottesnamens gemeint sind; die Frage kann nur sein: ob wir ihre Aussprache richtig überliefert besitzen und sodann, welche Schlüsse wir aus ihr für die Aussprache von יהוה ziehen dürfen? Was das erstere anlangt, so kommt uns für יָהוּ die vorhin unter a) namhaft gemachte Thatsache zu Hilfe. Die assyrische Wiedergabe bestätigt die Richtigkeit der masoretischen Aussprache. Einen ähnlich zwingenden Beweis können wir freilich für יְהוֹ für die alte Zeit (vor LXX) nicht führen; aber die Analogie von יָהוּ und die Thatsache, daß יְהוֹ in יוֹ zusammengezogen wird, dürfen als hinreichend gelten, um uns über etwaige Bedenken hinwegzuhelfen. Im übrigen vgl. noch Jastrow ZatW a. a. O.

Was folgt nun aber aus beiden für die Aussprache? Es darf mit Bestimmtheit geantwortet werden, daß zunächst die Form יָהוּ sich nur verstehen läßt, wenn angenommen werden kann, der heilige Name sei in erster Silbe mit einem A-Laut gesprochen worden. Aus einem hebräischen Worte Jehova oder Jihve oder Jihva hätte durch Verkürzung unmöglich Jahu werden können, sondern höchstens Jeho oder eine ähnliche Bildung. Lautete aber die volle Form יהוה, und besonders wenn sie יַהְוֶה lautete, so läßt jene Abkürzung sich sehr wohl verstehen, mag man sie nun nach Art einer Verbalform wie יִשְׁתַּחוּ deuten, das durch Verkürzung von יִשְׁתַּחֲוֶה aus יִשְׁתַּחְוֶה oder יִשְׁתַּחְוֵ entstanden ist,

oder mag man sie lieber nach Art einer Nominalform wie יִבֶן, יִגַּל, תִּצַר verstehen, die aus יִבְנֶה u. s. w. abzuleiten ist. Natürlich muß auch im letzteren Falle für den U-Laut am Ende das Beispiel jenes Verbums oder etwa das des Nomens בֹּהוּ (für בֹּהְוְ oder בֹּהֶוְ, woraus unter anderen Umständen, vgl. z. B. קֹדֶשׁ, geworden wäre בֹּהֶו) herangezogen werden. Vgl. darüber König ZatW a. a. O. Läßt sich auf diese Weise auch die Form Jeho erklären, so darf schon von hier aus mit höchster Wahrscheinlichkeit auf die Aussprache Jahve als die ursprüngliche geschlossen werden. In der That fügt auch sie sich jener Grundform ohne Schwierigkeit an. Aus יַהְוֶה wird durch Abwerfung des ֶה die Form יַהְו, aus welcher nun aber, da der Ton nicht auf ihr ruht, nicht wie im vorigen Falle ein יָהוּ wird, sondern mit Vorwerfung des Vokals zunächst ein יַהְו, welches dann zu יְהוֹ getrübt wird, wie in so vielen anderen Fällen, in denen der alte Diphthong au (aw) im Hebräichen zu ô geworden ist.

c) Dieses Ergebnis findet nun seine Bestätigung aus dem Zeugnis der Kirchenväter, sowie heidnischer Schriftsteller. Am häufigsten wird der Gott der Hebräer als Ἰαω (Hieronymus Jaho) bezeichnet, siehe die Belege bei Baudissin a. a. O. und Dillmann-Ryssel, Ex[3] S. 38. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß damit die Endung יָהוּ— jener Eigennamen wiedergegeben werden soll, auch wenn bei Clemens von Alex. Strom. V, 6, 34 Ἰαου, und nicht etwa Ἰαουαι oder Ἰαουε zu lesen ist. Jenes Ἰαου wäre natürlich nichts anderes als die direkte Wiedergabe von יָהוּ in griechischen Buchstaben; aber es bedarf seiner nicht, auch Ἰαω kann nur irgendwie auf Ἰαου oder ein entsprechendes hebräisches Äquivalent zurückgehen (vgl. z. B. 1 Chr 5, 31 [Βωε Βωκαι] für בֻּקִּי oder das bekannte Σαδδουκ für צָדוֹק). Anders Dietrich ZatW III, 283. Wie es freilich kommen konnte, daß dasselbe, was im Hebräischen selbst immer nur in der Zusammensetzung, nie für sich, vorkommt, hier gerade mit Vorliebe als selbstständiger Gottesname behandelt wird, ist eine Frage für sich. Delitzsch (RE[2] VI, 503) ist der Meinung, als sei neben Jahve auch außer Komposition Jahu als selbstständiger Gottesname gebraucht worden. Allein dies könnte doch jedenfalls nur in der Volkssprache der Fall gewesen sein, da uns die Schriftsprache nicht die geringste Spur dieser Thatsache bekundet. Eher ist wahrscheinlich, daß jenes Jahu gar nicht wirklich existiert hat, sondern lediglich von Späteren aus jenen mit ihm zusammengesetzten Namen wie Jesajahu u. s. w. erschlossen worden ist (Dillm. Ex [3], 39 oben). In keinem Falle aber ist man zu der Annahme berechtigt, die Aussprache des vollen Namens dürfe auf jenes Ἰαω gegründet werden. Dem widerspricht aufs gründlichste die Thatsache, daß wir Stellen besitzen, in denen geradezu jene oben aus anderen Gründen ermittelte Aussprache Jahve und sie allein gefordert wird. Sie sind der Natur der Sache nach nicht zahlreich, aber ihr Gewicht ist um so größer. Vor allem aber ist hier Theodoret namhaft zu machen, dessen oben erwähnte Äußerung zu Ex 6 weiterhin die Worte enthält: *Καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται μὲν Ἰαβε, Ἰουδαῖοι δὲ Ἀϊα.* Das letztere ist אֶהְיֶה von Ex 3, 14, jenes Ἰαβε dagegen, in dem nur יַהְוֶה erkannt werden kann, hat gerade im Munde der Samariter um so größeres Gewicht, als sie an das Verbot der Aussprache des heiligen Namens im Gegensatz zu den Juden nicht gebunden sind. Wir ersehen hieraus, wie Dalman S. 41 mit Recht betont, daß die Aussprache der Samariter auf lebendiger Überlieferung ruht und somit alle Gewähr der Richtigkeit für sich hat. Dasselbe Ἰαβε kennt auch Epiphanius adv. haeres. 20, und mit ihm kommt ohne Zweifel die genauere Lesart Ἰαουε oder Ἰαουαι bei Clem. a. a. O. überein (vgl. Lagarde in GgA 1870 S. 807, und Symmikta I S. 14). Dazu stimmt auch der neuerdings mehrfach (vgl. LCB 1896, 3) betonte Umstand, daß samaritanische Gedichte den Reim nach יהוה auf eh ausgehen lassen.

II. Bedeutung und Herkunft. Welches ist nun die Bedeutung von יַהְוֶה? Um diese Frage zu beantworten, haben wir zunächst auf die grammatische Form des Wortes, sodann auf seine traditionelle Etymologie zu achten. Sollten sich Gründe ergeben, über die letztere hinauszugreifen, so wäre auch die Frage außerisraelitischer Abstammung des Wortes und damit zugleich diejenige fremdländischer Herkunft der Sache selbst in Erwägung zu ziehen.

1. Die alttest. Überlieferung. a) Als hebräisches Wort betrachtet ist יַהְוֶה zu einem Verbum הוה (הוי) zu stellen und es kann von jenem Verbum an sich sowohl eine hifilische Bildung als eine Kalform sein. In beiden Fällen ist das Wort als Imperfektform (Lag. Cogitativ) zu fassen. Nicht unmöglich, doch minder wahrscheinlich ist die von König ZatW S. 174 f. vorgetragene Auffassung, nach welcher יהוה aus der Analogie derjenigen Nomina zu deuten wäre, die durch Jod deriviert werden z. B.

יַהְוֶה⁴ = יָהּ. Allerdings lautet das Imperfekt Kal von היה bekanntlich יִהְיֶה, nicht יַהְיֶה, ebenso das Perfekt Nifal נִהְיָה nicht נַהְיָה. Dem entsprechend wäre auch bei dem seltenen הוה = sein (s. unt. b) eine Kalform יִהְוֶה, nicht יַהְוֶה zu erwarten (doch s. nachher). Aus diesem Grunde wollen manche in יהוה lieber eine Hifilform sehen. Allein es ist – – abgesehen von den aus der Bedeutung zu gewinnenden Erwägungen — hier schon zu bedenken, daß sowohl היה = geschehen, sein, als הוה sonst kein Hifil kennen und der Natur der Sache nach wohl auch nie eines besessen haben: für „geschehen machen" oder „sein machen" gab es einfachere Worte wie etwa „machen", „schaffen" Jedenfalls aber liegt, grammatisch angesehen, trotz Lagarde, Übersicht S. 137, keinerlei Nötigung zu hifilischer Fassung vor, da auch die Kalformen der Verba primae gutturalis bezw. primae ה gelegentlich bei festem Silbenschluß a oder e statt i in erster Silbe haben (יַחְמֹד, יֶהְגֶּה, יֶהְגֶּה, תַּהְכְּרוּ Hi 19, 3), außerdem besonders Namen wie יַחְדִּי, יַעְנַי, יַעְקֹב, יַחְלְאֵל dieselbe Bildung verraten. Wenn trotz der sonstigen Bildung יִהְיֶה hier, den ebengenannten Analogien folgend, eine Bildung יַהְוֶה eintrat, so konnte sie recht wohl ihren Grund in dem Bestreben haben, das Wort, wo es Name sein sollte, von der gewöhnlichen Verbalform zu unterscheiden. Doch könnte יַהְוֶה statt יִהְוֶה sich auch (Dillm.) aus dem mittleren Jod erklären.

b) Wie läßt sich nun diese Kalform übersetzen? oder erheischt etwa die Schwierigkeit einer vom Kal abgeleiteten Deutung doch noch die hifilische Erklärung des Wortes? Bekanntlich bietet das AT uns selbst einen ausführlichen Vorschlag zur Deutung unseres Gottesnamens. In Ex 3, 13 ff. fragt Mose Gott, was er, falls die Israeliten in Ägypten ihn nach dem Namen seines Gottes fragen sollten, ihnen antworten könne und erhält den Bescheid אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, worauf Gott noch die Worte beifügt: du sollst den Israeliten sagen, אֶהְיֶה hat mich zu euch gesandt. Der Verfasser von Ex 3, 14 (E) läßt somit keinen Zweifel darüber, daß er Jahve durch א׳ א׳ א׳ oder kurzweg durch אהיה erklärt wissen will. In die dritte statt der ersten Person umgesetzt würde demnach יַהְוֶה soviel als יִהְיֶה, 3. Pers. Imperf. Kal von היה, bedeuten. Nun bedeutet היה, das unser Verfasser ohne weiteres für הוה einsetzt, zunächst nicht „sein", sondern „geschehen, eintreten, werden" Es bezeichnet ursprünglich nicht den Begriff des abstrakten Seins, welcher überhaupt erst ein Produkt späterer Reflexion ist, aber auch nicht den des ruhenden Seins, des Daseins, Existierens. Vielmehr, wie die fast zahllose Male vorkommenden Wendungen וַיְהִי und יִהְיֶה = „es geschah, es entstand" und „es wird geschehen, wird eintreten" beweisen, bezeichnet היה hauptsächlich, und ohne Zweifel zugleich ursprünglich, ein bewegtes Sein, ein ins Leben treten, also „geschehen", „eintreten" Erst in zweiter Linie kommt die andere Bedeutung in Frage; in viel selteneren Fällen, und erst in abgeleiteter Weise heißt dann היה auch „dasein, existieren, sich befinden" (s. Gesenius-Buhl, Lexik.[13], S. 195). Wird dieser Befund auf unsere Stelle angewandt, so wird es nicht wahrscheinlich, daß sie zu übersetzen ist: „Ich bin der ich bin" in dem Sinne, daß Jahve den an sich Seienden bedeute. So scheint LXX *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν* die Worte gefaßt zu haben; sie legt damit einen Gedanken hellenistisch jüdischer Spekulation in den Text hinein, der ihm sicher fremd ist. Aber auch die Fassung „Ich werde sein der ich sein werde", *ἔσομαι (ὅς) ἔσομαι*, die auf Aquila und Theodotion zurückgeht und somit wohl im Gegensatz zu jener alexandrinischen die spätere einheimisch jüdische Deutung enthält, der auch Luther sich angeschlossen hat, geht nach dem Gesagten nicht an. Auf sie gründet sich die geläufige jüdische Uebersetzung „der Ewige", wie denn auch Luther sagt: „er hat . keinen Anfang noch Ende, sondern ist von Ewigkeit her" (RE[2] VI, 505 Anm.); auch sie ist der Ausfluß später Spekulation.

Vielmehr ist zu übersetzen: „Ich bin — ich der ich bin" oder was dasselbe bedeutet: „Ich bin als der ich bin" und sodann: „Ich bin hat mich zu euch gesandt". Der Gedanke ist dann, daß Jahve seinen Namen dahin erklärt: Sofern und weil ich bin im emphatischen Sinne (nicht bloß existiere, sondern in die Erscheinung trete, mich bethätige, mich offenbare), heiße ich „Ich bin" Das alleinstehende אהיה faßt dann diese Erklärung zusammen: „Ich bin" d. h. nicht der Seiende, Existierende, auch nicht der Ewige, sondern wieder: der sich Bethätigende, Offenbarende, also der Lebendige und Helfende „hat mich zu euch gesandt". Nach dieser Deutung liegt denn in der That in dem Worte Jahve nach Form und Inhalt dasjenige, was der Zusammenhang der Stelle erwarten läßt: es ist sowohl die Ableitung von היה in die Erscheinung treten, sich bethätigen (vgl. וַיְהִי דְבַר יי) gewahrt, als auch der Erwartung des Volkes in Ägypten genügt, das eine nicht etwa seinem philosophischen Denken, sondern seinem konkreten Bedürfnis entgegenkommende Deutung seines Gottesnamens hören will. Welcher Reichtum von Beziehungen in dieser

Fassung des Gottesnamens liegt, bedarf nur der Andeutung, um sofort ersichtlich zu werden. Als der Gott, der sich bethätigt, ist Jahve vor allem der Lebendige; ohne daß sprachlich היה und חיה unmittelbar zusammengehören, ist doch des Gleichklangs und der inhaltlichen Verwandschaft wegen eine Beziehung ganz natürlich. So ist in der That der Gott Israels als Jahve zugleich der אֵל חַי und der Schwur חַי יהוה ist der geläufige Schwur Israels. Er will nicht etwa versichern, daß Jahve lebt — das versteht sich von selbst, sondern (חיה hat hier ebenso emphatische Bedeutung wie היה in יהוה) daß Jahve überall in Natur und Geschichte sich als lebendig erweist, sich kräftig bethätigt, überall sein Leben und Walten spüren läßt. So ist er der Gott der Geschichte, der in dem Leben seines Volkes in Glück und Leid sein Walten und sich selbst kundthut — der Lebendige ist für Israel zugleich der Hilfreiche; so ist er in der Geschichte und neben ihr, der Gott der Offenbarung der in seinem Thun und außerdem durch den Mund seiner Knechte seinen Willen offenbart; so ist er endlich der Schöpfer und Herr — zunächst seines Volkes und jedes einzelnen, weiterhin dann auch von Himmel und Erde und der Herr aller Völker und Länder. Soweit ließ sich das Wesen Jahves aus dem bloßen Begriffe ableiten. Einer späteren Zeit war es dann vorbehalten, auch die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Jahves aus Ex 3, 14 herauszulesen. Wenigstens scheinen Stellen wie Jes 40, 28; 41, 3; 43, 13; 44, 6 dies anzudeuten (s. bes. Delitzsch, RE[2] 504 f.). Aber hier liegt schwerlich die ursprüngliche, von E ins Auge gefaßte Erklärung von יהוה zu Grunde.

Die hier vorgetragene Deutung von Ex 3, 14 berührt sich nahe mit der schon von Ibn Esra und später von J. D. Michaelis vorgetragenen, neuerdings wieder durch Wellhausen, Komposit. des Hexat.[2] 72 aufgenommenen. Letzterer übersetzt: „Bin sintemal ich bin“ Eine derartige Verwendung von אשר = כי, weil, ist durch Stellen wie 1 Kg 8, 33 (vgl. 2 Chr 6, 24) erhärtet, und daß (Dillm., Ex) die Frage Moses: „was soll ich zu ihnen sagen“ diese Fassung verbiete, kann nicht zugegeben werden, da ja das folgende: „Ich bin hat mich zu euch gesandt“ die eigentliche, für das Volk bestimmte Antwort ist. Trotzdem scheint mir die vorgeschlagene Fassung richtiger, weil nicht eine, wenn auch belegte, so doch seltenere Bedeutung von אשר, sondern nur eine weniger gewöhnliche Konstruktion erheischt wird. Hingegen werden durch diese Deutung eine Reihe anderer, die in neuerer Zeit noch vorgetragen waren, ausgeschlossen. Zunächst die von Ewald und in etwas anderer Form (nach Raschi) von W. Rob. Smith und einigen andern gewählte Fassung „ich werde sein was ich sein werde“ — nämlich עִמָּךְ mit euch, also euer Helfer und Beistand (vgl. Ewald, Bibl. Theol. II, 238; Smith, The prophets 385 ff.). Mit Recht wendet gegen sie Dillmann, Ex[3] 37, ein, daß hier gerade die Hauptsache, auf die es ankommt, nicht ausgedrückt, sondern zu denken gegeben sei, und daß eine solche Sinnergänzung nicht angehe. Aber auch die von Dillmann selbst a. a. O. S. 38 zunächst bevorzugte Erklärung kann nicht richtig sein. Er erklärt nach J. B. Koppe und J. T. Beck „ich bin der ich bin“ nämlich „ein seinem Wesen nach Unnennbarer und Unerklärbarer“ Im Grunde hat damit Dillmann auf die von ihm selbst mit Entschiedenheit verworfene abweichende Deutung von Clericus, Dathe, Lagarde in Psalter. Hieron. 156 zurückgegriffen: „ich bin eben der ich bin, gleichgiltig für euch, wer das ist“. Mit Recht hat daher Dillmann im weiteren Verlauf S. 44 diese Erklärung wieder fallen gelassen und sogar Alttest. Theol. 217 ausdrücklich gegen sie polemisiert, da sowohl V. 15 als das אהיה in V. 14 gegen sie sprechen. Nur betont Dillmann dort das Moment der Unveränderlichkeit (und Treue) im Begriffe von Jahve, wie E ihn kennt, stärker als es nach der obigen Erörterung angeht.

2. Eine ganz andere Frage ist nun freilich, ob überhaupt diese im AT vorliegende Etymologie bindende Kraft für uns habe. Es läßt sich nicht bestreiten, daß das AT mehr als Eine Deutung eines Personen- oder Ortsnamens darbietet, die lediglich der Volksüberlieferung entstammt und den Gesetzen streng wissenschaftlicher Untersuchung gegenüber die Probe nicht zu halten im stande ist. Von hier aus angesehen, scheint es nicht zu den Unmöglichkeiten zu gehören, daß wir es auch in Ex 3, 14 mit einem bloßen Versuche, die Bedeutung von Jahve zu erklären, zu thun haben, daß uns dagegen die Pflicht obliege, trotz jener Etymologie nach der wahren Ableitung von Jahve zu suchen. In der That sind Versuche dieser Art in Menge unternommen worden und sie werden immer neu fortgesetzt und haben auch voraussichtlich noch nicht so bald ihr Ende erreicht. Sie teilen sich in zwei Hauptklassen. Die eine bleibt bei der Annahme stehen, daß Jahve, weil durch Mose eingeführt und hebräischer Abkunft, einer hebräischen Wurzel entstamme und begnügt sich demgemäß innerhalb des Hebräischen nach einer andern Erklärung zu

fragen; die andere ist der Meinung, es sei überhaupt nicht möglich, das Wort Jahve aus dem Hebräischen zu erklären, könne es auch nicht sein, da Jahve selbst keine ursprünglich hebräische, sondern eine von außen her nach Israel eingewanderte Gottheit sei. Auf diesem Punkte geht die Frage nach der Deutung des Wortes Jahve von selbst in die nach der Abkunft des Gottes Jahve über.

a) Die erstere Gruppe von Erklärern ist teilweise von dem Grundsatz geleitet, daß „der Begriff des Seins viel zu abstrakt und reflektiert sei, um an der Pforte einer Religion zu stehen, die mehr bringen wollte als metaphysische Grundbegriffe“ (Lit. Centralblatt 1881, 171). So berechtigt diese auch in des Verf. Gesch. der Hebräer I, 222 zum Ausdruck gebrachte Erwägung ist, so trifft sie doch nur zu gegenüber jener oben abgelehnten Fassung von יהוה und היה, die in היה den Begriff des reinen Seins sieht, nicht aber gegenüber derjenigen, die היה als „in die Erscheinung treten“, somit als konkretes beziehungsreiches Sein faßte. Ich habe sie daher seit einer Reihe von Jahren zu Gunsten jener anderen aufgegeben. Sie ist erstmals vertreten worden von Joh. Clericus (Le Clerc) 1700, der יהוה als γενεσιουργός seu creator et effector rerum deutet, weiterhin von Gesenius im Thesaurus 577, sodann von Lagarde in ZdmG (1868) XXII, 331 und im Psalterium juxta Hebr. Hieron. 153 („derjenige, welcher ins Dasein ruft“), auch Übersicht ꝛc. 137 ff. (der „Verheißung ins Dasein ruft“). Lagarde geht von sprachlichen Erwägungen aus, über deren Grundlosigkeit schon oben unter a die Rede gewesen ist. Aber auch abgesehen, von ihnen läßt sich nicht verkennen, daß wenigstens seine letzte Deutung an der Schwierigkeit leidet, daß hier das Wesentliche, nämlich, daß Jahve seine Verheißungen erfüllt (Dillm.-Ryssel[3] 40), erst hinzugedacht werden muß. Ähnlich haben dann auch Schrader in Schenkels Bibellex., Nestle Isr. Eigennam. 88 ff., v. Baudissin Studien I, 229, Kayser-Marti Rel. Gesch.[3] 62 u. a. Jahve als hifilische Kausativform fassen wollen, zum Teil mit der (sprachlich jedenfalls recht problematischen) Modifikation, daß das Verbum חיה leben, zu היה abgeschwächt, als Grundform anzunehmen und demnach zu übersetzen sei: der Leben Schaffende, Schöpfer, zum Teil mit derjenigen, daß Mose in Jahve „den das Geschehen, die Geschichte bewirkenden“, „den die Ereignisse (Rettung aus Ägypten) herbeiführenden“ erkannt habe (Kayser-Marti). Allein alles in allem darf gesagt werden, daß, wenn überhaupt bei der Ableitung von hebr. היה = הוה sein stehen geblieben werden soll, sich keinerlei zwingender Grund ersehen läßt, von der Kalform „der Seiende“ in dem oben beschriebenen Sinne von Ex 3, 14 abzugehen, da sprachlich יַהְוֶה als Ḳalbildung durchaus zulässig, ein Hifil von היה hingegen durchaus nicht zu belegen, auch gar nicht wahrscheinlich ist, sowie da, w e n n die kausative, hifilische Ableitung in alter Zeit in Israel üblich gewesen wäre, ihr vollständiges Vergessen- und Beseitigtsein schon in der Zeit des E schwer zu verstehen wäre.

b) Aber haben wir überhaupt bei hebr. היה = sein stehen zu bleiben? Das semitische Lexikon weist noch andere, zum Teil auch im Hebräischen vorhandene Stämme הוה (הוי) auf. Ein hebr. Nomen הַוָּה und ein Nomen הֹוָה, beide „Verderben“ bedeutend, weisen auf ein Verbum הוה „fallen“, das, falls der Text richtig ist, auch Hi 37, 6, jedenfalls aber im Arabischen vorkommt; und ein anderes Nomen הַוָּה „Begehren“ weist auf den Stamm הוה (vgl. hebr. אוה) „begehren“, dessen Grundbedeutung nach dem Arabischen als „wehen, hauchen“ angenommen werden kann. Für den Fall nun, daß angenommen werden dürfte, daß Jahve ein lange vor Mose schon in Israel, oder bei einzelnen Geschlechtern der Väter des mosaischen Israel, oder aber bei außerisraelitischen Semiten bekannter und verehrter Gott war, den Mose nicht erstmals geoffenbart, sondern lediglich nach Israel übertragen bezw. beim Gesamtvolk (neu) eingebürgert hätte: so wäre natürlich auch teils keinerlei Garantie dafür gegeben, teils ausgeschlossen, daß Jahve gerade ein aus dem uns bekannten Hebräisch abzuleitender Name wäre, vielmehr hätten wir dann alles Recht, nach einem dem übrigen Semitismus geläufigen Stamme הוה zu suchen. In diesem Falle, besonders wenn der Jahvimus gar nicht eine genuin israelitische Erscheinung, sondern ein ursprünglich heidnisches Gebilde wäre, wäre natürlich auch zum Voraus alle Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß die Grundbedeutung des Wortes uns tief in die Vorstellungsweise der Naturreligion hinein führte.

Demgemäß hat denn schon Lagarde, Orientalia II, 27 ff. den von ihm selbst freilich wieder aufgegebenen Versuch gemacht, Jahve von הוה „fallen“ abzuleiten und als den „Fallenden“ d. h. (vgl. Gen 28, 18) das Baitylion oder aber (als Hilfilbildung) als den „Fäller“ d. h. den Gewittergott, der Blitze schleudert, zu deuten. Ihm haben Stade, Gesch. Israels I, 429. 411 ff., u. a. zugestimmt, wozu noch verglichen werden mag

W. Rob. Smith, The Old Test. 423 („der den Regen herabfallen läßt“), Schwally, ZdmG 52, 136 („Schleuderer“) und Kerber, Hebräische Eigennamen 88 (der Fallende, Regnende??), während Holzinger Einleitung in den Hexateuch 204 in näherem Anschluß an das hebr. הָיָה und הַוָּה „Verderben“ Jahve als den „Zerstörer“ fassen will. Auf der andern Seite erklärt Wellhausen, Skizzen III, (Reste ꝛc.[1]) 175 und Isr. Gesch.[2] 25 Jahve als den „Haucher“ oder „Wettergott“, also eigentlich einen Gott des Windes, welche Deutung sich nahe berührt mit der schon von Ewald, Gesch. Isr.[3] II, 221 vermuteten, daß Jahve „den leuchtenden Luftraum (vgl. arab. هواء Luftraum) oder Himmel“ bedeute, nur daß Wellh. Wert darauf legt, daß im AT die Gottheit nicht in dem blauen, sondern in dem bewegten Himmel angeschaut werde; nicht der Himmel als alltägliche Lichterscheinung mache einen solchen Eindruck, sondern die außerordentlichen Erscheinungen des im Wetter bewegten Himmels.

c) Freilich hat man sich nun überhaupt nicht begnügt, Jahve aus dem dem Hebräischen nächstverwandten arabischen Sprachgebiete abzuleiten, sondern hat zu fernerliegenden, selbst außersemitischen Gebieten seine Zuflucht genommen. Schon eine Reihe älterer Autoren wie von der Alm, Colenso, Land, Lenormant hatten die Meinung ausgesprochen, die Erwähnung des Namens Ἰαω bei griechischen Schriftstellern weise darauf hin, daß das alttestamentliche יהוה aus dem heidnischen Semitentum entnommen sei. Gegenüber dieser These hat v. Baudissin, Studien I, 181 ff., in eingehender, den damaligen Stand der Dinge erschöpfender Abhandlung den Nachweis geführt, daß jener Ἰαω sich überall auf das alttest. Tetragramm zurückführen lasse. Die für das griechische Ἰαω ermittelte These glaubte Baudissin (S. 220 ff.) auch noch gegenüber Lenormant und Schrader aufrecht erhalten zu können, die in Jahve einen aus Syrien bezw. Babylon stammenden Gott erkennen wollten. Eine Hauptrolle in ihren Beweisgründen spielte der Name des Königs Jaubidi von Hamat, dessen auch Ilubidi geschriebener Name auf eine Gottheit Jau hinwies, in der die Genannten eine uralte Gottheit der heidnischen Semiten sahen, die von Babylonien aus zu den Syrern und Kanaanitern gekommen sei; s. bes. KAT[1] S. 3 ff., [2]S. 24 f. Baudissin erklärte jenen Gott Jahu durch Entlehnung aus Israel. Hatte diesem Urteil Friedr. Delitzsch ursprünglich (bei Baud. S. 227) beigestimmt, so glaubte er dagegen 1881 in seinem Buch über das Paradies S. 158 ff. Schraders Partei ergreifen zu sollen und gelangte zu den Sätzen: der in Israel stets, ja vielleicht ausschließlich übliche Gottesname sei יָהוּ, יָה, wie die stete Zusammensetzung mit Jah(u), nie mit Jahve, und Namen wie Iaubi'di beweisen; Jahu sei erst nachträglich zu Jahve umgemodelt im Gegensatz zu jenem den Hebräern mit den Philistern und Kanaanäern gemeinsamen Jahu, das seinen Ursprung in Babylonien und zwar in letzter Linie bei den vorsemitischen Bewohnern Babels habe (als I u. Ia). Delitzschs These erfuhr sofort gründlichen Widerspruch durch Tiele in Theol. Tijdskr. 16 (1882) 262 ff., Fr. Philippi in Ztschr. f. Völkerpsych. 14 (1883) 175 ff., Kuenen Volksreligion 307 ff. Trotzdem wurde sie wenig modifiziert wieder aufgenommen durch Pinches in den Proc. Soc. Bibl. Arch. 15 (1892) 13 ff. (Yâ and Yâwa [Jah and Jahweh] in Assyro-Babyl. Inscriptions), der auf eine Reihe assyr.-babyl. Eigennamen auf ia, â (a-a), iama u. dgl. verweist und in ihnen jenen Gott Jahu erkennen will (z. B. Naadbijau = נדביה 709 v. Chr.), weiterhin von Winckler, Gesch. Isr. 36 ff., der den israelitischen Jahve als (durch David eingeführte!) Vergeistigung eines alten aus Babylonien herübergekommenen den Westländern (Kanaanäern) gemeinsamen (Wetter-) Gottes Jahu ansieht. Am Sinai bildete sich mit der Zeit unter der Priesterschaft dieses Jahu eine eigene Geheimlehre, die Jahu als den Herrn alles Seins faßte, und David zwang diesen „Jahve des ewigen Seins“ den Israelstämmen auf an Stelle des alten Wettergottes Jahu. Endlich hat jüngst Fritz Hommel wieder die babylonische Herkunft Jahves mit Nachdruck behauptet (Altisr. Überl. 115 und Expository Times 1899, 42 ff.; vgl. ebenda Sayce 1898, 522). Wesentlich neues Material ist aber auch hier gegenüber dem bereits von Delitzsch und Pinches mitgeteilten nicht vorgeführt.

Ueberſieht man die ganze von den genannten Assyriologen entwickelte Beweisführung, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das seinerzeit von Delitzsch selbst (bei Baud. 227) gefällte Urteil: „Der vermeintliche Jahve sinkt hiernach zu einem י zusammen“ im wesentlichen noch seine Geltung habe. Denn thätsächlich ist iau ebenso wie das bloße i nur als Name des Buchstabenzeichens für ni, das auch ilu = Gott bedeuten kann, nachgewiesen (vgl. das Syllabar S[a], z. B. in Delitzschs assyr. Lesestücken), nicht als Name einer Gottheit. Auch bleibt es bei dem Urteil Kuenens (a. a. O. 310), es sei mehr als

zweifelhaft, ob jene weitere Entdeckung jemals gemacht werden werde. Die im übrigen gegen jene Theorie sprechenden Gründe sind fast entscheidend. Daß Jahu und Jah (יָהּ) die Grundform und nicht vielmehr Abkürzung von Jahve sei, ist an sich in hohem Grade unwahrscheinlich, vor allem, wenn man bedenkt, wie das alttestamentliche יָהּ durchaus den Charakter einer poetischen und liturgischen Verkürzung des Grundwortes trägt (vgl. besonders das häufige הַלְלוּ־יָהּ und dazu wie zur ganzen Frage M. Jastrow in Ztschr. f. Ass. X 222 ff., ZatW XVI 1 ff. Es wird aber so gut wie ausgeschlossen durch die von Delitzsch und seinen Anhängern lange nicht ausreichend gewürdigte Thatsache, daß schon Mesa um 900 thatsächlich Jahve (יהוה), nicht etwa Ja oder Jahu (יהו, יה) schreibt. Will man dem von Winckler ausgedachten Roman einer durch David vollzogenen gewaltsamen Namensänderung des Gottes nicht beipflichten, von der uns, obwohl wir doch sonst manches über David wissen, nicht die leiseste Spur überliefert ist, gegen die aber die fortgehende Verwendung von Jahu in der Zusammensetzung entschieden spricht, so bliebe nichts übrig, als mit Delitzsch anzunehmen, daß die alte Form Jahu sich, wie eben jene Eigennamen beweisen, noch lange, ja fast ausschließlich, im Volksbrauche erhalten habe. Jahve müßte dann bis in späte Zeiten das Eigentum engster Kreise geblieben sein — freilich welcher? ist schwer zu sagen, da die hervorragendsten Priester, Propheten und Könige wie Urijah, Jesajah, Hiskijah sich nach Jah(u) nannten. Dem widerspricht nun aber Mesa aufs bestimmteste. Denn wenn irgend jemand den gemeinüblichen, nicht den internen Gottesnamen Israels gebrauchen mußte, so war es ein heidnischer König. Nennt Mesa den Gott Israels Jahve, so liegt darin der zwingende Beweis, daß schon ums Jahr 900 Jahve der übliche Name dieses Gottes war. Ist er es aber damals gewesen, so war er es — das dürfen wir mit Sicherheit behaupten — schon seit Moses Zeiten. Denn es läßt sich kein Punkt in der israelitischen Geschichte zwischen Mose und Mesa aufzeigen, an dem der Eintritt einer solchen Änderung wahrscheinlich wäre.

Es wird somit nach wie vor dabei bleiben müssen, daß Namen wie Iaubi'di in Hamat oder Azrijau (עזריהו), ebenfalls in Nordsyrien (s. Winckler, Forschungen 1893 S. 16), durch gelegentliche Übertragung der Jahveverehrung auf gewisse heidnische Gebiete zu verstehen sind, während Namen wie die von Pinches genannten sich zum Teil als Namen von (gefangenen) Israeliten und Juden, zum Teil überhaupt als nicht theophore Namen erklären. (Selbst bei Iaubi'di hat Jastrow Z. f. Ass. X wegen der ungleichen Trennung: bi'di und ubi'di lebhafte Bedenken geäußert und vermutet iubidi (iobidi) sei = ubidi (Imperfekt) und der Name habe Ilu-iubi'di gelautet). Gab es je einen sumerisch-babylonischen Gott Jau, so hat derselbe höchst wahrscheinlich mit dem biblischen Jahu = Jahve nichts zu thun — dafür spricht alles, und nicht zuletzt immer wieder die Thatsache, daß die Form Jahve sich aus Jau oder Jahu und Jah nicht, die Form Jahu und Jah hingegen aus Jahve mit Leichtigkeit erklärt (s. bes. wieder König in ZatW XVII, 172 ff. — Auch was W. Max Müller (Asien und Europa 312 f.) aus ägyptischen Inschriften beibringt, führt schwerlich einen Schritt weiter. Er weist darauf hin, daß schon unter Dhutmose III (16. Jahrh. v. Chr.) ein palästinensischer Ortsname Bai-ty-a oder Bait-ya (בית־יה?) genannt werde. Darf man diesen Namen mit hebräisch בֵּית־יָה wiedergeben und der Sache nach = בֵּית־אֵל ansehen, was aber noch lange nicht erwiesen ist, so hätte es allerdings eine altkanaanäische Gottheit gegeben, deren Namen die Ägypter als Ia oder Ja hörten. Ob aber dieser mögliche Gott Ia mit Jahu-Jahve oder richtiger Jahve-Jahu irgend etwas zu thun hatte, ist wiederum ebenso fraglich, wie ob der ja auch von Hommel u. a. (s. o.) behauptete altbabylonische Gott A-a, Aï, Ia mit Jahve etwas gemein hat. Vgl. noch König, NKZ 1899, 703 ff. Noch weniger kann die soeben von Spiegelberg ZdmG 1900 vorgetragene Meinung ins Gewicht fallen.

d) So werden wir denn immer wieder auf die alle anderen Möglichkeiten überwiegende Wahrscheinlichkeit zurückgeworfen, daß Jahve entweder ein einheimisch-hebräischer oder ein ursprünglich den Israel nächstverwandten arabischen Wüstenstämmen angehöriger Name ist. Hier kann nur eine geschichtliche Betrachtung weiter helfen. Thatsache ist zunächst, daß zwei von unsern drei Haupterzählern der alten Volksgeschichte (E und P) die Einführung der Verehrung Gottes unter dem Namen Jahve auf Mose zurückführen, während die dritte sonst geschichtlich sehr bedeutsame Überlieferungsschicht (J) gerade in diesen Punkten ihre naiv volkstümliche, geschichtlich weniger strenge Eigenart bekundet, indem sie die Verehrung Gottes als Jahve sogar in die Zeit der frühesten Anfänge der Menschheit zurück leitet (Gen 1,26). Mit voller Sicherheit geht hieraus hervor, daß man im späteren Israel die Person Moses in die allernächste Beziehung zur Jahveverehrung brachte — und dies sicher mit Recht, wie das Deboralied und die Geschichte der Richterzeit lehren,

in denen die Jahveverehrung bereits als fester Besitz des Volkes auftritt (vgl. Ri 7, 18. 20). Nun bringt jene Überlieferung gerade diejenigen Stücke der Geschichte Moses und seines Volkes, die auf die Entwickelung der Jahveverehrung von besonderem Einflusse sind, in den engsten Zusammenhang mit dem Berg Sinai. In der Wüste am Sinai offenbart sich Jahve dem Mose, am Sinai erschließt Jahve sich und seinen Willen dem ganzen Volke, an den Sinai will das Volk ziehen, um seinem Gotte hier zu opfern; wie ja selbst später noch Jahve vom Sinai aus zur Deboraschlacht auszieht und sogar der Prophet Elia zum Horeb (= Sinai) als der Offenbarungsstätte Jahves pilgert. Es kommt dazu, daß Mose, während ihm jene Offenbarung wird, die er dem in Ägypten schmachtenden Volke bringen soll, sich bei seinem Schwiegervater, dem Priester von Midjan befindet, und daß jener sinaitische Hirtenstamm der Midianiter, mit deren Priestergeschlecht Mose so eng verschwägert ist, gelegentlich auch mit dem später mit Israel nach Kanaan weitergewanderten Beduinenstamm der Keniter gleichgesetzt wird; sowie daß diese Keniter wiederum in enger Verwandtschaft mit jener nomadischen Sekte der Rechabiten stehen, die die spätere Geschichte uns mehrfach als die den Propheten gesinnungsverwandten und verbündeten Vertreter der strengen und ungetrübten Jahveverehrung nach der Väter Weise bekundet.

So scheint sich hier von geschichtlichen Erwägungen aus eine ungemein verlockende Perspektive vor uns aufzuthun: Jahve ist allerdings Israel, und zwar durch Mose, am Sinai erstmals kund geworden, denn er ist nichts anderes als ein alter Sinaigott, seit urvordenklichen Zeiten hier am Fuße der in die Wolken ragenden Höhen des heiligen Berges als „der zu Falle bringende" zerschmetternde Gewittergott verehrt und als solcher von Mose herübergenommen und lange von Israel verehrt, und er ist zugleich nichts anderes als die Gottheit jener hier zeltenden Keniter, von deren Priestergeschlecht Mose mit seinem Weibe Zippora zugleich als edelste Mitgift jenen Kenitergott vom Sinai in Empfang nahm. Ja selbst das so auffallende Auseinandergehen der Überlieferung zwischen J und E, den beiden alten Hauptquellen, in betreff der Einführung des Jahvenamens erklärt sich dann, wie es scheint, vollkommen befriedigend: J ist judäischer, E nordisraelitischer Abkunft. Nun haben die Keniter sich an Juda angeschlossen — hier bei ihnen und den von ihnen beeinflußten Judäern bestand daher begreiflicherweise und mit einem gewissen historischen Rechte der Glaube, daß Jahve seit uralten Tagen, jedenfalls aber lange vor den mosaischen Zeiten der Gott der Väter (der Leastämme) war, während in Ephraim (den Rahelstämmen) sich mit demselben Rechte die Überlieferung erhalten hatte, daß ihnen der Jahvedienst erst durch Mose vom Sinai her zugebracht wurde. Dies ist in kurzen Zügen die Anschauung, wie sie Anregungen älterer folgend in jüngerer Zeit hauptsächlich Tiele und Stade, sowie in besonders ansprechender Weise jüngst Budde (Religion des V. Isr. 13 ff.) vorgetragen haben. Allein so wenig sich die Möglichkeit dieses oder eines verwandten Herganges schlechthin bestreiten läßt, so bleiben doch immer zwei wichtige Bedenken bestehen. Einmal ist uns geschichtlich von einer so wesentlichen religiösen Beeinflussung Israels durch die Keniter nichts bekannt. Wenn Mose der Schwiegersohn des midianischen Priesters Jethro heißt, so folgt daraus freilich mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß er manches von den gottesdienstlichen Gepflogenheiten jener Nomaden am Sinai sich angeeignet hat (Nowack S. 20). Aber damit ist noch nicht gesagt, daß er und Israel ihren Gott ihnen dankten. War Jahve ein Kenitergott, so müßte man sich wundern, wenn die Keniter, wie die Geschichte lehrt und schon Num 10, 29 ff. voraussetzt, in Israel aufgingen und nicht Israel in den Kenitern. Was blieb Israel als seine Eigenart, wenn es nicht seine Religion, sein Gott war?

Sodann aber dürfen wir doch auch nicht ganz übersehen, daß auch von dem hierbei vorauszusetzenden Wandel des Gottes in der Überlieferung keinerlei Spur erhalten ist. Nahm Mose den kenitischen Gewittergott „Fäller", „Verwüster" o. dgl. nach Israel herüber, so mußte doch von ihm irgend etwas Neues und Eigenartiges in dem Wesen dieses Gottes entdeckt werden, das denselben berechtigte, Israels Gott zu werden und ihn befähigte, das Volk von den Kenitern zu unterscheiden, vor allem aber etwas, das ihn befähigte, nach Jahrhunderten der erhabene sittlich heilige Gott Himmels und der Erde zu heißen. Lag dieser Zug zur Sittlichkeit nicht von Anfang an in dem Gotte Moses, so bleibt uns die ganze religiöse Entwickelung Israels ein ewiges Rätsel. Budde hat dies zwar bestritten und hat gemeint, lediglich der Umstand, daß Israel Jahve frei gewählt habe, also daß seine Religion eine Wahlreligion gewesen sei (S. 29 ff.), habe das Verhältnis des Volkes zu Jahve und von hier aus den Gottesbegriff Israels selbst zu einem sittlichen gemacht. Aber eine Wahlreligion ist noch nicht eine sittliche Religion, die Religionsgeschichte läßt

darüber keinen Zweifel. Wahl, auch wenn sie noch so frei ist, ist als bloße Willkürhandlung an sich noch kein sittlicher Akt. Es kommt alles auf die Motive der Wahl an. Aber selbst wenn das Motiv ein sittliches wäre, wird dadurch der gewählte Gegenstand, falls er vorher es nicht war, nicht von selbst sittlich geartet. Hier wäre das Motiv, den Gewittergott vom Sinai zu wählen, der lediglich eudämonistisch-egoistische Blick auf seine höhere Macht. Das macht ihn nicht zum sittlichen Gott. Eine Dirn wird dadurch, daß ein junger Mann, durch ihre Schönheit geblendet, sie sich zur Frau wählt, noch nicht von selbst eine moralische Hausfrau. Sie würde es auch, wenn ihn höhere Beweggründe leiteten, noch nicht ohne weiteres, sondern nur wenn in ihr selbst der Drang es zu werden aufs kräftigste vorhanden wäre. Was Jahve später wurde, das muß er wenigstens im Keime seinem Wesen nach schon für Mose und das Israel seiner Zeit gewesen sein: der Gott des Rechtes und des Guten (vgl. auch Meinhold a. a. O. S. 47; Marti, Rel.-gesch.[3] S. 59). Recht ist freilich noch nicht Sittlichkeit; beide können an sich recht verschieden sein (Budde a. a. O.), und es kommt alles auf den Geist an, in dem das Recht erfaßt und geübt wird. Aber eben die Art, wie hier im Namen Jahves das Recht gefaßt und der Geist, in dem es geübt wurde, müssen trotz allem, was noch von heidnischer Unart und Unvollkommenheit in Gottesanschauung und Leben stehen geblieben war (Bann; Unberechenbarkeit Jahves u. dgl.), dies Volk und seinen Gott über andere, auch die Keniter, erhoben haben. Ist dies aber der Fall, und lag ein Zug zur sittlichen Erfassung der Gottesanschauung von Anfang an im Gottesgedanken Moses, dann ist der Gott Moses, wie er ihn seinem Volke bringt, auch nicht einfach der kenitische verheerende Gewittergott Jahve vom Sinai. Vielmehr hat sich dann für Mose ein Wandel in diesem Gotte vollzogen, der ihn zu etwas anderem machte als er ehedem war: wie immer sein Name von Mose verstanden und gedeutet worden sein mochte — sein Wesen war tiefer und reiner erfaßt. Gerade von dieser Wandelung seines Wesens durch Mose sagt uns aber wiederum die Überlieferung gar nichts, und das spricht dafür, daß jene Hypothese von Jahve dem Kenitergott überhaupt nicht dem wirklichen Sachverhalt entspricht.

So bleibt uns zuletzt nur noch die Möglichkeit übrig, daß ein Teil des gesamten Israel schon in der Zeit vor Mose am Sinai wohnte und daß bei ihm die Jahveverehrung erstmals geübt wurde. Mose hätte sie dann hier kennen gelernt und hätte sie von hier aus auf Gesamtisrael übertragen. In dieser Art hat beispielsweise Nowack sich den Hergang gedacht. Er nimmt an, daß für den ägyptischen Aufenthalt wesentlich die Rahelstämme in Anspruch zu nehmen seien, während die Leastämme, denen Levi und mit ihm Mose der Levit angehörte, am Sinai geblieben waren. Von Sinai her sei Mose nach Ägypten gekommen und habe die dort wohnenden Stämme im Namen des Sinaigottes zum Kampf gegen ihre ägyptischen Zwingherrn aufgerüttelt (a. a. O. S. 16. 18 f.); während allerdings Wellhausen den Stamm Joseph, weil in ihm die Lade Jahves ihren Sitz hatte, als die eigentliche Heimat der Jahveverehrung ansieht. Nach ihm ging die Bewegung, durch die Israel zum Volke wurde, von Joseph, also von Ägypten, aus. Will man, wie es die meisten Neueren thun, besondern Wert darauf legen, daß Jahve schon vor Mose Israel oder einem Teil des Volkes bekannt war (vgl. Ex 3, 6. 15, 2. 18, 4 „Gott meines Vaters"), so ist der von Nowack (auch schon Tholuck, Ewald; vgl. auch Nestle, Eigenn. 80 f.) beschrittene Weg der einzig gangbare. Freilich kommen wir auch hier über die bloße Hypothese nicht hinaus, denn auch hier schweigt die Überlieferung so gut wie vollständig. Allerdings redet J schon lange vor Mose von Jahve, aber ihm stehen, wie wir sahen, die ganz bestimmten Aussagen von E und P gegenüber, und Stellen wie Ex 3, 6 u. s. w. ertragen auch die Deutung, daß jener Gott einen anderen Namen als Jahve führte. Ebenso weiß die Tradition von einem früheren Verweilen wesentlicher Israelstämme am Sinai, wenn ein solches auch an sich nicht ausgeschlossen ist, thatsächlich nichts, sondern lediglich von einem engen Zusammenhang der Jahveverehrung mit dem Sinai. Weiterhin muß man sich jedenfalls auch dessen bewußt sein, daß wir über das Wesen jenes älteren vormosaischen israelitischen Sinaigottes Jahve, falls es einen solchen gab, nichts weiteres wissen können, als daß es anderer Art gewesen sein müßte, als wir uns den Jahve Moses zu denken haben. Ob er als „Verwüster" oder als „Weher" oder wie sonst gedacht war, vermögen wir nicht zu bestimmen, da im Grunde die eine Etymologie so gut ist wie die andere.

Fassen wir alles zusammen, so können wir mit Bestimmtheit nur soviel behaupten, daß an Moses Person und an den Sinai sich eine besondere Offenbarung jenes für Israels Geschichte von da an so bedeutsamen Jahve knüpfte — wie und woher aber Name und Sache dem Mose zugeflossen sind, das wird im letzten Grunde, soweit nach menschlichen

Vermittelungen gefragt wird, und wofern wir von bloßen Möglichkeiten absehen, für alle Zeiten eines jener undurchdringlichen Geheimnisse bleiben, an denen kein Gebiet des menschlichen Lebens und Geschehens so reich ist wie die Religion und ihre Geschichte, weil kein Gebiet uns dem Höchsten und Letzten in der Welt und darum auch der Grenze unseres Wissens so nahe bringt. Sehen wir von jenen menschlichen Vermittelungen ab, so nennen wir, unsrer religiösen Überzeugung Ausdruck gebend, jenes in Moses Gemüt sich vollziehende Geschehen eine Offenbarung Gottes selbst, der durch unmittelbare Berührung mit der Menschenseele wesentliche Seiten seines Wesens Mose kundthat, um auf diesem Wege die stufenmäßige Entfaltung wahrer Gotteserkenntnis in der Menschheit anzubahnen. Vgl. noch meine Gesch. der Hebr. I, 227 f. **R. Kittel.**

Jair. — Litteratur: A. Kuenen, De stam Manasse in Theol. Tijdschrift XI. (1877), 478 ff.; G. Schumacher, Northern 'Ajlûn, London 1890, 137 f.; derselbe, Das südliche Basan 1898, 45. 109 (= ZdPV XX, 1897, 109. 173); Fr. Buhl, Geographie des alten Palästina 1896, 256. — Außerdem die Kommentare zu den betreffenden Stellen.

Der Name J. vertritt im AT zwei verschiedene hebräische Formen, nämlich יָעִיר und יָאִיר. Beide Formen sind aufzufassen nach Analogie von יָקִים und אֶלְיָקִים oder יְהוֹיָקִים, יָשִׁיב und אֶלְיָשִׁיב: Die Gottesbezeichnung, die ursprünglich zu dem Eigennamen gehörte, ist verloren gegangen. Jair = יָעִיר ist ein Bethlehemit, der Vater des Elhanan, der nach 2 Sa 21, 19 den Goliath von Gath, nach 1 Chr 20, 5 dessen Bruder erschlagen hat. So wird der Name vom Ḳerē 1 Chr 20, 5 in Übereinstimmung mit LXX (*Ιαειρ*) gelesen, und danach ist der verderbte Text in 2 Sa 21, 19 zu verbessern. Jair = יָאִיר heißt Est 2, 6 und Stücke in Est 7, 1 der Vater des Mardachai, ferner ein mächtiges israelitisches Geschlecht im Ostjordanlande. Um dieses handelt es sich hier. Wir lesen Ri 10, 3—5 auch von einem „Richter" J., der Israel 22 Jahre lang gerichtet habe. Er gehört zu den 6 sog. kleinen Richtern, welche mit einer anderen stehenden Formel, als bei den 6 großen Richtern üblich ist, eingeführt werden und wahrscheinlich später, als die Formel der 6 großen Richter, in das Richterbuch eingefügt sind. Die Jahre ihrer Regierung entsprechen insgesamt den Jahren der Interregna der großen Richter und sind ebenso, wie diese, aber wohl abhängig von ihnen, in die künstliche Chronologie eingegliedert, welche vom Auszuge aus Ägypten bis zum salomonischen Tempelbau 480 Jahre zählt (1 Kg 6, 1). Diese 22 Jahre des Jair werden noch weniger glaubwürdig, wenn man bedenkt, daß eine Herrschaft der Richter über Israel, nach der Weise der späteren Könige, niemals stattgefunden hat. Endlich hat Nöldeke (Unters. z. Kritik des ATs, 1869, S. 172 ff., 182 f.) dargelegt, daß der Richter Jair nur der heros eponymus des Jairgeschlechtes in Gilead sei. Jair, der Richter Israels, kann also in der Geschichte keinen Platz beanspruchen. Wohl aber dürfen wir den Inhalt von Ri 10, 3—5 für eine Untersuchung über das Geschlecht J. benutzen. Das ist um so wichtiger, als mehrere Angaben des AT über dieses Geschlecht, wie sich zeigen wird, irrtümlich sind. Es empfiehlt sich, zuerst von den Städten J.s zu handeln. Ri 10, 3—5 redet von 30 Städten (עֲיָרִים[2] steht hier für עָרִים „Städte" um des Wortspiels mit עֲיָרִים „Esel" willen), die im Besitz der 30 Söhne J.s gewesen seien; man scheint demnach im Anschluß an die 30 Städte von 30 Abteilungen des Geschlechts gesprochen zu haben. Von den Städten wird eine erwähnt, nämlich Kamon, in der das Grab J.s gezeigt wurde V. 5. Man darf sie gewiß mit dem Orte Kamun zusammenstellen, den Antiochus III. auf dem Marsche von Pella nach Gefrun eroberte (Polybius V, 70, 12). Pella entspricht dem heutigen Ṭabaḳāt Fāhil; Gefrun = Ephron 1 Mak 5, 46 ff. hat Buhl mit Ḳaṣr Wād el-Ghafr unweit Irbid an der alten Straße über er-Ramtā und Derʿāt nach dem südlichen Ḥaurān zusammengestellt. Freilich ist el-Ghafr im Arabischen nicht Eigenname, sondern ein bekanntes Sachwort mit der Bedeutung „Wache"; die Gleichung ist deshalb nicht sicher. Doch ist es sehr wahrscheinlich, daß bei Polybius und 1 Mak diese Gegend der alten Straße gemeint ist. Dafür spricht noch, daß sich der 1 Mak 5, 46 erwähnte Engpaß mit der von Dr. Schumacher nachgewiesenen Örtlichkeit el-Buwēb („die kleine Pforte") an derselben Straße 10 km östlich von Irbid zu denken scheint. Das Kamun des Polybius wäre demnach zwischen Ṭabaḳāt Fāhil und der Gegend von Irbid zu suchen. Dr. Schumacher hat nun 1885 an derselben alten Straße 10—15 km westlich von Irbid die Namen Ḳamm und Ḳumēm (Deminutiv des vorigen) aufgefunden. Ḳamm ist eine Trümmerstätte unmittelbar nördlich von der alten Straße mit nicht geringen Mauerresten, die die frühere Bedeutung des Orts beweisen. Ḳumēm ist ein kleines, noch jetzt bewohntes Dorf, 1—2 km von Ḳamm entfernt und etwas südlich von derselben Straße

gelegen; auch hier treten einige alte Mauerreste zu Tage. Gewiß ist demnach, daß hier einst ein befestigter Ort gelegen hat, und der heutige Name Kamm darf als Verstümmelung des alten Kamun oder Kamon aufgefaßt werden, so gut wie das alte Beth Horon heute in Bêt ʿUr verkürzt ist (ZdPV XVI, 23). Daher ist es nicht zu kühn, Kamon Ri 10, 5 an der Stätte von Kamm anzusetzen. Damit wäre ein fester Punkt für die 30 Städte J.s gegeben. Da der Jarmuk nach Norden eine natürliche Grenze bildet, so haben diese Städte in dem Lande südlich von Jarmuk gelegen, d. h. in dem nördlichen Teile des alten Gilead, zwischen dem Jordanthal im Westen und den Hügeln ez-Zumal und der Wüste im Osten.

Außerdem wird im AT von Zelten oder, wie jetzt gewöhnlich übersetzt wird, von Zeltdörfern J.s geredet. Nu 32, 41 wird erzählt, daß J. die Zelte der Amoriter (V. 41 geht auf V. 39 zurück, V. 40 ist in den ursprünglichen Zusammenhang später eingeschoben) erobert und sie „Zelte J.s" genannt habe. Von welchem Orte und wann J. diesen Eroberungszug unternahm, wird nicht gesagt. Nach V. 33 und V. 40, die der Quellschrift P zuzuteilen sind, soll man das Ereignis in die Zeit Moses verlegen. Das wird die ursprüngliche Meinung der VV. 39. 41 f. nicht sein, ebensowenig wie die Städte J.s Ri 10, 3—5 von der mosaischen Zeit verstanden sein wollen. Die Eroberung hat wahrscheinlich vom Westjordanland aus stattgefunden und zwar zu der Zeit, als Israel dort erstarkte, d. i. unter den ersten Königen. Die Angaben des AT fordern jedoch vor allem Antwort auf die Frage, wie sich die Zelte (חַוֹּת) J.s zu den Städten J.s verhalten. Ri 10, 4b setzt beide einander gleich, und im Anschluß daran ist von verschiedenen Seiten (Dillmann, Budde) die Meinung ausgesprochen worden, daß aus den Zelten später Städte geworden seien. Dem steht jedoch die wohl zu beachtende Thatsache im Wege, daß noch heute Gegenden, die sich von Natur zur Anlage fester Städte eignen oder in denen sich solche befinden, von den Nomaden Syriens zum Aufenthalt für sich und ihre Herden nicht gewählt werden. Es ist eine feste Gewohnheit der Nomaden (Beduinen) im Ostjordanlande, daß sie mit ihren Herden niemals das Bergland betreten — selbstverständlich abgesehen von den Raubzügen, die sie unternehmen. Daher sind auch für die alte Zeit die Zelte J.s und die Städte J.s auseinanderzuhalten. Jene bezeichnen den nomadisierenden Teil des Geschlechts J., also Hirten, diese den seßhaften Teil, also Bauern. Die Sitze der Bauern sind oben bestimmt worden, über den Bezirk der Hirten dagegen fehlen nähere Angaben völlig. Auf Grund von 1 Kg 4, 13 könnte man ihn ebenfalls in Gilead ansetzen, etwa an der Ostgrenze des Gebiets der Städte J.s, am Rande der Wüste. Jedoch ist die Benutzung dieser Stelle nicht ohne Bedenken. Die auf die Zelte J.s bezüglichen Worte sind ein junger Zusatz zum Texte, der noch der LXX unbekannt ist; sein Inhalt beruht daher nicht auf Überlieferung, sondern ist eine Frucht des gelehrten Schriftstudiums (vgl. Ri 10, 4). Wir finden noch andere Angaben solcher Art über die Zelte J.s im AT. Nach Dt 3, 14 soll J. den ganzen Bezirk Argob erobert und „sie" — man beachte den nachlässigen Stil — Zelte J.s genannt haben. Verwandt ist Jos 13, 30 „alle Zelte J.s in Basan, 60 Städte" In beiden Stellen werden die Zelte J.s nach Basan verlegt und Jos 13, 30 den aus Dt 3, 4 bekannten festen Städten des Bezirkes Argob in Basan (vgl. II, 425) gleichgesetzt. Die Hirten des Geschlechts J. sind bei den heftigen Kämpfen im Ostjordanlande (1 Chr 2, 23) schon früh untergegangen, und an die Stelle einer wirklichen Kunde von ihnen trat in der nachexilischen Zeit die gelehrte Mutmaßung. Einer ihrer Fehlgriffe wird bereits in Ri 10, 4b vorliegen, da die Gleichsetzung der Zelte J.s mit den Städten J.s schwerlich den Thatsachen entspricht, wie wir oben gesehen haben.

J. wird Nu 32, 41 zu dem Stamme Manasse gerechnet. Die Worte „Sohn Manasses" haben nur diesen weiteren Sinn; sollten sie buchstäblich verstanden werden, so müßte man J. selbst und die an ihn geknüpften Ereignisse der vormosaischen Zeit zuschreiben. Davon kann nicht die Rede sein. Eine andere Darstellung geben die Verse 1 Chr 2, 21—23; nach ihnen verband sich der Judäer Hezron (V. 5) mit einer Tochter Machirs, und dessen Enkel war J., der 23 Städte in Gilead besaß. Das bedeutet: Juden aus dem Geschlecht Hezron sind in die zu Machir (= Manasse, Gilead) gerechnete Gegend der Städte J.s eingewandert und haben sie dauernd besetzt. J. ist also hier eine Mischung aus Machir (oder Manasse) und Juda, in der Juda vorherrscht. Das sind Verhältnisse der nachexilischen Zeit. Die Zahl der Städte ist jetzt geringer geworden, statt 30 nur 23. Diese Nachricht des Chronisten bildet die Brücke zu der Erzählung in 1 Mak 5, 24—54, daß Judas Makkabäus und sein Bruder Jonathan die im Ostjordanlande, im nördlichen Gilead und darüber hinaus lebenden Juden sammelt und nach Jerusalem in Sicherheit bringt. Zum Teil sind es die Juden der Städte J.'s, um die sich Judas bemüht. In

V. 23 stellt der Chronist die Zelte J.s, die Stadt Kenat (Nu 32, 42) und die 60 Städte des Bezirks Argob in Basan (Dt 3, 4) zusammen, mithin ganz verschiedene Dinge. Er scheint nur den Anfang des V., nämlich daß Gesuriter und Aramäer die Zelte J.s erobert hätten, aus einer alten Quelle geschöpft zu haben. **Guthe.**

Jakob oder Israel. Noch lesenswert sind die betreffenden Abschnitte in Niemeyers Charakteristik der Bibel (3. Aufl., Halle 1778), II, S. 234 ff., und J. J. Heß, Gesch. der Patriarchen (Zürich 1776), Bd II. — C. v. Lengerke, Kenaan (1844), S. 290 ff.; J. H. Kurtz, Gesch. des Alten Bundes (2. A. 1853), I, 218 ff.; H. Ewald, Gesch. d. Volkes Israel (3. A. 1864), I, 412 ff., 489 ff.; E. W. Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes unter dem A. B. (1869), I, 209 ff.; A. Bernstein, Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob (1871); A. Köhler, Biblische Geschichte AT (1875) I, 136 ff.; L. Seinecke, Geschichte des Volkes Israel (1876), I, 40 ff.; J. Popper, Ursprung des Monotheismus (1879), S. 346 ff.; Ed. Reuß, Die Geschichte der hl. Schriften AT (Braunschweig 1881), siehe dort das Register unter Jakob; R. Kittel, Geschichte der Hebräer, I, 122 ff.; vgl. außerdem die Kommentare zur Genesis und die Artikel Jakob in Winers RWB, Jakob in Schenkels BL (von Steiner) und in Riehms Handwörterbuch des biblischen Alterthums. Talmudische Ausschmückungen und Reflexionen zum Leben Jakobs siehe bei Hamburger, Real-Encyklopädie des Judenthums (1874), I, 543 ff. Weitere jüdische Legenden über ihn bei Eisenmenger, Entdecktes Judentum, Königsberg 1711), I, 942 f. — Vgl. auch Josephus, Ant. I, 18 ss.; II, 1 ss. — Zum Segen Jakobs vgl. weiter: J. G. Herder, Briefe das Studium der Theologie betreffend, I (1780) S. 66 ff.; J. H. Kurtz, a. a. O. I, 314 ff.; Gust. Baur, Geschichte der alttest. Weissagung, I. Gießen 1861, S. 216 ff.; Ludwig Diestel, Der Segen Jakobs, Braunschweig 1853; J. P. N. Land, Disputatio de carmine Jacobi, Leiden 1858; K. Kohler, Der Segen Jakobs, Berlin 1867; A. N. Obbard, The prophecy of Jacob, Cambridge 1867; C. v. Orelli, Die alttest. Weissagung von der Vollendung des Gottesreichs, Wien 1882, S. 118 ff.; B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, I (1887), 145 ff.; Stärk, Studien z. Relig.- u. Sprachgesch. des AT. II. 1899.

Jakob oder Israel heißt der Sohn Isaaks, der eigentliche Stammvater des nach ihm benannten Bundesvolkes. Ersterer Name יַעֲקֹב (seltener יַעֲקוֹב), LXX Ἰακώβ, nennt ihn nach Gen 25, 26 den „Fersenhalter“ (denom. von עָקֵב) oder auf der Ferse Nachfolgenden von dem bedeutsamen Umstand, daß er schon bei seiner Geburt dem Bruder keinen Vorsprung lassen wollte; nach dem gewöhnlichen Wortverstand aber den „Überlister“ (vgl. supplantare, ein Bein stellen, Jer 9, 3), von seiner gewandten Schlauheit (Gen 27, 36). Im Gegensatz dazu wird ihm der Name Israel, der zum üblichen Volksnamen geworden (vgl. die Ausnahmen Geiger, Urschrift, S. 371 f.), während jenes mehr Personenname blieb, als besondere Auszeichnung von Gott verliehen, nachdem er seine Strebekraft in einem Ringkampf höherer Art bewiesen und darin obgesiegt hat. Der Name ließe sich zwar auch von שרה, herrschen, ableiten, allein Gen 32, 29 und Hos 12, 4 deuten ihn „Gotteskämpfer“, von שׂרה kämpfen. Daß der Ehrenname יְשֻׁרוּן Dt 32, 15 für das Ohr an Israel anklingen sollte, ist möglich; keinesfalls aber läßt sich mit Ewald (Gesch. I, 515, A. 3) daraus und aus ישרים Nu 23, 10; Ps 33, 1; Da 11, 17 folgern, daß es einst eine Erzählung gab, wo der Name Israel als יְשַׁר־אֵל, der Gottredliche, erklärt wurde. — Sehr wahrscheinlich ist übrigens auch Jakob Abkürzung für Jakob-êl. Denn in der Triumphinschrift des Königs Dhutmes III. zu Karnak werden unter den in Palästina eroberten Ortschaften auch angeführt: יעקבאר (Nr. 102) und ישפאר (Nr. 78), was man, da die Ägypter das ihnen unbekannte l durch r umschreiben, als Ja'kob-ēl und Jošep-ēl (?) erkennen kann. Die Bestimmung des zweiten Namens ist zwar lautlich zweifelhaft; die erstere aber leuchtet um so mehr ein, da auch auf babylonischen Kontrakttafeln der Name Ja'kub-ilu gelesen worden ist. Der Schluß, den man gewöhnlich aus der obigen Inschrift zieht, daß uns also schon im 16. Jahrhundert in Kanaan als zwei koordinierte Stämme Jakob-el und Joseph-el begegnen, ist aber auch insofern übereilt, als nach Analogie der übrigen Namen vielmehr Ortschaften dieser Benennung gemeint sein werden. Wo dieselben lagen, läßt sich bei der willkürlichen Reihenfolge der Aufzählung in jener Inschrift nicht bestimmt angeben. Was die ursprüngliche Bedeutung des Namens Jakob-el betrifft, so erklärt ihn Bäthgen: „El belohnt.“ Doch ließe sich auch in diesem Namen eine Beziehung auf Gen 32, 25 ff. annehmen: „Es ringt El.“ Vgl. zu diesen Namen der Dhutmes-Inschrift: Eduard Meyer, ZatW 1886 S. 1 ff.; Bäthgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch. (1888) S. 157 f.; W. Max Müller, Asien und Europa nach altägypt. Denkmälern (1893) S. 162 f.; A. H. Sayce, Patriarchal Palestine (1895) S. 194; Fr. Hommel, Altisraelit. Überlieferung (1897) S. 111.

Die Jugendgeschichte Jakobs erfüllt sein unablässiges Trachten nach dem Erstgeburtsrecht, das von Natur seinem älteren Zwillingsbruder Esau (s. d. A. Edom Bd V S. 162 ff.)

zukam, aber diesem durch eigenen Leichtsinn und Jakobs List verloren ging. Schon im Mutterleib, erzählt Gen 25, 22 f., stießen sich die beiden Zwillinge, und ein Orakel verkündete der entsetzten Mutter als den Ausgang des Wettkampfes, daß das größere Volk dem kleineren dienen werde. Neben dem rauhen, wilden Esau war zwar Jakob friedliebend und zahmer Natur (25, 27), aber dabei berechnend; geschickt benützte er die Schwächen des sinnlich gearteten Bruders, um diesem den Vorrang abzulaufen 25, 29 ff. Dabei wurde der sittige Hirte von der klugen Mutter unterstützt, während der Waidgeselle mehr beim Vater in Gunst stand. Der Sieg war auf seiten der ersteren. Isaak selbst legte, von seinem Weibe getäuscht, den Erstgeburtssegen wider Willen auf Jakobs Haupt Kap. 27 (vgl. d. A. Isaak), welcher freilich infolge dieses Handels einstweilen das Land der Verheißung meiden mußte und nach dem transeuphratischen Aram, näher nach Haran (s. d. A. Bd VII S. 407) in die Heimat seiner Mutter übersiedelte. Auf seiner Wanderung kam Jakob nach Bethel (jetzt Beitîn, von wo noch immer der Weg zu den בני קדם abzweigt), woselbst er in göttlichem Traumgesicht Jahveh schaute, wie er durch seine Engel den Menschen seine Hilfe vermittelt 28, 10 ff. Er gab dem Ort, der sonst Lus hieß, seinen Namen „Gotteshaus“ und bestimmte ihn durch ein Gelübde zur Kultusstätte. — Eine zweite Periode seines Lebens brachte Jakob bei seinen Verwandten in Haran zu, wo er sein Haus gründete. Die schöne Rachel, die Tochter Labans, des Bruders seiner Mutter, die er gleich bei seiner Ankunft am Brunnen kennen gelernt und bei der er sich schon damals durch einen Liebesdienst empfohlen hatte, verlangte er als Lohn für siebenjährige Arbeit bei Labans Herden. Doch wurde ihm statt ihrer von dem eigennützigen Vater bei der Hochzeit ihre ältere, weniger anziehende Schwester Lea untergeschoben, und um seine geliebte Rachel mußte er weitere sieben Jahre dienen. Auch zeigte sich diese unfruchtbar, während Lea ihm vier Söhne gebar: Ruben, Simeon, Levi, Juda. Infolge einer ähnlichen Stellvertretung der Herrinnen durch ihre leibeigenen Mägde, wie sie schon Sara Gen 16, 1 ff. ins Werk gesetzt hatte, vermehrte sich Jakobs Familie um vier weitere Sprossen: Dan, Naphtali, Gad, Ascher, worauf wieder zwei Söhne der Lea folgten: Isachar und Sebulon. Da endlich gebar Rachel ihrem Gatten den Lieblingssohn Joseph. Da im übrigen Gottes Segen sich sichtlich an Jakobs Person knüpfte, wollte ihn Laban nicht aus seinem Dienste entlassen, doch zu seinem Schaden, denn so bescheiden der Lohn schien, den sich jener für die Zukunft ausbedang, so unerwartet reich fiel er aus, nicht ohne Jakobs Zuthun, der besonderer Hirtenkünste kundig war. Und es half nichts, daß Laban die Bedingungen wiederholt änderte (31, 7); auch so war der Gewinn stets auf Jakobs Seite nicht ohne das Dreinsehen Gottes, der seinem Schützling gegen den geizigen Lohnherrn beistand. Die Spannung zwischen beiden trieb Jakob zur Heimkehr. Doch mußte diese heimlich geschehen, da Laban sie sonst verhindert hätte. Dieser verfolgte den mit seinen Frauen und Gütern fliehenden Jakob und erreichte ihn am Gebirge Gilead. Doch wurde der namentlich über den Raub seiner Hausgötter, die Rachel ohne Wissen ihres Gemahls mitgenommen, erbitterte Aramäer durch Gottes Wink und des Weibes List genötigt, den Zwist gütlich beizulegen. An den zwischen den feindlichen Vettern abgeschlossenen Bundesvertrag erinnerte fortan der Name Gilead 31, 48 (als Gal'êd, Denkmalshügel erklärt). — Eine dritte Phase der Geschichte Jakobs beginnt mit seinem Einzug in das gelobte Land und seiner Niederlassung im Herzen desselben. Dabei hatte er sich zuerst mit Esau abzufinden. Es galt jetzt, das streitige Erbe in Besitz zu nehmen, was nicht ohne heißen Kampf möglich war. Jakob hat mit Hilfe geistiger Mächte das Ziel erreicht (vgl. 32, 2 f.) und den Preis durch die Energie seines Gebetes Gott selbst abgerungen (32, 23 ff.). Dies stellt jener geheimnisvolle, nach seiner Darstellung drastische, aber nach seiner geistigen Bedeutung, zumal bei Vergleichung von Ho 12, 5, wol erkennbare Kampf am Jabbok dar, wo Jakob, der fortan Israel heißt, die ganze Nacht hindurch mit einer männlichen Gestalt ringt, in welcher er göttliche Macht erkennt und von der er deshalb nicht ablassen will, bis er ihr den Segen abgerungen hat. Nach solchem Sieg, an den ihn noch eine Verrenkung der Spannader erinnerte, konnte ihm von den Menschen kein Leides mehr geschehen. Der gefürchtete Esau empfing den Bruder freundlich und zog sich darauf wieder ins öde Edomiterland zurück, während Jakob sich in Sichem niederließ, mit dessen Bewohnern seine Söhne allerdings in blutige Händel sich verwickelten. Dies veranlaßte Jakob, aufzubrechen und zunächst nach Bethel, der Stätte der ersten ihm gewordenen Offenbarung, zu ziehen, wo er nach seinem Gelübde Trankopfer brachte. Der Herr erschien ihm dort und sprach ihm den Bundessegen zu. Auf dem weiteren Weg, dessen letztes Ziel Hebron war, gebar Rachel den Benjamin, bei der Geburt verscheidend. Dies geschah eine Strecke vor Ephrat, welches Bethlehem genannt wird. (Manche halten

letzteren Zusatz für eine Glosse und verlegen dieses Ephrat nach dem Stamm Benjamin, doch ohne zureichenden Grund.) In Hebron begrub Jakob mit seinem Bruder Esau den in hohem Alter verstorbenen Isaak. — Von Hebron aus, wo er länger verweilte, während seine Söhne mit ihren Herden das Land bis nordwärts von Sichem durchstreiften, wurde der betagte Jakob bewogen, nach Ägypten überzusiedeln, nachdem sein Sohn Joseph (s. d. A.), der lange vermißte, dort zu Ehren gekommen war und seiner Familie bei anhaltender Hungersnot gute Aufnahme verheißen hatte. Zu Beerseba, wo er im Andenken an seinen Vater Isaak opferte, empfing der Patriarch eine letzte gnädige Zusage Gottes 46, 1 ff. In Ägypten wurde er dem Pharao vorgestellt, der den Greis mit Ehrfurcht behandelte. Dort in Gosen lebte er nach Gen 47, 28 (P) noch 17 Jahre und starb dann im Alter von 147 Jahren, nachdem er seine Söhne prophetisch gesegnet hatte K. 48 und 49. Er wurde nach den Kunstregeln Ägyptens einbalsamiert, von Joseph und seinen Brüdern nach Hebron zur Familiengruft gebracht und dort feierlich bestattet.

In Bezug auf die verschiedenen Quellen, welche auch in diesem Teile der Genesis sich zu erkennen geben, ohne daß sie sich mit Sicherheit überall scheiden oder gar herstellen ließen, ist im allgemeinen das unter Abraham I, 102 ff. Gesagte zu beachten. Fast die ganze Geschichte Jakobs pflegt man aus den Erzählungen des E und J abzuleiten, einiges wenige aus P Und zwar müssen jene beiden ersteren Erzähler wesentlich dieselbe Überlieferung geboten haben. Als einen Zug, woran man sie von einander unterscheiden könne, pflegt man anzuführen, bei J erscheine die List Jakobs als das treibende Motiv der Handlung, bei E das wunderbare Eingreifen Gottes und zwar in der ihm eigentümlichen Offenbarungsweise des Traumes (z. B. in dem Bericht über die Vermehrung der Herden Jakobs). Allein die Scheidung läßt sich nicht ohne Zwang durchführen, z. B. in der jahvistischen Erzählung vom Traum zu Bethel 28, 10 ff. Stärker heben sich die vereinzelten Stücke des P von EJ ab. Während die Auswanderung Jakobs nach Haran in der laufenden Erzählung mit dem Haß des vom Segen ausgeschlossenen Esau begründet ist, tritt 27, 46—28, 9 (P) das Mißvergnügen der Eltern über Esaus Mißheiraten in den Vordergrund als Motiv der Entsendung und Segnung Jakobs. Neben 27, 27 ff. (EJ) kann zwar der Abschiedssegen 28, 3 ff. (P) auch bestehen, aber die beiden Segnungen zeigen sich von einander unabhängig. Auch fällt auf, daß 36, 6 f. (P) der Wegzug Esaus nach Seir erst nach dem Tode des Vaters gemeldet wird, während nach 32, 4 ff. (EJ) Esau schon dem aus Mesopotamien heimkehrenden Bruder aus jener Gegend entgegenkommt. Vergleiche über die Verschiedenheit des Zeitpunktes, wo die Namengebung erfolgt 32, 28 (J) und 35, 10 (P) u. s. w. Solche Züge deuten auf Überlieferungen, die sich ohne Bezug auf einander fortpflanzten. Wie stark sie von einander abwichen, läßt sich bei unserer mangelhaften Kenntnis derselben nicht genau ausmachen. Während die Kritik jene Anzeichen nicht genug ausbeuten kann, werden sie von der Harmonistik nach Kräften ausgeglichen, und ein Beweis dafür, daß letztere in der Hauptsache im Recht ist, liegt darin, daß der Redaktor der Genesis die verschiedenen Quellen wohl vereinbar fand. — Schwierigkeit bereitet auch die meist von P stammende Chronologie des Lebens Jakobs. Geht man von den 130 Jahren aus, die er nach 47, 9. 28 (P) zählte, als er vor Pharao stand, so ergiebt sich nach Abzug der 7 fruchtbaren und 2 unfruchtbaren Jahre sowie der 30 Jahre, die Joseph bei deren Beginn zählte (41, 46), endlich der 14 Jahre, die Jakob bis zu Josephs Geburt in Haran zubrachte, daß er bei seiner Flucht aus dem väterlichen Hause schon in einem Alter von etwa 77 Jahren stand, während er in den Erzählungen K. 28 ff. offenbar als Jüngling gedacht ist. — Die Segenssprüche Jakobs über seine Söhne K. 48 und 49 werden von den Kritikern so verteilt, daß 48, 3—6 dem P, 48, 15 f., 20—22 dem E und 49 dem J angehören soll. Natürlich kann es sich dabei nicht um die Abfassung, sondern nur um Einschaltung dieser in der Überlieferung längst vorhandenen Stücke handeln. Diese drei Segnungen schließen sich aber nicht aus, sondern ergänzen einander. Der Segen Jakobs über die 12 Söhne K. 49 wurde von Bleck, Tuch, Ewald, Steiner u. a. aus der Zeit Simsons datiert, von Knobel u. a. aus der davidischen, von anderen (Stade) in noch spätere Zeit hinabgerückt. Von dem Erzvater könne das Stück, welches mit solcher Bestimmtheit die geographisch-historische Zukunft der Stämme voraussage, nicht herrühren; der Gegenstand sei auch für die Weissagung nicht wichtig genug. Dagegen läßt sich einwenden, daß eine zwiefache natürliche Grundlage bei dem greisen Jakob für diesen Fernblick vorhanden war, insofern als er das Land, wohin seine Hoffnung ging, genau kannte und ebenso die Anlage seiner Söhne mit väterlichem Scharfblick durchschaute. Auch war die Ansiedelung und Entwickelung der Söhne Jakobs in Kanaan, so wenig ein geringfügiger Gegenstand, der nicht wert gewesen wäre,

dank göttlicher Erleuchtung, von ihm geschaut zu werden, daß vielmehr dieser Blick in das „Ende der Tage" den notwendigen Abschluß der Geschichte des Patriarchen bildet und ihn erst versicherte, daß sein Lebenskampf kein vergeblicher gewesen sei. Daß bei der Annahme nachmosaischer Dichtung eine Reihe von Sprüchen unbegreiflich sind (man denke z. B. an die verheißungslose Abfertigung Levis, des nachherigen Priesterstammes!), haben besonders Kurtz, Gesch. des A. B. (2. Aufl. 1853), I, 314 ff. und Diestel in seiner Monographie über den Segen Jakobs (1853) nachgewiesen. Für buchstäbliche Aufzeichnung der Worte Jakobs kann natürlich niemand einstehen; aber dies hindert nicht, daß diese einfachen, nach ihrer ganzen Form unvergeßlichen und durch des Erzvaters Ansehen geheiligten Denksprüche von der Stammesüberlieferung zähe fortgepflanzt werden und auf das weitere Schicksal der Stämme von bestimmendem Einflusse sein konnten.

Der Charakter Jakobs wird am besten durch seinen Doppelnamen ausgedrückt. Jakob heißt er nach seiner angeborenen Gewandtheit und Schlauheit, gegen welche der physisch stärkere, kriegerische Esau wie der egoistische, berechnende Laban den kürzeren zieht. Als der schwächere, durch die Verhältnisse untergeordnete sieht sich Jakob auf den Weg der List gewiesen; er fügt sich und schickt sich in den Willen des Stärkeren, den er fürchtet, weiß aber dabei stets, wenn auch auf Umwegen, sein mit Kraft und Ausdauer verfolgtes Ziel zu erreichen. So viel Unlauterkeit nun noch an dieser Klugheit ist, so steht sie doch bei Jakob nicht im Dienste bloßer Gewinnsucht und hat darum nichts Gemeines. Es ist ihm um ein höheres Gut zu thun, als um äußerlichen Besitz. Er ringt als Israel um den Segen Gottes, weil er darin den höchsten Wert erkannt hat. Seine ganze Energie setzt er dafür ein, jede Entbehrung nimmt er auf sich, um sich den Bundessegen zu sichern. Dies ist nach Ho 12, 4 f. sein Lebenskampf, den er von Mutterleib an begonnen und in voller Manneskraft mit immer klarerem Bewußtsein durchgekämpft hat, während seine Nachkommen, wie sie schon Hosea an jener Stelle schildert, darin ihm völlig unähnlich, nur noch ein Kanaan, ein geldgieriges Krämervolk sind, indem jene Thatkraft und Leidensstärke bei ihnen nur noch im Dienste des Mammons steht. Es ist wahr, auch so zeigt Jakobs Charakter nicht jene Geradheit und Lauterkeit, wie sie etwa einem Abraham eigen ist. Er kann nicht in jeder Hinsicht als Vorbild für alle Zeiten gelten. Nicht einmal nach israelitischer Ethik ist er ein Ideal, wie es Ahnenverehrung hätte dichten mögen. Er ist ein wirklicher Mensch, in welchem die sündliche Naturanlage im Kampfe liegt wider einen besseren Geist; aber in harter Leidensschule, die sein Leben zu einem trüberen macht, als das seiner Väter gewesen (47, 9), wird er mehr und mehr geläutert. Und weit entfernt, daß die Bibel die Ränke ihres Helden rühmlich fände, läßt sie vielmehr deutlich genug die Vergeltung erkennen, welche über Jakob kam. Der Betrüger seines Vaters wird selbst von Laban schnöde hintergangen und erlebt den schmerzlichsten Betrug von seiten seiner Söhne. „Seine Geschichte ist ein lehrreicher Spiegel nicht nur der göttlichen Gnade, sondern auch der göttlichen Gerechtigkeit und der Strafe alles Frevels" (Hupfeld). Der treue liebreiche Gott Jakobs (32, 10 f.) ist keineswegs blind für die Unarten seines Lieblings (vgl. auch den schönen Zug 29, 31); aber was Jakob über sich selbst erhebt, das ist sein demütiges, heißes, nicht abzuschreckendes Verlangen nach dem Heil seines Gottes, womit er endlich nach langem Kampfe gekrönt wird. Denn freilich weiß der Herr auch durch die Fehltritte der Menschen, durch Weibeslist und Jakobslist seinen heilvollen Ratschluß auszuführen, aber er thut es nicht, ohne seine ungerechten Werkzeuge seine eigene Gerechtigkeit fühlen zu lassen und sie durch Gericht zu läutern. Die heilsgeschichtliche Bedeutung Jakobs, die er sich in solchem Kampf errungen hat, liegt darin, daß die dem Abraham gegebene Verheißung ihm ganz und ungeteilt eigen geworden ist, so zwar, daß seine ganze Nachkommenschaft daran teil haben sollte. Er ist der eigentliche Stammvater des Bundesvolkes geworden, welches seine ganze Nachkommenschaft umfaßte und das gelobte Land zum Eigentum erhielt.

Ob und in welchem Sinne diese Person eine geschichtliche zu nennen sei, darüber läßt sich streiten. Daß hier nicht Heroendichtung vorliege, sondern echte Überlieferung, dafür spricht die Schlichtheit und unbefangene Treuherzigkeit dieser Erzählungen. Manche Züge würden in späterer Zeit dem Erzvater sicherlich nicht angedichtet worden sein. Man denke z. B. an die gleichzeitige Ehe mit zwei Schwestern, welches Verhältnis gegen das Gesetz (Le 18, 18) verstieß; oder an die Auszeichnung Bethels und Stiftung des dortigen Heiligtums, das den Propheten des 8. Jahrhunderts so verhaßt war. Verfehlt sind die Versuche, Jakobs Geschichte aus Naturmythen abzuleiten. Während sonst nur etwa die nächtliche Scene am Jabbok (Gen 32) als Rest eines solchen betrachtet wurde, hat Popper es unternommen, in Jakob-Israel den asiatischen Herakles-Melikertes Palämon, d. i. den

siegreich kämpfenden Sonnengott nachzuweisen und alle Einzelheiten der biblischen Geschichte mit diesem Mythus in Verbindung zu bringen. Dafür sind diese Erzählungen schon viel zu nüchtern. Mehr Recht hat die ethnographische Deutung bei einem Stammvater, dessen Namen das Volk getragen hat; finden sich doch in den Stammbäumen der Genesis bis dicht an die Patriarchengeschichte, ja noch innerhalb derselben solche Namen als Familienglieder angeführt, die augenscheinlich nie Personennamen, sondern eben stets Völkernamen gewesen sind. So sah Ewald in Jakob ein frisches „hebräisches Volk“, das aus Mesopotamien auswanderte (weshalb er auch Aramäer heißt Dt 26, 5) und sich mit den schon in Kanaan niedergelassenen Stammgenossen verschmolz, unter denen es fortan die erste Rolle spielte, während früher dort eingezogene Elemente verwandter Abkunft (Esau) das Feld nach Süden hin mehr und mehr räumten. Mit den aramäischen Nachbarn im Norden hinter dem Gileadgebirge (Laban) hätte der jakobitische Stamm mancherlei Reibungen zu bestehen gehabt, wovon die Geschichte Labans, ein Lustspiel der Irrungen, ergötzlich erzähle. Stade hält Israel für einen Stamm, der am Jabbok wohnte und in Machanajim seine Hauptstadt hatte, Jakob dagegen für einen westjordanischen Stamm, der um Bethel zu Hause war. Nach ihm wären auch Rachel, Lea, Isaak, Joseph und seine Brüder ebenso viele Clans. Die Verschmelzung zweier Stämme werde als Heirat dargestellt u. s. f. In der Patriarchengeschichte sollen nach der jetzt herrschenden Annahme nicht vorägyptische, sondern viel spätere Zustände und Stimmungen sich widerspiegeln. Nach Wellhausen hätten sich die volkstümlichen Geschichten über Jakob und Esau wenigstens erst in der früheren Königszeit (nach Unterwerfung Edoms) bilden können. Nach Bernstein wären der Patriarch Jakob und seine Geschichte nach der Trennung der Reiche zur Verherrlichung des Heiligtums von Bethel ersonnen worden. Und Seinecke meint gar, in der Verzagtheit des heimkehrenden Jakob spiegle sich die Angst der aus Babylonien zurückkehrenden Exulanten, in der Behandlung der Sichemiten durch Simeon und Levi (Gen 34) die Zurückweisung der Samariter durch Esra! Allein auch abgesehen von solchen unglücklichen Einfällen wird es überhaupt nie gelingen, die lebensfrische und charaktervolle Zeichnung eines Abraham oder Jakob in nationale Erlebnisse oder Widerfahrnisse eines Stammes umzusetzen. Es drängt sich vielmehr, da bloße Erfindung nicht anzunehmen ist, eine persönliche Realität auf. Schon die theophoren Namen Jakob-El, Isra-El sind wie Abraham nach der Analogie weit eher als ursprüngliche Personennamen, denn als Völkernamen anzusehen. So denken sich denn Kittel, Klostermann u. a., wie übrigens ähnlich schon Ewald, die Träger dieser Namen als Stammhäupter, die an der Spitze eines Nomadenstammes standen. In der Überlieferung aus jener entlegenen Zeit ragen nur noch einzelne Persönlichkeiten hervor, während der mit ihnen wandernde Stamm nur noch in einzelnen Zügen der Erzählung hervortritt. So darf in Bezug auf Geschichtlichkeit an diese uralte Ueberlieferung in ihrer jetzigen Gestalt nicht der Maßstab gelegt werden, der in späteren Perioden berechtigt wäre; aber ebensowenig ist ihr abzusprechen, daß sie im allgemeinen getreue Bilder aus der Zeit des ersten Aufenthalts der Väter im Lande der Verheißung giebt. **v. Orelli.**

Jakob Baradaeus oder Zanzalus, s. Jakobiten.

Jakob Christoph, Bischof von Basel, gest. 1608, und die Gegenreformation in der Schweiz. — Ochs, Geschichte der Stadt und Landschaft Basel VI; Burckhardt, Die Gegenreformation in den ehemaligen Vogteien Zwingen, Pfeffingen und Birseck des untern Bistums Basel am Ende des 16. Jahrh.; Amtliche Sammlung der ältern Eidgenöss. Abschiede IV, 2; Vautrey, Histoire des Évêques de Bale II; Segesser, Ludwig Pfyffer und seine Zeit II, III; Fiala (Wetzer und Welte); Ehses und Meister, Nuntiaturberichte I, 1.

Zwei Mittelpunkte fand die Gegenreformation in der Schweiz: in Luzern im Kreise Cysats und, etwas später, im Bistum Basel in der Persönlichkeit des Bischofs Jakob Christoph Blarer. Die schwierigere Aufgabe bot sich im Bistum Basel, denn hier handelte es sich nicht nur um Wiederherstellung des Katholicismus in einem von den Reformierten schon halb eroberten Gebiete, sondern auch um einen politischen Kampf mit der nach voller Unabhängigkeit und Erweiterung ihrer Grenzen strebenden Stadt Basel. Die Rechte von Bischof und Stadt gingen schon vor der Reformation vielfach nebeneinander her: im Gebiete des Bistums, im heutigen bernischen Jura, besaß die Stadt an manchen Orten gewisse Hoheitsrechte, und andererseits war der Bischof, der seit Ende des 14. Jahrhunderts in Pruntrut oder Delsberg residierte, nicht nur der geistliche Herr der Stadt, sondern mit

weitgehenden Hoheitsrechten ausgestattet, zur Ernennung von Bürgermeister und Rat befugt und die Stadt ihm zu mehrfachen Abgaben dauernd verpflichtet. Der Bischofshof in der Stadt war das Eigentum des Bischofs, das Münster seine Bischofskirche, das Domkapitel residierte in Basel auf eignem Grund und Boden; bis dicht an die Thore der Stadt erstreckte sich das weltliche Gebiet des Bistums. Schon vor der kirchlichen Bewegung zeigte sich das Streben der Stadt Basel, ihren Besitz auf Kosten des Bistums und der bischöflichen Rechte nach Möglichkeit zu erweitern: Gebiete des Bistums erlangte sie als Pfandschaften von dem stark verschuldeten Bischof (1519 die Herrschaft Pfeffingen) und sie fühlte sich mächtig genug, bei Gelegenheit auch einmal ein Schloß des Bistums kurzer Hand zu besetzen, um, wie man sagte, österreichischen Absichten zuvorzukommen.

In das Jahr 1521 fiel dann die von der Bürgerschaft einseitig aber widerspruchslos durchgesetzte Verfassungsänderung, die künftighin alle Rechte des Bischofs auf Ernennung von Bürgermeister und Rat beseitigte; daß der Bischof Christoph von Utenheim (1502 bis 1527) dies nicht verhindern konnte, beweist seine Machtlosigkeit gegenüber der thatkräftigen Bürgerschaft. 1524 hob der Rat die bisher von jeder Haushaltung an den Bischof jährlich zu entrichtende Abgabe auf, 1525 eignete er sich das Pfründenbesetzungsrecht des Domkapitels an und nahm nach den Bauernunruhen eine ganze Reihe von Ortschaften des Bistums in das Burgrecht der Stadt auf: mit seiner angeblichen Eigenschaft als Beschirmer des Bistums und damit die bischöflichen Lande bei einander bleiben möchten, rechtfertigte er diesen Eingriff in die Rechte des Bischofs.

Die Einführung der Reformation löste 1529 das letzte Band zwischen Bischof und Stadt; die Mitglieder des Domkapitels siedelten nach Freiburg i. B. über. In einem Vertrag mit der Stadt von 1530 gestattete der Bischof Philipp von Gundelsheim (1527 bis 1553) für einzelne Gebiete des Bistums die Ausübung der neuen Lehre. In der folgenden Zeit hat die Stadt im Bistum immer festeren Fuß gefaßt: durch neue Verpfändungen des Bischofs, durch unangefochtene Ausübung von Hoheitsrechten in kirchlichen Angelegenheiten, durch Verträge mit dem Bischof. Die vollkommene Auflösung des Bistums schien nur noch eine Frage der Zeit zu sein, der größere Teil als Erbe für Basel, der kleinere Teil (bes. das Münsterthal) für Bern bestimmt. Die Stadt Basel verfolgte ihr Ziel mit unauffälliger Beharrlichkeit: immer mehr Gemeinden des Bistums wurden durch Verpfändung oder durch Verleihung des Burgrechts mit der Stadt verbunden, — die Ämter Pfeffingen, Birseck, St. Ursitz, Freyenberg und Zwingen, der Sißgau, das Delsbergerthal wurden auf solche Weise der Reformation gewonnen. Selbst in der bischöflichen Residenz Pruntrut machte sich die Hinneigung zur Reformation bemerkbar. Bischof Melchior von Lichtenfels (1554—1575) machte unter der Last der Bistumsschulden 1559 neue Zugeständnisse: ohne Vorwissen der Stadt wolle er in den nächsten 25 Jahren die genannten Ämter weder verkaufen noch mit neuen Abgaben belasten und der Stadt solle das Vorkaufsrecht zustehen; jeder Teil solle den andern bei seiner Religion lassen. Dafür verzichtete die Stadt auf Verleihung des Burgrechts an Unterthanen des Stifts. Gesichert war der Besitzstand der Reformation im Bistum freilich trotzdem nicht: das Bistum war Reichsboden und der Religionsfrieden von 1555 schloß die Anhänger Zwinglis ausdrücklich aus!

Seit den 60er Jahren regte sich in der Schweiz ein stärkeres kirchliches Leben auf katholischer Seite; seit der Reise Karl Borromeos nach St. Gallen, Einsiedeln und Luzern 1571 beginnt in den Urkantonen deutlich wahrnehmbar die Gegenreformation; auch in das verwahrloste Bistum Basel reichen die Wellenschläge der Bewegung. Als 1575 Bischof Melchior starb, ging die Zeit der Nachgiebigkeit und des Geschehenlassens zu Ende. Es heißt, daß bei der nun folgenden Wahlverhandlung der jüngste der Domherren, Jakob Christoph Blarer von Wartensee, den Genossen mit eindringlichen Mahnungen das Versprechen abgenommen habe, für Wiederherstellung des rechten Glaubens zu wirken: auf ihn, den 33jährigen (geb. 1542), fiel sodann die Wahl (22. Juni 1575).

Das in Schwaben und auf schweizerischem Boden ansässige Adelsgeschlecht, aus dem Jakob Christoph hervorgegangen war, hat den beiden Glaubensparteien des 16. Jahrhunderts hervorragende Streiter geschenkt: zu ihm gehörte der Reformator von Ulm Ambrosius Blarer, ferner Diethelm Blarer, der eifrig katholische Abt und Wiederhersteller von St. Gallen, und aus dem Wartenseer Zweige der Basler Bischof Jakob Christoph, der Vorkämpfer der Gegenreformation. Auf der Universität Freiburg in Br. war Jakob Christoph mit denjenigen Humanisten in engere Berührung gekommen, die nach Einführung der Reformation Basel verlassen hatten: Glareanus war sein Lehrer. Bestimmtere Nachricht über die Einflüsse, die auf Jakob Christophs Anschauungen einwirkten, fehlt; man

muß sich begnügen, ihn von dem sich allgemein ausbreitenden Geiste ergriffen zu sehen. Die Aufgabe, die er sich stellte, war keine leichte: das Bistum war verschuldet und kirchlich zerrüttet und die Übermacht der Stadt Basel dem Bischof gegenüber unzweifelhaft. Ein paar Jahre des sich Einarbeitens vergingen: Jakob Christoph stellte sich freundlich zur Stadt, aber er fragte doch den innerhalb des Bistums verliehenen Burgrechten und ihren rechtlichen Unterlagen nach; den Baslern erschien es deshalb angebracht, das Burgrecht mit verschiedenen Gemeinden zu erneuern. Beziehungen zu dem Anreger und Förderer der schweizerischen Gegenreformation werden sichtbar: von Karl Borromeo erbittet sich Jakob Christoph Synodalstatuten; die Beschlüsse des Tridentiner Konzils werden im Bistum verkündigt. Der entscheidende Schritt aber, den Jakob Christoph unternahm, um seiner Thätigkeit einen sicheren Rückhalt zu geben, war der Abschluß eines Bündnisses mit den katholischen Kantonen der Eidgenossenschaft. Im Dezember 1578 stellte er dazu den Antrag; im September 1579 wurde der Bund abgeschlossen und im Januar 1580 zu Pruntrut feierlich beschworen. Dieses Bündnis war eine bedeutsame That: die katholischen Gebiete der westlichen Schweiz, Freiburg und Solothurn, bisher isoliert zwischen protestantischen Gebieten, gewannen mit den neuen Verbündeten einen territorialen Zusammenhang; der für die katholischen Schweizerknechte so wichtige Zugang nach Frankreich wurde dadurch gesichert; gegen die Stadt Basel und die von ihr geförderte Protestantisierung des Bistums stand seitdem die gesamte katholische Eidgenossenschaft. Denn auf gegenseitigen Schutz in Religionssachen, selbst gegen Eidgenossen, und auf Wiedergewinnung der abgefallenen Unterthanen richtete sich ausdrücklich der Bundesvertrag; nur sollte der Bischof nicht ohne die Zustimmung der Verbündeten Gewalt brauchen. Für das deutsche Reich war der Vertrag belangreich, weil sich damit ein bisher noch direkt zum Reiche gehöriges Glied der Eidgenossenschaft anschloß; der Kaiser erhob zwar 1580 gegen das Vorgehen des Bischofs Einspruch, aber das Bistum Basel ist seitdem ein „zugewandter Ort" der Eidgenossenschaft gewesen und dem Reich verloren gegangen.

Die Thatsache des Bündnisvertrages wurde den protestantischen Kantonen bekannt; sie besprachen sich darüber und forderten Aufklärung über den Inhalt des Vertrags; die katholischen Kantone zogen die Auskunft so lange hin, bis die Angelegenheit durch Wichtigeres zurückgedrängt wurde. Der Bischof aber begann im Gefühle der Sicherheit zu handeln: seit 1580 trat er offen mit seinen Absichten hervor, in steter Fühlung mit seinen Bundesgenossen. Er exkommunizierte feierlich die hervorragenden Anhänger der Reformation in Pruntrut, er forderte die protestantischen Gemeinden des Bistums zur Rückkehr in die katholische Kirche auf, er entließ die protestantischen Prediger, er führte in einzelnen Orten den katholischen Gottesdienst wieder ein und predigte sogar selber an den gefährdetsten Stellen. Der Jesuit Canisius, der 1580 mit dem Nuntius Bonomi nach Freiburg i. S. gekommen war, folgte einer Einladung nach Pruntrut und entwarf einen Katechismus für das Bistum Basel; eine Synode, bei der 200 Priester sich einfanden und auch Canisius zugegen war, fand im April 1581 in Delsberg statt — die erste Synode wieder seit 1503 — und beriet über die Frage einer Bistumsvisitation und über die Reform der tief gesunknen Priesterschaft; über Synodalstatuten und über die Neugestaltung der liturgischen Bücher wurden Beschlüsse gefaßt. Wie weit bei diesen sich rasch folgenden Reformbestrebungen, die der Initiative des Bischofs in erster Linie entsprangen, neben Canisius auch der schweizerische Nuntius Bonomi beteiligt war, ist nach den bisher vorliegenden Quellen noch nicht zu bestimmen; gewiß ist nur, daß der Nuntius 1580 auch das Bistum Basel besucht hat und zu Jakob Christoph in ein engeres Verhältnis getreten ist: daß er den jungen Bischof hochschätzen lernte, zeigte sich später in der eifrigen Unterstützung, die er dem von der Kurie Angefochtenen zu teil werden ließ.

Die Stadt Basel und mit ihr die reformierten Kantone hatten es nicht an Vorstellungen fehlen lassen, als die ersten auf Zurückdrängung der neuen Lehre hinzielenden Schritte des Bischofs bekannt wurden; Jakob Christoph behauptete jedoch demgegenüber seine Rechte zu diesen Maßregeln, er fuhr fort, in dem ganz protestantischen Städtchen Lauffen und in Pfeffingen die Messe wiederherzustellen, ja er bestritt die Rechtsgiltigkeit des abgeschlossenen Bürgerrechts. Auch Gesandtschaften der katholischen Kantone suchten die Unterthanen des Bischofs für die Rückkehr zur katholischen Kirche geneigt zu machen, mit Ratschlägen und mit Drohungen: sie würden dem Bischof, ihrem Bundesgenossen, beistehen, wenn die Unterthanen nicht gehorchen wollten. Aber die protestantischen Unterthanen ließen sich nicht bereden; es kam vielmehr zu Unruhen in den vom Bischof bearbeiteten Gebieten und die Baseler brachten ihre Beschwerden vor die eidgenössische Tagsatzung. Ein Schiedsgericht wurde eingesetzt, das in zweijährigen Verhandlungen eine

Lösung des Streites herbeiführte. Auch der Bischof war für ein Schiedsgericht geneigt; die lebhaften Vorstellungen der protestantischen Kantone in den Jahren 1581 und 1582 hatten doch ihren Eindruck nicht ganz verfehlt. Das ganze Rechtsverhältnis zwischen Bischof und Stadt wurde in den Verhandlungen des Schiedsgerichts aufgerollt: Jakob Christoph erhob Anspruch auf die von der Stadt eigenmächtig abgeschafften und jetzt halb vergessenen alten bischöflichen Rechte, über die er durch einen glücklichen Zufall urkundliche Aufzeichnungen erhalten hatte. In Basel steigerte sich der Grimm gegen die katholischen Eidgenossen, die durch das Bündnis von 1579 diesen Vorstoß des Bischofs ermöglicht hatten und damit weitergehende Wünsche der Stadt vereitelten. Der Schiedsspruch vom 11. April 1585 machte dennoch die Ergebnisse einer sechzigjährigen Entwickelung nicht ungeschehen: wurde auch für die Zukunft dem Vordringen der Stadt im Bistum eine Grenze gesetzt, so bestätigte er doch das wichtigste von dem, was die Stadt sich ohne einen andern Rechtstitel als den der Macht angeeignet hatte. Zwei Verträge wurden abgeschlossen: der erste gestattete der Stadt Basel, alle Hoheitsansprüche der Bischöfe sowohl in der Stadt als auch im Sißgau und einigen benachbarten Ämtern für 200000 Gulden abzulösen; dafür verzichtete die Stadt auf alle Hoheitsrechte innerhalb des Bistums. Das Domkapitel sollte für seine alten Rechte in der Stadt eine Ablösung von 50000 Gulden erhalten. Im zweiten Vertrage wurde festgesetzt, daß das Burgrecht zwischen Basel und Gemeinden des Bistums zwar dem Namen nach bestehen bleiben, daß aber kein Recht des Bischofs dadurch beeinträchtigt und der Stadt jeder Schutz der Unterthanen gegen den Bischof verboten sein sollte; dafür verpflichtete sich der Bischof, die mit der Stadt verburgrechteten Unterthanen bei ihrer Religion bleiben zu lassen — er behielt sich nur vor, daneben auch katholischen Gottesdienst wieder einrichten zu dürfen: jedem sollte dann die Wahl der Religion freistehen und kein Teil den andern beeinträchtigen.

Eine heftige Gegnerschaft erhob sich gegen den vom Schiedsgerichte vorgeschlagenen und von der gesamten Eidgenossenschaft gebilligten Vertrag; das Domkapitel wollte nichts davon wissen: der Bischof dürfe ohne Zustimmung des Kapitels keine Gebiete und Rechte des Bistums veräußern, die an Basel überlassenen Gebiete seien das sechsfache der festgesetzten Summe wert, die Gestattung evangelischen Gottesdienstes im Bistum sei unschicklich. Auf Betreiben des Domkapitels, dessen Vorkämpfer in diesem Falle besonders der Freiburger Theolog Jodokus Lorichius war, verwarf Papst Sixtus V. am 15. Juni 1585 mit großer Schärfe das ganze Abkommen: die Veräußerung kirchlichen Besitzes, der Verzicht auf bischöfliche Rechte sei niemals zu gestatten, nichts sei für alle Guten fluchwürdiger, nichts der bischöflichen Pflicht mehr entgegengesetzt. Es war dann bereits ein Gewinn, als auf Vorschlag des in Niederdeutschland weilenden Bonomi, der jetzt seine Freundschaft für den Bischof warm bethätigte, 1586 ein päpstlicher Kommissar in das Bistum geschickt wurde, um die einschlägigen Fragen zu untersuchen; rühmten doch die Fürsprecher des Bischofs nicht nur seine vortrefflichen Absichten, sondern sie stellten auch die Billigung des Vertrages als Vorbedingung einer künftigen gedeihlichen Wirksamkeit der Kirche hin. Zu Fürsprechern machten sich außer Bonomi die katholischen Kantone — sie sahen gleich den protestantischen in der Annahme des Vertrages ein Mittel zur Erhaltung des Friedens in der Eidgenossenschaft — ferner die in Luzern weilenden Gesandten von Spanien und Savoyen: der im Herbst 1586 in der Schweiz eintreffende neue Nuntius Santonio wurde von allen Seiten bestürmt, für Genehmigung des Vertrags in Rom zu wirken. Der päpstliche Kommissär Johann Baptist de Nobili verhandelte in Freiburg persönlich mit dem Domkapitel; es wollte jedoch von seinem Widerspruch nicht lassen, obwohl auch die schärfsten Gegner des Vertrags, vor allem Lorichius, dem Bischof selber ein günstiges Zeugnis nicht verweigern konnten. Während Santonio sich keine klare Anschauung der Dinge zu verschaffen wußte und sogar einen Krieg auf Grund des Bündnisses von 1579 für gar nicht unerwünscht ansah, kamen schließlich aus Rom vorsichtigere Weisungen: die Zeiten seien nicht günstig für einen Krieg. Und in der Hauptsache schlug die Kurie, über die Persönlichkeit des Bischofs günstig informiert und nachträglich von der Notwendigkeit des Vertrages überzeugt, den oft begangenen Weg ein, das Verbot zwar nicht zurückzunehmen, aber durch Stillschweigen zuzustimmen: der Nuntius möge von sich aus dem Bischof mitteilen, daß er wegen des Vertrages keine weitere Anfechtung erfahren solle, wenn nur ketzerischer Gottesdienst nicht gestattet und alles auf das Kapitel Bezügliche ausgeschlossen werde.

Es zeigte sich, daß der Vertrag trotz der in ihm liegenden Verzichte für das Bistum die Lösung vielfacher Schwierigkeiten bedeutete: das Aufgeben unhaltbarer Rechte und Besitztitel machte den Bischof — ganz abgesehen von der jetzt eintretenden finanziellen Gesun-

dung seiner Verhältnisse — zum unbeschränkten Herren in seinem Gebiete; die Stadt Basel, so viel sie auch sonst durch den Vertrag gewonnen hatte, verlor ihren Einfluß auf bischöfliche Unterthanen. Die Fortführung der kirchlichen Reform fand keinen unüberwindlichen Widerstand mehr: überall im Bistum gewann die katholische Kirche wieder festen Boden und die Zahl der Protestanten verringerte sich immer mehr. Hatte auch der Vertrag für die mit Basel verburgrechteten Evangelischen freie Religionsübung zugestanden, so zeigte sich doch bald, daß der Bischof durch die ihm zugestandene Einrichtung katholischen Gottesdienstes neben dem evangelischen das Mittel langsamer Beseitigung desselben besaß: die Möglichkeit zum Abfall vom evangelischen Glauben wurde durch die dafür gewährten Vorteile geebnet, die Propaganda auf alle Weise betrieben und bald auch der offene Zwang nicht unterlassen. Gegen die bedrängten evangelischen Unterthanen standen überall die katholischen Beamten des Bischofs, von denen sie nur schwer ein billiges Recht erlangen konnten. Gründe, die evangelischen Geistlichen unter dem Scheine des Rechtes, z. B. wegen Schmähung der Katholiken zu entfernen oder unmöglich zu machen, fanden sich mit leichter Mühe; sie wurden dem mahnenden Baseler Rate entgegengehalten und das Festhalten am Buchstaben des Vertrags von 1585 betont. Aus Pruntrut war schon früher der letzte Protestant verschwunden; bis zum Ende der 80er Jahre war das Städtchen Lauffen — ursprünglich ein Hauptsitz der Reformation — wieder katholisch gemacht; in den andern Orten hielt sich die Reformation noch bis zur Mitte der 90er Jahre, aber stetig abnehmend und schließlich ganz verschwindend. Die Stadt Basel war dieser Entwickelung gegenüber, wenn sie nicht Gewalt brauchen wollte, ohnmächtig: kein Rechtsmittel stand ihr zur Verfügung, um die durch planmäßige bürgerliche Zurücksetzung und Bedrängung erreichte „freiwillige" Rückkehr der bischöflichen Unterthanen zur katholischen Kirche zu verhindern.

Die eifrigen Helfer des Bischofs bei dem Bekehrungswerke waren die Jesuiten. Ursprünglich hatte Jakob Christoph es mit den Kapuzinern versucht, die auch sonst in der Schweiz als hervorragende Werkzeuge der Gegenreformation aufgetreten sind; aber sie waren fast ausnahmslos der französischen Sprache unkundig und konnten deshalb unter der überwiegend französischen Bevölkerung des Bistums den Wünschen des Bischofs nicht genügen. Seit 1588 zog er daher Jesuiten zur Unterstützung herbei und 1591 gründete er ihnen dankbar ein Kollegium zu Pruntrut. Die zahlreichen Schüler der neuen Gründung — im ersten Jahre 60, 1593 schon 300 und seitdem regelmäßig 3—400 im Jahre — trugen den neuen Geist in alle Gebiete des Bistums und der Nachbarschaft; eine Erneuerung der Priesterschaft und eine Umwandlung der ganzen Bevölkerung vollzog sich damit.

Das letzte Jahrzehnt der Regierung Jakob Christophs — er starb am 18. April 1608 — war frei von Kampf; die Alleinherrschaft der katholischen Kirche im Bistum bot die Gewähr inneren Friedens. Die Wiederherstellung und Erneuerung des Katholicismus in dem räumlich jetzt beschränkteren Bistum glich die im Reformationszeitalter erlittenen Verluste einigermaßen wieder aus. **Walter Goetz.**

Jakob der Cistercienser s. Pastorellen.

Jakob von Edessa (633—708). — Litteratur: 1. Nachrichten a) morgenländische: Dionysius von Telmahre in BO 1, 428. 468; Kayser (s. u.) 50; Phocas bar Sergius von Edessa (Kayser 52); Michael der Große (Chronique, trad. p. V. Langlois, Venise 1868, 19); Barhebraeus, Chron. eccl. I, 259. b) abendländische: Assemani, BO 1, 465—494; J. P. Martin (JA VI, XIII, 447; VIII, XI, 155); W. Wright, Syr. Lit. 141 (= Enc. Brit.[9] 22, 839); R. Duval, la litt. syr. 70. 379; C. Kayser, Die Kanones Jakobs v. E. übersetzt und erläutert (Leipzig 1886, Leben 50—64; Schriftstellerische Thätigkeit 65—74); A. Hjelt, Etudes sur l'Hexaméron de Jacques d'Edesse (Thèse, Helsingfors 1892. ch. I p. 1—8); Kaulen in WW 6 1889. 1156. 2. Werke: noch keine Gesamtausgabe; die Titel des bis 1888 Erschienenen in Nestle, litt. syr. p. 52 f., weiteres bei Wright, Duval (s. o.); Brockelmann, Syr. Gr. (1899 S. 105). Wichtige Ergänzungen zu den von Lagarde, Reliquiae 117 ff. gedruckten, von Kayser, Kanones S. 11—33 übersetzten Stücken finden sich nach J. R. Harris, The Gospel of the Twelve Apostles (Cambridge 1900) S. 7 f. in cod. syr. Harris 85.

Jakob von Edessa (so genannt nach dem Orte seiner geistlichen Wirksamkeit), auch Orrhoënus, syrisch Urhâyâ arabisch Ar-rohâwi, ist neben dem 600 Jahre späteren Barhebräus der berühmteste und vielseitigste syrische Schriftsteller: Theologe, Historiker, Philosoph, Grammatiker, ein ἀνὴρ τρίγλωττος, gleich zu Hause in der Litteratur seiner Muttersprache und der Septuaginta, bekannt mit den Traditionen der Juden, in mancher

Beziehung ein syrischer Hieronymus, nur charaktervoller als dieser. Geboren um 633 zu 'Indeba („Wolfsquell") bei Antiochien, im Kloster des Johannes bar Aphthonius zu Kinnesrin („Adlernest") seine griechischen und biblischen Studien beginnend, dieselben in Alexandrien vollendend, wurde er 684 oder 687 (andere Angaben: 641. 51. 62. 77) Bischof von Edessa. Wegen seiner Strenge mit den dortigen Geistlichen in Streit geraten — in seinem Eifer soll er die kirchlichen Kanones vor der Wohnung des Patriarchen Julian verbrannt haben, weil sie ja doch nicht geachtet und darum unnütz seien — legte er nach 4 Jahren sein Amt nieder, lebte 11 Jahre als Lehrer der Mönche im Kloster Eusebona, weitere 9 Jahre im großen Kloster von Tell'eda, bis er nach dem Tode seines Nachfolgers Habib wieder auf den Bischofsstuhl gerufen, schon 4 Monate nach seiner Ernennung am 5. Juni 708 (1019, nach Dionysius 1021 d. Gr.) starb, als er eben seine Bücher nach Edessa überführen wollte. Seines Glaubens Monophysit, trotzdem auch von späteren Maroniten hochgehalten, hat er seine Hauptbedeutung nicht auf dem kirchlich-theologischen, sondern auf dem gelehrt litterarischen Gebiete. Von seinen zahlreichen Schriften und Übersetzungen ist ziemlich viel handschriftlich erhalten, verhältnismäßig nur weniges bis jetzt gedruckt. Die wichtigsten sind folgende: 1. eine syrische Grammatik, eine der ersten und höchst interessant, nur in Bruchstücken (herausgeg. von W. Wright, London [1871 und Merx 1889]), und grammatikalische Traktate, herausgeg. von Martin und Phillips 1869; s. auch cod. Sach. 70 in Berlin; 2. Scholien zum Alten und Neuen Testament, einzelnes daraus gedruckt in der römischen Ausgabe der Werke Ephräms, Band I und II, und von Phillips (bis 2 Kg 2, London 1864); ein unvollendetes Werk über das Hexaemeron, dem sein Freund Georg, Bischof der Araber, das 7 Buch hinzufügte (Land, Anecd. Syr. I, 1—5; Martin, Hjelt [auch Darmesteter, Rev. des Éd. grecques III, 1890, 180]); 3. eine Anaphora (lateinisch bei Renaudot, Lit. Or. II, 371 ff.); eine Revision der Anaphora S. Jacobi fratris domini; eine Taufordnung, in die Ritualien der Jakobiten und Maroniten aufgenommen; Revision der Kirchenlieder; s. cod. Sach. 349 in Berlin; kirchliche Kanones, teilweise gedruckt von Lagarde 1856, Lamy 1859, bes. von Kayser 1886; Wright (Notulae Syr. 1887, 11—14); 4. seine ausgedehnte teils theologische, teils philologische Korrespondenz, ungemein inhaltsreich, handschriftlich hauptsächlich in London; daraus gedruckt sein Brief über die alte Liturgie der Syrer (BO I, 479, 486), anderes von Wright (Journ. of Sacr. Lit. 1867 (IV. X.), 430; Schröter (ZdmG 24; 32); 5. ein chronologischer Kanon, in welchem er gegen Eusebius den Anfang der christlichen Ära auf 309 Gr. festsetzt (hrsgeg. von Brown, ZdmG 53 [1899] 261; s. auch 534. 550); 6. Übersetzungen aus dem Griechischen: a) die Kategorien und Analytika (nicht *περὶ ἑρμηνείας*) des Aristoteles (hrsgeg. v. S. Schüler, Berl. 1897 [Diss. Erl.] 31 S.; die schon vorhandene Übersetzung der Isagoge des Porphyrius kommentierte er; b) der Kommentar Gregors von Nyssa zu HL, Homilien des Gregor von Nazianz (nach Barhebräus; letztere vielleicht erhalten in der Bibliothek des Lord de la Zouche); c) die 125 *λόγοι ἐνθρονιστικοί* des Patriarchen Severus 512—18, ein Scholion daraus über יהוה ZdmG 32, 465 ff.); eine ältere Übersetzung seiner Hymnen revidierte er mit großer Sorgfalt (von seiner Hand in London erhalten Add. 17134, Faksimiles in Wright's Catalogue); 7. eine in den Jahren 704 und 705 veranstaltete sorgfältige Revision der syrischen Übersetzung des ATs auf Grund der Septuaginta mit Beiziehung der andern griechischen Übersetzungen; s. Bd III S. 176, 15. Von diesen Arbeiten bekam Jakob den Namen des „Auslegers der Bücher" (syr. מְפַשְּׁקָנָא דִּכְתָבֵא), zum Unterschied von Jakob von Sarug und andern, mit denen er trotzdem öfters verwechselt worden ist. Der Bischof von Sarug ist der Dichter der Lieder, auch des carmen de fide contra Nestorium (teilweise gedruckt bei Cardahi, Liber Thesauri, Rom 1875, vollständig von Ugolini in dem Ommagio Giubilare della Bibl. Vaticana für Leo XIII, 1888 fol.), und der Predigten adversus Armenos, azymum etc., die von verschiedenen unserem Bischof von Edessa zugeschrieben werden. Vgl. noch Les Fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles Fortunées (histoire de Zosime) texte syriaque (attribués Jacque à d'Edesse) et traduction française par F. Nau. Rev. Sém. 1899, 54. Eine eingehende Würdigung des Mannes fehlt noch. **Nestle.**

Jakob von Elz, gest. 1581, und die Gegenreformation in Kur-Trier. — Stramberg, Rheinischer Antiquarius I, 2 S. 295 ff.; Marx, Gesch. des Erzstifts Trier, besonders Bd I; Endrulat (AdB); Kluckhohn, Briefe Friedrichs des Frommen I und II; Lossen, Der Köln. Krieg I u. II; Hansen, Nuntiaturberichte III, 1 u. 2; Ehses und Meister, Nuntiaturberichte I, 1; Schwarz, Nuntiaturkorrespondenz Kaspar Groppers; Goetz, Beiträge zur Geschichte Albrechts V und des Landsberger Bundes.

Die Reformation hatte im Erzbistum Trier nirgends festeren Fuß gefaßt. Der Versuch des Kaspar Olevian vom Jahre 1559, die Hauptstadt Trier für die neue Lehre zu gewinnen, während der Kurfürst Johann von der Leyen sich in Augsburg beim Reichstag befand, schlug fehl. Zwar bildete sich in der Stadt rasch eine ansehnliche, auch im Rate einflußreiche Partei, aber der Kurfürst hatte doch nach seiner Heimkehr keine allzugroße Mühe, der Bewegung Herr zu werden: der Vermittelung der benachbarten protestantischen Fürsten von Pfalz, Württemberg, Baden und Hessen gelang es, eine strengere Bestrafung der Wortführer zu verhüten, aber die Evangelischen mußten doch die Stadt Trier innerhalb einer kurz bemessenen Frist verlassen. Freilich kämpfte die Stadt in der Folgezeit mit dem Kurfürsten um die Reichsstandschaft, und wenn dieser Streit auch ohne bestimmt hervortretende kirchliche Tendenzen war, so knüpfte sich doch die künftige Möglichkeit der Reformation an einen für die Stadt günstigen Ausgang des Streites; für die kurfürstliche Landstadt galt dauernd der Satz des Religionsfriedens: cuius regio eius religio.

Kleinere Erfolge hatte die Reformation sonst nur an der Peripherie des Erzbistums erzielt: die Gebiete, die zwar kirchlich zur Diöcese gehörten, aber als politische Gebiete benachbarten weltlichen Fürsten unterstellt waren, gingen dem Katholicismus verloren und von dorther streckte sich wohl die Propaganda in das kurfürstliche Gebiet herüber. Aber ohne große Wirkungen; wo im Innern des Kurfürstentums sich gelegentlich protestantische Regungen zeigten, gelang es leicht sie zu unterdrücken.

Unter diesen Umständen bedeutete die Gegenreformation im Erzstift Trier nicht wie in Fulda oder auf dem Eichsfeld einen Vorstoß des Katholicismus, eine Unterdrückung des bereits heimisch gewordenen Protestantismus, sondern vornehmlich eine Erneuerung des alten Kirchentums. Der bereits genannte Kurfürst von der Leyen (1556—1567) war noch Erzbischof, ohne je die Priesterweihe empfangen zu haben; mit seinem Nachfolger Jakob III. von Eltz (1567—1581) kommen ernstere Auffassungen vom geistlichen Amte zur Herrschaft: er ist, wenn auch in milder Form, der Kämpfer für gegenreformatorische Anschauungen. Wir wissen zu wenig über seine innere Entwickelung, um ihn uns — nach seiner späteren Haltung rückschließend — anders denken zu können als lediglich getragen von dem allgemeinen zur Gegenreformation führenden Strome: seine Persönlichkeit tritt nirgends, weder früher noch später, als eigenartig und selbstgeworden hervor. Geboren 1510 aus dem alten trierischen Geschlechte Eltz, in jungen Jahren schon Domherr, 1547 Domdechant des Trierer Kapitels; 1550 liest er seine erste Messe, 1564 Rektor der Trierer Universität — das sind bereits alle Nachrichten, die über sein Leben vor der Wahl zum Kurfürsten Auskunft geben. Seine Wahl (am 7. April 1567) zeigt den Zustand des Erzstifts: infolge des fortdauernden Rechtsstreites mit der Stadt Trier hatte das Domkapitel seit Jahren nicht mehr in der Stadt residiert; die Wahl fand in Koblenz statt und die Bürgerschaft von Trier huldigte dem neuen Kurfürsten nicht. Der Versuch des Kurfürsten, die Stadt zur Nachgiebigkeit zu zwingen, mißlang: der sogenannte „Bohnenkrieg" vom Sommer 1568 — die Folge vielfacher kleinerer Reibereien — hätte, nachdem die begonnene Belagerung der Stadt aufgehoben werden mußte, wohl mit der Niederlage des Kurfürsten geendet, wenn der Kaiser nicht einen Vergleich vermittelt hätte. Schiedsrichter sollten den Rechtsfall untersuchen. Ohne daß es von neuem zu offenem Kampfe gekommen wäre, hat der Rechtsstreit noch 13 Jahre gewährt: 1580 verwarf ein kaiserliches Urteil die Reichsunmittelbarkeit der Stadt.

Die Persönlichkeit Jakobs besaß nicht den Zug rücksichtsloser Thatkraft, aber auf seine Weise verstand er es doch, einer Reform des Katholicismus im Erzstifte die Wege zu ebnen. Obwohl er fast während seiner ganzen Regierungszeit des Stützpunktes, den ihm der Besitz Hauptstadt Trier in mehrfacher Weise gewährt haben würde, entbehren mußte, führte er dennoch seine Aufgabe, die freilich in seinen Gebieten viel leichter war als anderswo, mit gutem Erfolge durch. Es war bezeichnend für seine Richtung und wie er sich den Rückhalt für seine kirchliche Reformthätigkeit dachte, daß er von Anfang an den offenen Anschluß an die streng kath. Partei vollzog: schon Anfang 1569 regte er bei Herzog Alba in Brüssel den Gedanken eines katholischen Bündnisses an, und als in demselben Jahre vom Münchner Hofe aus die Verhandlungen zur Erweiterung des Landsberger Bundes begannen, war der Kurfürst einer der eifrigsten Befürworter der Aufnahme Albas in den Bund: an den spanischen Niederlanden sollten die rheinischen Bundesmitglieder — man wünschte den Beitritt der drei geistlichen Kurfürsten und der benachbarten Bischöfe, ferner Jülichs und Lothringens — ihren festen Stützpunkt haben. Der Nordwesten Deutschlands hätte dadurch eine mächtige, festgeschlossene katholische Partei erhalten.

Trierische Räte haben eine emsige Thätigkeit zu Gunsten des großen Unternehmens entfaltet, aber von den weiten Plänen blieb infolge des Widerstandes von protestantischer und kaiserlicher Seite schließlich nichts anderes übrig als der Beitritt der beiden Kurfürsten von Trier und Mainz zum Bunde. Doch konnte der vorwiegend süddeutsch bleibende Bund unter diesen Verhältnissen nicht sein, was sie gehofft hatten — in dem Beitritt Albas hatte Kurfürst Jakob die „höchste Notdurft“ gesehen; so verlor sich sein Interesse, als — seit Frühjahr 1572 — die Bundeserweiterung endgiltig gescheitert war: dem Namen nach gehörte er bis 1579 zum Bunde, aber da er trotz aller Mahnungen seine Beiträge nicht bezahlte, so verloren die Bundesgenossen durch seinen Austritt nicht viel. Als Rest des großen Planes von 1569 blieb jedoch eine enge Verbindung des Kurfürsten mit den Höfen zu Brüssel und München, den beiden Centren der katholischen Politik jener Tage im Reich; die trierischen Räte, vor allem der Kanzler Johann Wimpfeling, unterhielten die vertrautesten Beziehungen zu den Räten der beiden Höfe, und in den kirchlichen Angelegenheiten des Reiches stand der Kurfürst fest mit den Gesinnungsgenossen zusammen: er unterstützte nach Möglichkeit die bairischen Hoffnungen auf Köln, er wehrte sich vor und auf den Reichstagen gegen jedes über den Religionsfrieden hinausgehende Zugeständnis an die Protestanten. Mehr als einmal trat der trierische Kanzler Wimpfeling als „Säule der Gelehrsamkeit und der Religion“, wie ihn Morone 1576 in Regensburg bezeichnete, als Wortführer der katholischen Partei hervor, am einflußreichsten später in den achtziger Jahren bei Schlichtung der Kölner Wirren. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Wimpfeling, der von 1567—1587 als Kanzler unter dem Kurfürsten diente, die Seele dieser ganzen gegenreformatorischen Politik im Innern und außerhalb des Kurfürstentums war: im einzelnen läßt es sich nicht beweisen, aber in seiner Persönlichkeit zeigen sich viel mehr als in Kurfürst Jakob die Eigenschaften, denen eine solche Politik Bedürfnis war. Die Kurie wußte den Einfluß und die Thätigkeit des Kanzlers sehr wohl zu schätzen und festigte seine Treue durch wiederholte Belohnungen.

Es ist erklärlich, daß diese Haltung des Trierer Kurfürsten in den allgemeinen Angelegenheiten von dem Mißtrauen der protestantischen Fürsten begleitet war: daß er seinen Unterthanen Treu und Glauben nicht halte und gegen den Religionsfrieden handle, daß er sich an Alba hänge, wurde ihm von den Kurpfälzern vorgeworfen. Es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß Kurfürst Jakob lediglich von den ihm kraft des Religionsfriedens zustehenden Rechten Gebrauch machte und daß es bei der geringen Verbreitung der Reformation im Kurfürstentum nur selten zu harten Maßregeln kam. 1568 wurde in Neumagen, wo der Graf von Wittgenstein den neuen Lehren Zugang verschafft hatte, der katholische Gottesdienst unter geistlicher Führung des Jesuiten Thräus durch kurfürstliche Beamte und Soldaten wiederhergestellt; auch das Gebiet der ehemaligen Reichsabtei Prüm wurde, als es 1576 dem Kurfürstentum einverleibt worden war, mit den allgemein üblichen Mitteln von aller Ketzerei gereinigt. 1571 entfernte der Kurfürst alle Nichtkatholiken von seinem Hofe, — eine Maßregel, die hauptsächlich den Adel traf, der gleich seinen Standesgenossen im ganzen Reiche zum neuen Bekenntnisse neigte. 1572 erging der Befehl, daß jeder, der als Bürger oder Bewohner irgendwo im Kurfürstentum aufgenommen werden wollte, sich über seinen katholischen Glauben auszuweisen habe. Das sind im wesentlichen die Maßnahmen, die sich gegen Andersgläubige richteten; der päpstliche Nuntius Portia konnte 1577 berichten, daß das Kurfürstentum frei von allen Ketzereien sei, fand er doch sogar in Trier, trotz des Gegensatzes zum Kurfürsten, kein Zeichen von Abfall, sondern eine eifrig katholisch gesinnte Bevölkerung.

So hatte der Kurfürst im ganzen freie Hand, sich der Beseitigung aller Mißstände innerhalb der eigenen Kirche zu widmen, und hierin hat er sicherlich — vielleicht geführt von seinen Räten (Wimpfeling!), auch von der Kurie eifrig ermahnt und auf bestimmte Mittel hingewiesen — vieles erreicht. Die Grundlage, von der aus die Reformen unternommen werden mußten, war bei Jakobs Wahl bereits vorhanden: die Beschlüsse des Konzils von Trient. Die Mitteilung des Nuntius Commendone, daß es nicht ganz leicht gewesen sei, Jakob zur öffentlichen Annahme der Beschlüsse zu verpflichten, ist erklärlich, ohne daß man an der Gesinnung des neuen Kurfürsten zu zweifeln braucht: hatte doch bisher sich noch kein deutscher Kirchenfürst auf die von den Gegnern geschmähten und auch von den Anhängern der Kirche mit manchen Zweifeln aufgenommenen Konzilsbeschlüsse verpflichtet. Ostern 1569 beschwor Jakob als der erste in Deutschland das Tridentinum, und im Geiste desselben handelte er noch im gleichen Jahre. Vom April bis zum Oktober 1569 wurden die Konzilsbeschlüsse in allen Pfarreien des Kurfürstentums

verkündigt; im Juli begann eine Visitation, zunächst des Obererzstifts. Das Jahr 1573 erschien, ehe diese Visitation auch im Untererzstift, d. h. in den rheinischen Bezirken, zu Ende geführt war. Eine vom Kurfürsten selber mit Beihilfe einiger Jesuiten ausgearbeitete Agende wurde 1574 als Norm für Kultus, Sittenzucht und Ehesachen herausgegeben. Freilich, daß der Zweck einer vollständigen Ordnung der kirchlichen Verhältnisse damit noch nicht erreicht war, zeigt die Mahnung Portias von 1577, eine neue Visitation vorzunehmen, dann eine Diöcesansynode abzuhalten, auf der bestimmte Normen vorgeschrieben werden könnten. Die weiteren Ratschläge Portias klären auf, woran die bisher versuchten Reformen krankten: es fehlte an einer zuverlässigen Priesterschaft. Was an Geistlichen vorhanden war, teilte zumeist die allgemeine Verderbnis des katholischen Klerus. Jakob hatte auch auf diesen Punkt schon zu Beginn sein Augenmerk gerichtet: aus dem römischen Collegium germanicum hatte er sich 1568 sechs Schüler als Helfer kommen lassen, und diesen sind später noch andere nachgefolgt. Auch die Trierer Jesuiten — seit 1560 gab es in der Stadt eine Jesuitenniederlassung — standen bei dem Kurfürsten in hohen Ehren: ihrer Hilfe bediente er sich in Neumagen, in Prüm, bei der Visitation, ihnen räumte er 1570 das Minoritenkloster in Trier ein und fügte reichliche Dotationen hinzu, so daß ihre Schule bald aufblühte — in den Jahren 1573—1589 sollen jährlich durchschnittlich 1000 Schüler zu ihnen gekommen sein; der Kurfürst von der Pfalz mußte 1576 klagen, daß sich überall in der Nachbarschaft die Jesuiten eindrängten. 1580 hat Jakob ihnen auch in Koblenz ein Kolleg gegründet. Aber alle diese nützlichen Helfer leisteten doch erst dann das Ausreichende, wenn mit ihrer Hilfe die Erziehung einer brauchbaren Priesterschaft gelang. Portia mahnte 1577 vergeblich zur Errichtung eines Priesterseminars; der Kurfürst hatte wohl den guten Willen dazu, aber es hieß, daß infolge der Streitigkeiten mit der Stadt Trier eine solche Gründung noch nicht möglich sei. Erst 1585 hat Jakobs gleichgesinnter Nachfolger Johann von Schönberg den Plan verwirklicht.

Unzweifelhaft entstanden dem Kurfürsten aus dem Streite mit Trier schwere Hindernisse bei seiner Reformthätigkeit: ihm selber war der Aufenthalt in der Hauptstadt unmöglich und das Domkapitel nahm den Streit zum Anlaß, sich seiner Pflichten ganz zu entschlagen; da eine „Residenz“ angeblich unmöglich war, so hatte auch die notwendige Reform dieser obersten geistlichen Körperschaft des Erzstiftes ihre Schwierigkeiten, und sie blieb für die gesamte Priesterschaft das schlechteste Vorbild. Die Mitglieder des Kapitels lebten, seit sie nicht mehr ihrer Residenzpflicht in Trier genügten, im Erzstifte zerstreut, wo es jedem gefiel, fern von allen ihren geistlichen Pflichten und häufig sogar ohne geistliches Kleid; 1577 gab es unter den Kapitularen keinen, der zum Priester geweiht worden wäre. Gemeinsam war ihnen der Widerstand gegen jede Reform, die auch ihre Freiheit hätte beeinträchtigen können; deshalb erhoben sie 1569 Einspruch gegen die Verkündigung der Tridentiner Beschlüsse und legten sie den Jesuiten in der Stadt Trier Hindernisse in den Weg — fürchtete der Kurfürst doch, das Kapitel möchte bei seinem Tode das Jesuitenkolleg ganz aufheben. Manche Beurteiler meinten, der Kurfürst sollte dem Kapitel nur irgend einen andern Platz im Erzstifte zur Residenz befehlen und dann mit der Reform beginnen; der Kurfürst selber erklärte das für unmöglich und so harrte man auf den Ausgang des Streites mit der Stadt Trier. Doch hat Jakob 1578, auf eine eindringliche päpstliche Mahnung hin, das Kapitel zu einer kurzen jährlichen Residenz in Pfalzel bestimmt; auch versprachen die Kapitularen, Priester zu werden. Die Reform des Kapitels hat Jakobs Nachfolger noch ernstlich beschäftigt.

Ein anderes Hemmnis durchgreifender Reform des ganzen Erzstifts lag darin, daß für die luxemburgischen Gebiete desselben von der dortigen Regierung ein Placetum regium bei allen Maßregeln des Erzbischofs beansprucht wurde. Nirgends war die Geistlichkeit so verderbt wie im Herzogtum Luxemburg. Da weltliche und geistliche Gewalt sich über ihre Machtsphären nicht einigen konnten, so entstand der Gedanke, für Luxemburg ein eigenes Bistum zu errichten — ein Plan, den Jakob mit Erfolg bekämpfte, ohne daß sich freilich damit der kirchliche Zustand besserte. Wertvoller für die Reform war die Einverleibung der Reichsabtei Prüm in das Erzstift. Das Streben der Trierer Erzbischöfe, die reichsunmittelbare Abtei für das Erzstift zu erlangen, geht bis ins 14. Jahrhundert zurück; die Reformation brachte dem Wunsche die Erfüllung. Die in Verwaltung und Zucht seit längerer Zeit schon in Verfall befindliche Abtei hatte seit 1546 den Grafen Christoph von Manderscheid zum Abt, der des Amtes höchst unwürdig war und zugleich den Verdacht erweckte, daß es den Grafen von Manderscheid um die Säkularisierung der reichen Abtei und ihres Gebietes zu thun sei. Nachdem päpstliche Kommissare den schlimmen

Zustand der Abtei und die drohende Gefahr anfangs 1574 festgestellt hatten, verfügte eine päpstliche Bulle vom 24. August 1574 die ewige Vereinigung Prüms mit dem Erzstift, sobald Abt Christoph sterbe. Der Kaiser gab im November 1575 — wohl als Dank für die Haltung des Kurfürsten bei der Königswahl — seine Genehmigung dazu. Als der Abt im August 1576 starb, war der Kurfürst zwei Tage darauf zur Stelle und ergriff trotz des Widerstrebens der Mönche von der Abtei Besitz. Mit der Beseitigung aller klösterlichen Schäden und aller protestantischen Regungen in der Stadt Prüm — von 1576–1578 dauerte das Werk gründlicher Reinigung unter der Leitung des künftigen Weihbischofs Binsfeld, eines Schülers des Collegium germanicum — gewann das Erzstift Trier zweierlei: die Gefahr protestantischer Propaganda wurde beseitigt und die reichen Mittel der Abtei kamen jetzt den Reformbestrebungendes Kurfürsten zu gute — war doch dieser Zweck als ein Grund für die Einverleibung vom Kurfürsten angegeben und vom Papste gutgeheißen worden.

Der Erwerbung der Abtei Prüm reihte sich 1580 ein anderer für das Erzstift noch bedeutenderer Erfolg an: der Sieg im Rechtsstreite mit der Stadt Trier. Seit 1575 hatte auch die Ritterschaft des Stiftes die Reichsunmittelbarkeit für sich in Anspruch genommen, Steuern verweigert und den Besuch der Landtage eingestellt. — Die landesfürstliche Macht des Kurfürsten wäre stark beschränkt worden, wenn die beiden Gegner ihre Ansprüche durchgesetzt hätten. Während der Streit mit der Ritterschaft sich durch anderthalb Jahrhunderte hinzog und 1729 zu Ungunsten des Landesherren entschieden wurde, unterwarf der kaiserliche Urteilsspruch von 1580 die Stadt Trier der Landeshoheit des Kurfürsten: die Stadt fügte sich gutwillig, ja demütig, und Jakob hielt im Mai seinen Einzug in die Hauptstadt, die er bisher nur einmal 1568 auf kurze Zeit betreten hatte. Der Rat wurde abgesetzt, aber mit den Gegnern doch milde verfahren: nur einer wurde aus der Stadt verwiesen. Eine neue Ratsordnung, die Eltziana, wurde vom Kurfürsten als Grundlage für den neuen Zustand gegeben.

Dieser Erfolg steht nahe am Ende der Regierung des Kurfürsten; er starb am 4. Juni 1581. Man kann weder seine Persönlichkeit noch seine Thätigkeit großartig nennen, aber nachdem einmal der Weg gewiesen war, konnten auch geringere fürstliche Geister, geführt von tüchtigen Räten und angetrieben von den seit Gregors XIII. Regierungsantritt planmäßig nach Deutschland geschickten Nuntien, die Gegenreformation zur Durchführung bringen. Vollkommen befriedigend war der kirchliche Zustand des Erzstiftes bei Jakobs Tod noch nicht, aber sein ebenso eifrig katholisch gesinnter Nachfolger Johann von Schönberg hat das Werk im Sinne des Vorgängers fortgesetzt, die von ihm begonnenen Reformen zu Ende geführt. Mehrere Gebiete waren dem Erzstift und dem Katholicismus endgiltig verloren gegangen: die Grafschaften Wied, Sayn, Salm, die hessischen, badischen und pfälzischen Gebiete; dafür aber hatte Jakob Prüm erworben und mehrere an protestantische Herren verpfändeten Besitzungen durch Einlösung für das Erzstift gerettet. In den finanziellen Verhältnissen des Kurfürstentums war durch Jakobs Verwaltung eine erhebliche Besserung eingetreten, der die Durchführung der Reform erschwerende Streit mit der Stadt Trier war beseitigt. Aus den Schulen der Jesuiten wuchs mit der Zeit eine kirchlich willfährige Generation hervor; der breiten Masse der Bevölkerung flößten die Väter der Gesellschaft Jesu in vielseitiger Thätigkeit ihren Geist ein, — es fiel dagegen wenig ins Gewicht, daß sie der alten Trierer Universität kein Leben, keine Bedeutung einzuhauchen vermochten. Bei der Wiedererweckung kirchlichen Lebens war der Kurfürst selber mit dem besten Beispiel vorangegangen: die römischen Nuntien rühmen immer wieder seinen Lebenswandel, seinen Eifer, seine Ergebenheit für den päpstlichen Stuhl und wie er ein Vorbild für alle deutschen Prälaten sein könne. Der Kurfürst von der Pfalz aber klagte 1576 über den kirchlichen Eifer Jakobs: das „Affen- und Gaukelwerk" der Prozessionen habe in Trier in ganz ungewöhnlicher Weise wieder zugenommen. Die Bemühungen Jakobs zeigten darin allerdings ihre deutlichen Erfolge. Gelang ihm auch nicht die vollständige Durchführung der Reform, so war doch unter seiner Regierung das Entscheidende geschehen: das bewußte Einlenken in die Bahn der Gegenreformation. **Walter Goetz.**

Jakob von Jüterbogk (Jakob d. Karthäuser), gest. 1465. — Quellen u. Litteratur: Unter den 75 Schriften J.s kommen für uns als Hauptquellen die reformatorisch gerichteten in Betracht. Es sind dies folgende: Tractatus de causis multarum passionum, praecipue iracundiae et remediis earundem. Ed. Bern. Pez in Bibliotheca ascetica, Ratisbonae 1725, T. VII, pag. 389 sq.; Petitiones religiosorum pro reformatione sui status. Ed. E. Klüpfel in Vetus bibl. ecclesiastica, Frib. Brisg. 1780, p. 146 sq.; De negligentia praelatorum. Ed. Walch, Monimenta medii aevi, T. I, Fasc. 4; Avisamentum ad

papam pro reformatione ecclesiae ed. Klüpfel a. a. O. p. 134; De septem statibus ecclesiae, in apocalypsi descriptus, de auctoritate ecclesiae ejusque reformatione. Ed. Walch l. c. T. II, Fasc. 2. Die moraltheologischen sind zum großen Teil in dem unten zu erwähnenden Art. Kassels besprochen. — J.s Schriften sind zum Teil unter verschiedenen Namen erschienen: er wird nicht bloß Jacobus de Jutirbock genannt, sondern auch de Junterbork, Junterburgensis, de Paradiso, de Polonia, Carthusiensis, de Erfordia, de Clusa, ist aber nicht mit dem Karthäuserprior von Lüttich J. de Gruytrode zu verwechseln. Ueber J. handeln: vom römisch-katholischen Standpunkte: Kellner, Jakob von Jüterbogk, in der ThQS Bd 48, wo S. 316 auch die ältere Litteratur verzeichnet steht, und Kessel in s. Art. über J. v. J. in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, VI. Bd (Freib. i. Br. 1889), Sp. 1166 ff. Einseitig protestantisch verfährt Ullmann, Reformation vor der Reformatoren (1866) I, 194 ff. Vom altkatholischen Standpunkte aus urteilt Kampschulte, Die Universität Erfurt, I (1858) S. 15. 16.

Unter den katholischen Reformern des 15. Jahrhunderts nehmen zwar die französischen Theologen Ailli, Gerson, Clemange u. a. den ersten Platz ein; aber neben ihnen dürfen mit Ehren auch Vertreter der deutschen Kirche genannt werden: bekannt sind Nikolaus von Cusa, Gregor von Heimburg, Geiler von Kaisersberg, weniger genannt wird Jakob von Jüterbogk, ihr Geistesverwandter, ein frommer, gelehrter und freimütiger Mönch des 15. Jahrhunderts. Seine geschichtliche Bedeutung beruht auf seiner reformfreundlichen Schriftstellerei: er ist der erste Lehrer der Erfurter Universität, welcher ihre freisinnige Richtung einleitet, die zu Luthers Zeit im Humanismus ihre höchste Blüte trieb. Freilich hat Jakob von Jüterbogk nur die sittlichen Gebrechen der Kirche angegriffen; ihre Dogmen anzutasten wagte erst der nächste Reformfreund Erfurts, Johann Ruchrath von Oberwesel, der Bekämpfer des Ablaßschwindels; Jakob hingegen blieb dogmatisch auf dem Boden der Pariser Theologen des Konstanzer Konzils stehen. Das Leben dieses Mannes verlief in klösterlicher Stille. Geboren wurde er 1381 in der Nähe von Jüterbogk, in der heutigen preußischen Provinz Brandenburg; sein eigentlicher Name war Benedikt Stolzenhagen. Den ärmlichen Verhältnissen seiner Jugend entging er, indem er als Jüngling in das polnische Cistercienserkloster Paradies eintrat. Als Klosterbruder führte er den Namen Jakobus; daher „Jacobus de Paradiso". Hier muß er sich bald so ausgezeichnet haben, daß sein Abt ihn auf die Universität Krakau schickte. Dieses Vertrauen lohnte Jakob in reichem Maße: er erwarb sich nicht bloß die philosophischen und theologischen Grade, sondern wurde auch Professor und Universitätsprediger. Später, es war im Jahre 1441, als ihm im vorgerückten Alter die Sittenzucht des Cistercienserordens zu lax erschien, trat er, was kanonisch erlaubt war, in den strengeren Orden der Karthäuser ein und siedelte in das Kloster ad montem sancti salvatoris nach Erfurt über. Hier entfaltete er noch als Greis eine überaus rege litterarische Thätigkeit, bis er 1465, nach anderen 1466, starb. Dieser letzte Teil seines Lebens ist der wichtigste. Jakobus war in Erfurt nicht bloß als kanonistischer und theologischer Schriftsteller, sondern auch als Professor der Rechte an der Universität thätig. Zu welcher Bedeutung er in dieser Stellung gelangte, läßt sich schon aus dem Umstande schließen, daß er 1455 Rektor der Universität wurde; noch deutlicher aber sagt Trithemius, daß er von seinen Zeitgenossen wie ein Orakel geehrt worden sei („Scribendo et disserendo fama divulgatus usque adeo nomen doctoris obtinuit, ut ejus verba scriptaque quasi pro Apollinis oraculo haberentur". Trithemius, catal. ill. vir. bei Kellner [s. o.] S. 320). Gehen wir nun auf die geschichtlich wichtige Seite seiner Schriftstellerei, auf seine reformatorischen Bestrebungen näher ein. Da Jakob von Jüterbogk, um mit Luther zu reden, „durch Möncherei in den Himmel kommen" wollte, so erstrebte er, ein Mönch vom Scheitel bis zur Sohle, zunächst eine Regeneration des Klosterlebens. Diesem Ziele widmete er unter anderem seine Schrift: Petitiones religiosorum pro reformatione sui status; und in der Schrift: De negligentia praelatorum, in welcher er die Prälaten tadelt, daß sie ihr Strafrecht gegen ihre Untergebenen nicht gebrauchen, empfiehlt er sogar im Notfalle gegen die Klöster mit Eigenthums- und Temporaliensperre (nicht mit Einziehung des Klosterguts; dies gegen Ullmann, Reformatoren vor der Ref. I) vorzugehen. Walch, Mon. med. aevi T. I, Fasc. 4, p. 196—198 („Falsis religiosis . possunt bona temporalia subtrahi, ad tempus cum consensu episcopi loci"). Jakobs Reformvorschläge fußen auf der damals freisinnigen Anschauung von der Kirche: der Papst ist nur das vorzüglichste Glied derselben, ihr Haupt nur als Beamter (caput ministeriale ecclesiae); die unfehlbare Beiwohnung des heiligen Geistes ist nicht ihm, sondern der Kirche verheißen; diese also oder ihre rechtmäßige Repräsentation, das allgemeine Konzil, hat die Macht, den Papst

abzusetzen, wer diesen Grundsatz verwerfe, liefere die Kirche einem sündigen Menschen aus (vgl. Kellner S. 341). Daher haßt unser Kirchenpolitiker „diejenigen, welche nicht allein das heilige Kind der Reformation zu erwürgen sich beflissen, sondern auch seine Mutter, der Konzilien Autorität und Berufung, getötet haben" (bei Kampschulte, Univ. Erfurt I, S. 15). Jakob von Jüterbogk war also kein Papalist, sondern entschiedener Konziliarist. Seine darauf bezüglichen Gedanken finden sich besonders in der reformatorischen Denkschrift, welche er 1449 an den Papst Nikolaus V. bei Gelegenheit seiner Thronbesteigung einsandte; sie führt den Titel: Avisamentum ad papam pro reformatione ecclesiae (Inhalt bei Kellner S. 337). Hatte sich hier der ehrliche Mönch bemüht, dem Papste trotz allem Freimut doch seine Ehrerbietung zu zeigen, so schlug er, nachdem er sich von den eigentlichen Absichten der Kurie überzeugt hatte, in seiner Schrift „Über die sieben Perioden der Kirche" (de septem statibus ecclesiae) einen ganz anderen Ton an (Titel und Inhalt im Anschluß an Apokalypse c. 6 und 7). Sie enthält die leidenschaftliche Klage eines Hoffnungslosen; ihr greiser Verfasser glaubt nicht mehr an die Möglichkeit einer Reformation. Gott könne zwar helfen, allein er thue das nur durch menschliche Mittel; diese aber seien, wie die Erfahrung lehre, unbrauchbar geworden. Die Schuld daran falle vor allem, so äußert sich der ehrliche deutsche Freund des Baseler Konzils, auf den Papst Eugen IV. und die Italiener (Inhaltsangaben bei Ullmann, Ref. vor der Ref., 1866, I, S. 194—201).

Hauptsächlich durch diese reformfreundlichen Äußerungen hat Jakob von Jüterbogk für uns Interesse; denn als Dogmatiker steckte er tief im damaligen orthodoxen Katholicismus. „Durch Messen, Almosen, Gebete, Fasten und andere gute Werke könne man den abgeschiedenen Seelen zu Hilfe kommen", lehrte auch er (Traktat über die Seele nach dem Tode). Die Sündenvergebung, welche der Priester ausspricht, faßte er nicht deklarativ, sondern effektiv (Sacerdotes ipsa peccata virtute clavium dimittunt, in quibus clavibus Christi passio operatur. Has claves accipit sacerdos in sacri ordinis acceptione; bei Kellner, S. 326). Auch in der Lehre vom Ablaß, welche bald darauf Johann Ruchrat von Oberwesel bekämpfte, wich Jakob von Jüterbogk nicht von der römischen Theorie ab. — Seine gelehrte Bildung hat im allgemeinen noch den rein scholastischen Charakter; aber er war nicht bloß in den Vätern belesen, sondern auch in der heiligen Schrift gut bewandert. Neben der großen Anzahl seiner kanonistischen, ethischen und asketischen Schriften und Predigten, die aber meist verloren gegangen sind, behalten die reformatorischen ihren besonderen Wert. **Paul Tschackert.**

Jakob von Mar Mattai s. Aphraates Bd I S. 611.

Jakob von Mies, gest. 1429. — Jakob von Mies (um seiner kleinen Statur willen Jakobellus genannt), war einer der treuesten und entschlossensten Freunde und Mitarbeiter von Huß. Er studierte und promovierte in Prag, wurde Magister und Baccalaureus der Theologie, und trat sowohl in akademischen Akten wie sonst als unerschrockener Gesinnungsgenosse von Huß öffentlich auf. An den Disputationen zur Ehrenrettung Wiclifs, welche Ende Juli und Anfang August 1410 stattfanden, beteiligte er sich eifrig, indem er am 28. Juli den Dekalog-Wiclifs gegen die erzbischöfliche Verurteilung des Traktats verteidigte. Als es sich um einen von König Wenzel selbst gewünschten Ausgleich zwischen Huß und den Oberen der böhmischen Kirche handelte, reichte bei der Provinzialsynode in Prag, Februar 1413, nächst Huß selbst auch Magister Jakob von Mies ein Gutachten ein, das sich mit unumwundener Freimütigkeit aussprach (abgedruckt in Palacky, Documenta Mag. Joannis Hus vitam — illustrantia, 1869, 493 sq.); er lehnt darin einen faulen Frieden entschieden ab, und begnügt sich nur mit einem Frieden „in Christo Jesu", nach Maßgabe des Gesetzes Christi. Nach Hussens Abreise zum Konzil in Konstanz war Magister Jakob von Mies, damals Pfarrer an der Michaelskirche, der namhafteste unter seinen Freunden und Anhängern in Prag. Und jetzt ergriff er die Initiative in einer Angelegenheit, welche für Huß und den Hussitismus auf alle Zukunft hinaus maßgebend geworden ist. Er fing Ende des Jahres 1414 an, die Spendung des h. Abendmahls unter beiderlei Gestalt zu verteidigen, was er zuerst in einer Disputation that; er schritt aber sofort auch zur That, im Einverständnis mit einer Anzahl Freunden von Huß, und reichte als Pfarrer zu St. Michael ohne weiteres den Kelch allen Kommunikanten, was rasch in anderen Kirchen der Hauptstadt Nachahmung fand. Weisungen und Verbote des erzbischöflichen Vikariates richteten bei Jakob von Mies nichts aus. Huß selbst äußerte sich in der Sache maßvoll, trat aber für die Kommunion unter beiderlei Gestalt

entschieden ein, als das Konzil dieselbe untersagt hatte. Durch den von Jakobell gethanen Schritt griff die hussitische Reform in das Gebiet des Kultus ein, und der Gegensatz wurde dadurch erst recht verschärft. Jakobell hat sich aber auch für die Kinderkommunion entschieden und dieselbe auf einer Disputation im Jahre 1417 gegen Simon von Tischnow öffentlich verteidigt, eine Sitte, worin wir eine berechtigte Eigentümlichkeit der Hussiten nicht zu erkennen vermögen. In den zwanziger Jahren galt Jakobell als einer der angesehensten Theologen der Prager oder Utraquisten. Am 9. August 1429 ist er gestorben. **(G. Lechler †) J. Loserth.**

Jakob von Nisibis, gest. 338. — Litteratur: Ephraemi S. Carmina Nisibena ed. Bickell, 1866, p. 11—15, 20, 97—120; Eusebius, Vita Const. 4, 43; Theodoret, h. e. I, 7. II, 30; Philostorgius III, 23; Theodorus Lector (ed. Petav. Mog. 1679), 553; Barhebraeus, Chron. Eccles. I, 70. II, 31 (daselbst in den Noten Elias von Nisibis); Hallier, Untersuchungen über die edessenische Chronik (TU IX, 1), S. 95 f. 98; Acta Martyrum et Sanctorum ed. Bedjan 3, 393—453 im Leben des h. Eugen, 630; 4, 262—273; Lagarde, Praetermissa 92, 1; Des Faustus von Byzanz Geschichte Armeniens, übers. von Lauer, Köln 1879, S. 17, 21; Land, Anecdota Syriaca 1, 104; Karekin, Z, St. Jacques de Nisibe, Pasmaveb 46 (S. Lazaro 1888) Heft 1 (Titel aus Orient. Bibl. 2, 850); zu vergleichen Assemani, B. O. I, 17/24, 395, 557. II, 398. III, 588. W. E. Tentzel, Comparatio historica inter Jacobum Nisibensem et Jacobum Tentzelium superintendentem Arnstadiensem Wittenbergae 1652 (in W. E. Tentzel, Exercitationes selectae 1692, I, 229/272) mag als Zeichen des Geschmacks vergangener Zeiten erwähnt werden. (Die Dissertation von A. Coville, De Jacobi Magni vita et operibus, Paris 1889, betrifft einen um 1425 gestorbenen Augustinermönch le Grant.)

Jakob von Nisibis, oft Jakob der Große genannt, von den Armeniern fälschlicherweise als Freund Gregors des Erleuchters betrachtet, wurde im Jahr 309, nachdem er zuvor mit Eugen, dem Begründer des persischen Mönchtums, ein an Entsagungen und Wundern reiches Eremitenleben in den kurdischen Bergen geführt, (erster oder zweiter) Bischof von Nisibis (Zoba, nicht Nísibis, vgl. in der Grabschrift des Aberkios den Hexameterausgang *ἄστεα πάντα, Νίσιβιν*), begann 313 den Bau der großen nach ihm benannten Kirche, den er 320 beendete (Ruinen nebst seinem Grab noch heut erhalten, Niebuhr, Reisebeschr. II, 379 f.), nahm 325, angeblich mit seinem Schüler Ephräm, am nicänischen Konzil teil (s. Patrum Nicaenorum nomina von Gelzer, Hilgenfeld, Cuntz, Register; Moesinger, Mon. Syr. 2, 66, 20; G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer 48), ebenso an der Einweihung der Grabeskirche in Jerusalem, und starb 338. Nach Theodoret, der von ihm im ersten Kapitel seiner religiosa historia, wie Gennadius im ersten seines catalogus handelt, hätte er die Stadt Nisibis vor Sapores II. wunderbar gerettet; dabei scheint aber die dritte Belagerung von Nisibis 350 mit der ersten 338, Jakob mit seinem (zweiten) Nachfolger Vologeses verwechselt zu sein; doch weiß schon Ephräm in den wahrscheinlich 358 geschriebenen nisibenischen Gedichten, die von Jakob und seinen Nachfolgern handeln, daß er der Stadt eine Mauer geworden sei. Schriften sind keine von ihm bekannt; Trostschreiben, welche Jakob und Ephräm an den Patriarchen Papa gerichtet haben sollen, werden von andern einem Katholikos Josef zugeschrieben; seine Berühmtheit verdankt er hauptsächlich seiner strengen kirchlichen Amtsführung und der frühzeitigen Verwechslung mit seinem etwas jüngeren Zeitgenossen Aphraates, „dem persischen Weisen", der möglicherweise gleichfalls den kirchlichen Namen Jakob führte. Letzterem gehört vor allem das große opus in vigintisex (schreibe 22 oder 23) libris an, das neben einer Chronik schon von Gennadius (vor 495) dem Bischof von Nisibis zugeschrieben wurde. S. 1, 611 f. Seine Gedenktage, bei den Syrern 12. Ijar (Mai), Armeniern 15. Dez., Kopten 18. Tobi (Januar), Martyr. Rom. 15. Juli.

(E. Rödiger †) E. Nestle.

Jakob von Sarug, gest. 521. — Quellen: Eine wahrscheinlich von Jakob von Edessa verfaßte, etwas wundersüchtig gefärbte syrische Biographie (gedruckt BO. I, 286/9, vgl. Abbeloos 89/90), eine zweite anonyme (AS Oct. XII, 929 und Abbeloos 311/4), ein Panegyrikus von einem gewissen Georg (bei Abb. 24/85), der nicht einem Schüler Jakobs, sondern eher dem Zeitgenossen Jakobs von Edessa, Bischof der Araber, zuzuschreiben ist. Von Jakob handeln Josua Stylites, c. 54; Barhebräus, Chron. Eccles. I, 189 sqq.; Assemani BO. I, 283/340. II, 321. III, 385/8; J. B. Abbeloos, de vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi etc., Lovanii 1867, XX, 322 S.; Abbeloos von einseitig katholischem Standpunkt; Matagne in AS Oct. XII, 824/31. 927; Lamy, Saint Jacques de Sarug, Extrait de la Revue Catholique, Louvain; Wright, Syr. Lit. p. 67—72 (= Enc.

Brit. 22, 1887. 831); Duval, Litt. Syr.² 352 sq.; Abbé P. Martin in der Revue des Sciences Ecclésiastiques 4. Sér., T. III, Oct. Nov. 1876, 309/52. 385/419 unter dem Titel: Un Évêque-Poète au V. et VI. siècles ou Jacques de Saroug, sa vie, son temps, ses œuvres, ses croyances; Bardenhewer in WW² 6, 1173. Gedruckt findet sich einiges in dem Breviarium feriale Syr. und dem Officium Dominicale, seine Lobrede auf den Säulenheiligen Simeon bei Assemani, Acta SS Mart. II, 230–44 mit lateinischer Übersetzung (deutsch von Zingerle, Leben und Wirken des h. Simeon, Innsbruck 1855, 279/98) in ZdmG, Bd 12–15, 25, 28–31 mit Uebersetzungen von Zingerle, Schröter, Abbé Martin; Cureton, Ancient Syriac Documents 1864, p. 86/107 (syrisch und englisch). Monumenta Syriaca I (69) 21/96, II (78) 52/63 (schon bei Cureton) 76/167 (das berühmte Gedicht über Ezechiels Wagengesicht, syr. und arab.); ferner zwei Homilien über die Jungfrau Maria bei Abbeloos S. 106–231 syr. und lat.; Cardahi, liber thesauri 31; Acta Martyrum et Sanctorum ed. Bedjan 1, 131–143. 160–172; 3, 665–679; 4, 471–499; 5, 615–627; 6, 650–689. Uebersetzt erschien Mor Jakubs Gedicht über den gläubigen König Aleksandrus, von A[lbrecht] W[eber], Berlin 1852; Sechs Homilien ꝛc. von Zingerle, Bonn 1867; von demselben in der ThQS 1871. 73. 76; Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1872, 58. Lief. von Bickell; L'omelia di Giacomo di Sarûg, sul battesimo di Constantino imperatore (Sir.) Pubbl., tradotta ed annotata da A. L. Frothingham, Roma 1882, S. A. 52 und 25 S. (s. Th. Nöldeke, LCB 83, 22); 6 Specimina carminum s. Jacobi Sarugensis in Wenig, Schola Syriaca I (1866), 155/9, darunter 2 inedita e codice vaticano 58, S. 155/7 je 4 Verse; J. Zingerle, Eine ungedruckte Homilie Jakobs von Sarug übersetzt und erklärt I. Ueber J. v. S. und seine Typologie, ZkTh 1887, 1. 92–108.

Jakob von Sarug, ein berühmter Lehrer und Schriftsteller der syrischen Kirche, geboren in Kurtam am Euphrat gegen Ende des Jahres 451, um 503 als *περιοδευτής* bei der Einnahme von Amid erwähnt, wurde in seinem 68. Lebensjahr 519 Bischof von Batnân (*Βάτναι*) im Gebiete von Sarug (סְרוּג wie auch die Stadt selbst später oft genannt wurde), daher J. Sarugensis, und starb am 29. Nov. 521. Er führt den Ehrennamen Doktor (syr. Malpāna), auch wird er zuweilen „Kanal des h. Geistes", „Cyther der gläubigen Kirche", „Geistliche Säule", selten tibelita, d. h. oecumenicus oder universalis (doctor) genannt. Sein Gedächtnis wird von Jakobiten und Maroniten gefeiert (29. Juli, bezw. Dezember), und selbst spätere Nestorianer zählen ihn zu den ihrigen, obwohl er bis zu seinem Tode entschiedener Monophysit war. Daß er dies war, ist schon von Renaudot erkannt, von Assemani und vielen eifrigen Katholiken des 19. Jahrhunderts Abbeloos, Lamy, Zingerle (noch ThQS 1876, S. 465 „von mehreren Gelehrten ganz gereinigt und seine Orthodoxie anerkannt") bestritten, auch von Rödiger (erste Auflage) verneint worden, während andere, wie Matagne, Bickell ihn durch eine conversio in extremis für die katholische Kirche retten wollten: es kann nun aber nach den von Abbé Martin ZdmG 30 (1876) 217/75 veröffentlichten Dokumenten, die teilweise nur kurze Zeit vor dem Tode Jakobs geschrieben, das Chalcedonense offen verwerfen, nicht länger bestritten werden. — Als Schriftsteller war Jakob sehr fruchtbar, wenn freilich in ziemlich einförmiger Weise. Siebzig Schreiber seien allezeit beschäftigt gewesen, seine Homilien oder metrischen Reden, deren ihm nicht weniger als 763 beigelegt werden, zu kopieren, alle in dem zwölfsilbigen nach ihm benannten Versmaße. Dazu kommen noch einige Predigten (turgâme) in ungebundener Rede, eine Anaphora (lateinisch bei Renaudot, Lit. Or. Coll. II, 356 sqq.), eine Tauforduung, Hymnen (Madrāsche), Lieder (Sugjātha) und Briefe, die kirchen- und dogmengeschichtlich nicht unwichtig sind. Barhebräus hatte 182 seiner Homilien vor sich, in der Bibliothek des Vatikan finden sich 233, deren Inhalt und Anfangszeilen Assemani BO. I, 304/40 mitteilt (abgedruckt bei Abbeloos s. o.), in London c. 140, in Paris 100 handschriftlich erhalten, dazu mehrere der oben erwähnten Schriften. Vieles ist in die Ritualien der Syrer aufgenommen, seine Homilien und Predigten werden beim Gottesdienste verlesen; doch wird ihm auch manches mit Unrecht beigelegt, nur weil es in jakobitischem Versmaß geschrieben ist. Von seinen erhaltenen Werken ist weitaus der größte Teil noch unveröffentlicht. **E. Nestle.**

Jakob von Viraggio (J. de Voragine), gest. 1298. — Quétif und Echard, Script. Ord. Praedicatorum I, 454–459; Bolland in ASB, t. I Jan., Praef. p. XIX s.; Roze, Revue de l'art chrétien 1867, XI, 44; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA.⁶, 1893, II, 464–466; Potthast, Wegweiser² ꝛc., I, 634 f.; v. Nostitz-Rieneck, S. J., im KKL² VI, 1178–1182; Hurter, Nomenclator theol. cath. IV (1899) col. 346 sq.

Der berühmte Dominikanertheologe dieses Namens wurde geboren um 1230 zu Viraggio (Vorago jetzt Varazzo) unweit Genua, trat in letzterer Stadt 1244 in den Predigerorden, wurde 1267 Provinzial der lombardischen Provinz desselben und wirkte bis 1286

mit beträchtlichem Einfluß und nicht unbedeutenden Erfolgen als Prediger in dieser Stellung (nicht etwa der eines Generalvikars). Im Jahre 1292 erhob Papst Nikolaus IV. ihn zum Erzbischof von Genua; doch hat er diese Würde nur kurze Zeit bekleidet, da er schon 1298 (spätestens 1299) starb.

Seinen Ruf verdankt er vornehmlich der von ihm veranstalteten Legendensammlung, Legenda sanctorum, Legenda aurea, zuweilen auch Historia longobardica genannt, wegen einer kurzen lombardischen Chronik, die dem Leben des Papstes Pelagius angehängt ist. Jakob trug die meist fabelhaften Biographien derselben teils aus Büchern zusammen, teils nahm er sie aus der Tradition, so wie sie sich im Volk und in den Klöstern fortgepflanzt und immer sagenhafter ausgebildet hatten. Manche Elemente stammen aus apokryphischen Evangelien und Apostel- und Märtyrerakten, und finden sich auch sonst in früheren und gleichzeitigen Prosa- und Dichterwerken, im Passional, in Marienlegenden u. s. w. Andere sind mittelalterliche Erfindungen, und zeigen, wie schnell die Sage sich der Geschichte bemächtigte, um sie auszuschmücken und zu verunstalten; so z. B. in dem Leben des Dominikus und des Franz von Assisi. Wenn in anderen Schriften einzelne Legenden nicht ohne dichterischen Reiz sind, so haben diejenigen Jakobs nichts dieser Art. Er hat nicht nur ohne Kritik, sondern auch ohne poetischen Sinn das Gröbste, das Abgeschmackteste aufgenommen; man lese unter anderem, was er von Vespasian erzählt in dem Leben des Apostels Jakobus. Ihm eigen sind übrigens nur die der Legende jedes Heiligen vorgesetzten Erklärungen seines Namens, wunderbare Etymologien, lächerliche Spielereien eines weder griechisch noch hebräisch verstehenden Mönchs. Einen selbstständigen Wert als Geschichtsquellen besitzen nur einige wenige der von ihm aufgenommenen Lebensbilder; so das der h. Hedwig und das der Elisabeth von Thüringen (s. Wattenbach S. 465). Frühe schon ist daher diese Sammlung streng beurteilt worden. Bereits der Ordensmeister Berengarius de Landora, später Erzbischof von Compostella († 1330), trug dem Bruder Bernardus Guidonis, später Bischof von Lodève († 1331) auf, der Heiligen Leben aus authentischeren Quellen zu sammeln. Bernardus, ein fleißiger Historiensammler, folgte diesem Befehl, indem er in 4 Bänden ein Speculum sanctorum zusammentrug, das indessen wenig Glück gehabt hat (vgl. Bd VII S. 233, 25). Die Sammlung Jakobs wurde zur Legenda aurea, zum beliebten, von Späteren oft vermehrten goldenen Volksbuch, nicht nur weil sie kürzer war als die weitläufige Kompilation des Bernhard, sondern gerade weil die abenteuerlichen Heiligenbilder die mittelalterliche Phantasie mehr ansprachen, als es gründlichere, einfachere Erzählungen vermocht hätten. Daher die zahlreichen Abschriften, die allenthalben davon existieren, daher die Uebersetzungen ins Deutsche, Französische, Italienische, Spanische, Englische, daher die vielen Ausgaben seit den ersten Zeiten der Erfindung des Bücherdrucks (nach Panzer nicht weniger als 74 lateinische bis zum Jahr 1500). Wir führen diese nicht an; man findet die wichtigeren verzeichnet bei Quetif und Echard l. c., sowie vollständiger bei Brunet (Manuel de l'amateur de livres, IV, 687 sqq.) und Potthast (s. o.). Das Werk, dessen Verfasser der Spanier Melchior Canus, sein Ordensgenosse († 1560), einen homo ferrei oris et plumbei cordis genannt hat (Loci theologici, Lib. II, cap. 6), und über welches Claude d'Espence († 1571) urteilte, es sei nicht eine goldene, sondern eine eiserne Legende, — was er freilich von der Sorbonne gezwungen wurde zu widerrufen — ist auch neuerdings wieder mehrfach herausgegeben worden; so mit Genehmigung der katholisch-kirchlichen Behörde der Lausitz, von J. G. Th. Grässe (Leipzig 1843; 3. A. Breslau 1890). Für die Kenntnis des mittelalterlichen Aberglaubens ist das Buch unbezweifelt von großem Interesse, und zur Erklärung von damaligen Dichtern und Chronisten läßt es sich kaum entbehren.

Übrigens war der Verfasser nicht nur ein Inhaber vielseitigen Wissens — dessen Zunahme de Voragine deshalb von Späteren (z. B. Trithemius, als hierauf bezüglich mißdeutet wurde (= „Abgrund von Gelehrsamkeit") — sondern auch ein vor Anderen produktiver Schriftsteller. Von seinen Werken sind, außer der Goldenen Legende noch zu nennen: Sermones de tempore et quadragesimales (Paris 1500, Venedig 1589, 2 Bde); Sermones de dominicis per annum (Venedig 1544, 4°, u. 1566, fol.); Quadragesimale et de sanctis (Venedig 1602, 2 t. 4°); Sermones de sanctis (Lyon 1494, 4°); (Pavia 1500; Venedig 1580); Mariale sive sermones de B. Maria Virgine (Venedig 1497, 4°; Paris 1503; Mainz 1616, 4°). Sämtliche Predigten zusammen: S. l. et a., fol.; S. l., 1484, 3 Bde fol.; dann Venedig 1497, 4°; auch 1579 und 1582, 8 Bde, 4°; Mainz 1630, 4 Bde, 4°; Augsburg 1760, 4 Bde Fol. Alle diese Predigten sind bloße Entwürfe; die über die Heiligen sind voll Legenden und seltsamen

Ausmalungen und können teilweise zur Vervollständigung der Legenda aurea dienen. Die 160 über Maria feiern in alphabetischer Ordnung die Tugenden und Vortrefflichkeiten und Wunder der Himmelskönigin. — Zur Verteidigung des Dominikanerordens, ohne Zweifel gegen die Angriffe des Wilhelm von S. Amour, schrieb Jakobus: Defensorium contra impugnantes Fratres Praedicatores, quod non vivant secundum vitam apostolicam, Venedig 1504. Ein wahrscheinlich von ihm herrührender Auszug aus der Summa virtutum et vitiorum des Wilhelm Peraldus erschien (unter dem Titel Summarium virt. et vitiorum) Basel 1497. Auch soll er eine Schrift De operibus et opusculis S. Augustini verfaßt haben. — Seine Chronik von Genua, bis 1279, hat Muratori herausgegeben, Scriptores rerum italic., IX. 1 sq. (vgl. Potthast, S. 634). Die ihm zuerst von Sixtus von Siena (Biblioth. sacra, Lib. IV) zugeschriebene italienische Bibelübersetzung hat wohl nie existiert; nicht nur hat sich noch nirgends weder eine Handschrift davon, noch ein sicheres gleichzeitiges Zeugnis darüber gefunden, sondern es ist auch höchst unwahrscheinlich, daß der Compilator der Legenda aurea je an die Notwendigkeit der heiligen Schrift in der Volkssprache sollte gedacht haben.

(C. Schmidt †) Zöckler.

Jakob von Vitry, Bischof von Akkon, Kardinalbischof von Tusculum, gest. 1240. — Von den zahlreichen Werken Jakobs liegen gedruckt vor: 1. 7 Briefe über seine persönlichen Erlebnisse und den Verlauf der kriegerischen Ereignisse in Syrien und Aegypten 1216—1221, jüngst neu ediert von Röhricht in ZKG 14, S. 101—118; 15, S. 568—587; 16, S. 72—113; dazu vgl. 2 Nachträge ebd. S. 113f.; einen Brief an Fulko von Toulouse bei Chapeaville, Gesta episc. Tungr. 2, S. 255—257. — 2. Von den Predigten sind herausgegeben sermones de tempore, ed. Damien Dubois, Antwerpen 1575; Stücke aus den sermones vulgares, ed. Pitra, Analecta novissima 2, S. 344—461; der prologus dazu ebd. S. 191. — 3. Liber de mulieribus Leodiensibus und Vita s. Mariae Oigniacensis ed. Papebroch AS Junii IV, S. 636—666. — 4. Historia orientalis Buch 1 u. 2 ed. Moschius Duaci 1597; nur Buch 1, welches in den Handschriften zuweilen allein erscheint, vgl. die Hss. Rep. II, 67 der Leipziger Stadtbibliothek, Bongars, Gesta Dei per Francos, S. 1047 bis 1124; ebd. S. 1125ff. ein 3. Buch; eine ebenfalls als 3. Buch bezeichnete, aber von jenem verschiedene Kompilation bei Martène et Durand, Thesaurus novus anecdotorum III, S. 268—287. Buch 1 und Kap. 1—10 von Buch 2, sowie der 6. Brief sind übersetzt in den Mémoires relatifs à l'histoire de France ed. Guizot t. 23, Paris 1825. — Zur Biographie vgl. außerdem noch das Supplementum des Nikolaus von Chantimpré zur Vita s. Mariae, AS a. a. O. S. 637ff,; Thomas von Chantimpré, V. s. Lutgardis, AS, Junii III, S. 237-258; Alberich von Trois-Fontaines chronica MG SS 23, S. 919, 923, 924, 948, 950; Reiner, Annales, ebd. 16, S. 680; Vincenz von Beauvais, Speculum I 30, ebd. 24, S. 165f.; die Geschichtsschreiber des Albigenserkreuzzuges Boquet, Recueil 19, S. 57, 60, 212; und die Historiker des 5. Kreuzzuges bei Röhricht, Scriptores minores quinti belli sacri, S. 35, 56 und ders., Testimonia de V. bello sacro, S. 119, 120, 291, 309. — Die ältere Litteratur verzeichnet die hist. littéraire de la France 18, S. 209ff. Aus der neueren hebe ich hervor zur Biographie: Matzner, de Jacobi Vitriacensis crucis praedicatoris vita et rebus gestis, Dissertation Münster 1863; Marius Barroux, J. de Vitry, thèse présentée à l'école des Chartes 1885; die Darsteller des 5. Kreuzzuges, vgl. jetzt vor allem Röhricht, Geschichte des Königreichs Jerusalem, Innsbruck 1898, S. 718ff. Ueber die Predigten vgl. Pitra a. a O. II, S. XX—XXVII; Lecoy de la Marche, la chaire française au moyen âge spécialement au XIII[e] siècle[2], Paris 1886, S. 53—60 u. ö.; Röhricht, ZKG 6, S. 562ff.; Crane, the exempla of J. of V., 1890. — Zu den Briefen: Crane a. a. O. S. XXXVIII ff. — Zur Kritik der historia orientalis s. vor allem Zarncke in Berichte der sächs. Gesellschaft der Wissensch. Phil.-histor. Kl. 1875, S. 138ff.; Zacher, Die historia orientalis des J. von V., Dissert. Königsberg 1885, auch Potthast und Chevalier sub voce descriptio terrae sanctae und narratio patriarchae Hieros.

Von den zahlreichen Kreuzpredigern der ersten Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts hat keiner in Westeuropa so viel Aufsehen erregt, wie Jakob von Vitry. Von seiner Jugend wissen wir nicht mehr, als von der anderer großer Prediger dieses Zeitalters. Nur daß er aus dem Städtchen Vitry südlich von Douai stammte, also Lothringer von Herkunft war, darf mit einiger Sicherheit behauptet werden. Während er in Paris den üblichen Studiengang absolvierte, hörte er, wie es heißt, von den wunderbaren Thaten der großen belgischen Begine Maria von Nivelles, die seit ca. 1205 zu dem Beginenverein der Mutter des Priors Ägidius von Oignies (an der Südgrenze der heutigen Provinz Namur) gehörte. Alsbald trat er als Kanoniker in das Augustinerchorherrnstift dieses entlegenen Fleckens ein. Im Verkehr mit den Beginen und insbesondere mit Maria, deren Beichtvater, Prediger und Biograph er wurde, eignete er sich hier die Anschauungen und

Grundsätze an, die fortan seine Lebensführung bestimmten. Circa 1210 holte er sich auf Marias Wunsch in Paris die Priesterweihe (möglicherweise besaß er eine Pfründe in Argenteuil bei Paris. Das allein könnte der historische Gehalt der Nachricht des Vincenz von Beauvais sein, daß er in Argenteuil presbyter parochialis gewesen sei). Circa 1211 unternahm er eine Wallfahrt nach Rom. Darnach wurde er durch Maria zu Oignies mit dem Bischof Fulko von Toulouse bekannt gemacht. Das hatte zur Folge, daß Fulko, als er im Frühjahr 1213 den Auftrag erhielt, gegen seinen Feind, den Grafen Raimund VI. von Toulouse, und die Albigenser das Kreuz zu predigen, von dem päpstlichen Legaten Robert de Courçon den redegewandten jungen Priester sich als Begleiter erbat. So verließ Jakob einige Zeit nach Marias Tode (23. Juni 1213) Oignies, um in Nordfrankreich für den Krieg gegen die Ketzer zu agitieren. Im Frühjahr 1214 konnte er dem Kreuzheer vor Toulouse eine große Schar neuer Streiter zuführen. Aber inzwischen war an Robert von Courçon der Befehl ergangen, seinem Auftrage gemäß nicht gegen die Albigenser, sondern gegen die Muselmänner das Kreuz zu predigen. So wirkte denn auch Jakob nunmehr einige Zeit in Nordfrankreich für eine neue Heerfahrt nach dem heiligen Lande. Seine Erfolge bewogen das Domkapitel von Akkon ihn zum Bischof zu wählen. Aber Jakob trachtete nach nichts weniger, als nach den zweifelhaften Ehren eines lateinischen Bischofs im Morgenlande, er wünschte die Kreuzzugslegation für Frankreich. Um Innocenz III. für diesen Plan zu gewinnen, machte er sich im Mai 1216 nach Italien auf. Grade einen Tag nach dem Tode des großen Papstes (16. Juli) langte er zu Perugia an. Der neue Papst, Honorius III., bestätigte zwar auf sein Ansuchen das Institut der Beginen für die Diöcese Lüttich und ganz Frankreich. Aber die Legation gewährte er nicht. Vielmehr weihte er am 31. Juli in eigner Person Jakob zum Bischof von Akkon. Am 4. November 1216 landete der neue Bischof nach stürmischer Fahrt, die er selbst höchst anschaulich den lothringischen Freunden schildert, an seinem Bestimmungsorte, dem ebenso prachtwie lastervollen Babel der Kreuzfahrer. Von hier aus unternahm er im Februar 1217 eine große Predigtreise durch die noch im Besitze der Christen befindlichen festen Plätze und beteiligte sich dann eifrig an den Zügen des großen Kreuzheeres, das sich im September in Akkon sammelte. So zog er im Mai 1218 auch mit gegen Damiette. Hier suchte er im Bunde mit dem päpstlichen Legaten die zaudernden Fürsten zu einer energischeren Kriegführung zu veranlassen. Aber sein gutgemeinter Eifer schadete mehr, als er nützte. Das Unternehmen scheiterte. Im Herbst 1221 mußte auch er sich wieder nach Akkon einschiffen. Seitdem war er unablässig bemüht, sein dornenreiches Amt los zu werden. Aber Honorius III. ließ sich nicht erweichen (vgl. das Schreiben vom 1. März 1224). Nur gestattete er wohl, daß Jakob im Laufe des Jahres 1226 nach Europa zurückkehrte, um, wie einst 1214, das Kreuz zu predigen. So treffen wir ihn 1227 wieder in Nordfrankreich, aber auch in den angrenzenden deutschen Gebieten als Kreuzprediger. Später sehen wir ihn an Stelle des erkrankten Bischofs Hugo in Lüttich als Bistumsvikar wirken. Erst sein vertrauter Freund und Gönner, Gregor IX., wie es scheint, entband ihn von seinem Amte, aber er that es nur, weil er ihn zu Größerem bestimmt hatte: denn vermutlich schon bei der zweiten Kardinalspromotion im Oktober 1228 berief er Jakob als Bischof von Tuskulum-Frascati in das Kardinalskolleg. Als Kardinal ist Jakob nur sehr wenig hervorgetreten. Sicher aber gehörte er zu den Männern, auf die sich Gregor ganz verlassen konnte. Das geht schon daraus hervor, daß der Papst, als das Kapitel von Jerusalem J. Ende 1239 oder 1240 zum Patriarchen wählte, sich weigerte, ihn ziehen zu lassen. Kurz danach, am 30. April 1240, ist J. in Rom gestorben. Sein Leichnam wurde, wie er bestimmt hatte, nach Oignies gebracht und dort an der Seite seiner geistlichen „Mutter", der Begine Maria, bestattet.

In Jakobs Leben und innerer Entwickelung spiegelt sich die bewegte religiöse Entwickelung des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts. Unter dem Einflusse des Lütticher Beginentums hat er sich gebildet. Auch die diesem verwandte italienische Volksbewegung, das Mailänder Humiliatentum, hat auf ihn tiefen Eindruck gemacht. Noch stärker wirkte auf ihn das Auftreten der Minoriten, die er schon 1216 den lothringischen Freunden liebevoll schildert, und des Franziskus selber, den er im Lager vor Damiette 1219 kennen lernte, obgleich er nicht, wie die Mehrzahl seiner Untergebenen und Freunde, den Drang verspürte, dem Heiligen sich anzuschließen. Aber am meisten fühlte er sich wohl angezogen von dem jungen Predigerorden: ihm hat er nicht nur die höchsten Lobsprüche gezollt, sondern ihn auch in seinen Standespredigten, in denen er die Fehler aller Klassen und Stände der Christenheit, auch der Minoriten, durchhechelt,

ganz übergangen. Es erklärt sich das daraus, daß in diesem Orden Bestrebungen und Ideale zu vollkommenstem Ausdrucke gelangten, die J. selber seit seinem Mannesalter beherrschten: J. war in erster Linie Prediger, Prediger nach Art der Dominikaner. Alles, was er erlebte, hörte und las, suchte er alsbald erbaulich zu verwerten. So ist auch seine ganze Schriftstellerei von der Tendenz beherrscht, Stoff zu Predigten und zur religiösen Erbauung zu sammeln, und so hat er auch als Prediger am stärksten auf Mit- und Nachwelt eingewirkt. Zweierlei war es, was ihm einen außerordentlichen Erfolg und Einfluß verschaffte: 1. das Bestreben, durch exempla, d. i. durch Beispiele, Anekdoten, Parabeln, Fabeln, die sittlichen Grundsätze, in deren Einschärfung auch er die vornehmste, ja die ausschließliche Aufgabe des Predigers erblickt, zu veranschaulichen, 2. das Bestreben, durch Standespredigten, die sich ausschließlich an die einzelnen Gruppen und Stände der Christenheit richteten — Prälaten, weltliche und Regularkanoniker, Theologen und Prediger, Scholaren, Richter und Legisten, schwarze und weiße Mönche und Nonnen, Eremiten und Reklusen, Minoriten, Templer, Johanniter und Hospitaliter, Aussätzige und Sieche, Arme und Reiche, Kreuzfahrer und Pilger, Ritter, Bürger und Bauern, Kaufleute und Handwerker, Matrosen u. s. w. — stärker, als es bei der üblichen Predigtweise möglich war, auf die Zuhörer zu wirken. Beides war neu und hat in der Entwickelung der Kunstpredigt Epoche gemacht, insbesondere die Einführung der exempla. Ermuntert durch den Beifall, den er fand, hat Jakob am Ende seines Lebens seine Predigten selber noch gesammelt. Er unterscheidet in dieser Sammlung 6 Abteilungen: 1—5. sermones de tempore, Predigten im herkömmlichen Stil für die Sonn- und Festtage der 5 Abschnitte des Kirchenjahres (ed. Damien Dubois), 6. sermones vulgares, Standespredigten (ed. Pitra a. a. O.; dazu käme, wie Barroux behauptet, nach einigen belgischen Handschriften noch als eine besondere Klasse: sermones communes; doch ist dieser Titel noch nicht aufgeklärt). Für die Kirchen- und Kulturgeschichte am wertvollsten sind die sermones vulgares. Nicht nur finden wir in ihnen und in ihnen allein Muster für Kreuzpredigten (vgl. Pitra a. a. O. S. 421—430 und Röhricht ZKG 6, S. 562 ff.), sondern erhalten auch ein Bild von den Zuständen der westeuropäischen Gesellschaft im Zeitalter Innocenzs III. und Gregors IX., wie es anschaulicher kaum die zeitgenössische Dichtung bietet. Dazu flicht gerade in ihnen Jakob in größter Menge exempla ein, so daß man frühe schon aus ihnen ganze exempla-Bücher zum Gebrauche für Prediger excerpierte, welche die größte Verbreitung erlangten, vgl. Pitra S. 443 und Crane a. a. O., der die Benützung solcher exempla-Bücher in England nachweist. Bei der Sammlung dieser exempla verfuhr Jakob nicht eben wählerisch: er erzählte — immer mit größter Anschaulichkeit — bald Geschichten aus seinem eigenen bewegten Leben, bald Erlebnisse anderer, bald Legenden, bald antike, bald mittelalterliche Fabeln (Reineke Fuchs) und Sagen (vgl. über die hieraus sich ergebende Bedeutung der Sammlung für die vergleichende Litteraturgesch., Crane a. a. O.). Selbst Sprüchwörter und volkstümliche Witze verschmähte er nicht anzuführen. — Ebenfalls ganz von erbaulichen Tendenzen beherrscht zeigt sich Jakob 2. als Historiker. Die wichtigsten seiner Geschichtswerke sind die Bischof Fulko von Toulouse gewidmeten, zwischen 1213 Juni 23 und 1216 Mai verfaßten Schriften: liber de mulieribus Leodiensibus und vita s. Mariae Oigniacensis (2 Bücher: 1. Buch: Das äußere Leben Marias; 2. Buch: Charakteristik nach dem Schema: die sieben Gaben des hl. Geistes); es sind das die wertvollsten Urkunden, die wir für die innere Geschichte des älteren Beginentums besitzen. Weniger bedeutend ist das Werk, wegen dessen Jakob bisher in unsere Tage fast ausschließlich genannt zu werden pflegte: die historia orientalis oder historia Hierosolymitana abbreviata. Jakob begann dies Werk im Feldlager nach der Einnahme von Damiette am 5. November 1219. Im ersten Buche giebt er eine kurze Geschichte des hl. Landes von der Zeit Melchisedeks bis zum Frieden von 1211. Davon ist nur der letzte Abschnitt über die Ereignisse von 1181—1211 originell. In den vorhergehenden historischen Partien schreibt er Wilhelm von Tyrus ab. Aber die historische Darstellung wird auf Schritt und Tritt unterbrochen durch lange Exkurse über Muhammeds Leben und Lehre (entlehnt aus einem verlorenen Buch des Wilhelm von Tyrus), über das Klima, die Flora, die Fauna, die Topographie, die Bewohner des hl. Landes (entlehnt meist aus einer descriptio terrae sanctae, aus Isidor, Plinius, aus einer mappa mundi und oft sehr fehlerhaft) und endlich durch sittengeschichtliche Betrachtungen über die verschiedenen Religionsparteien, die Pullanen, die abendländischen Gemeinden Palästinas; diese Betrachtungen sind der wertvollste Teil des Buches. Im 2. Buch entwirft Jakob ein meist recht düster gehaltenes Bild von den gleichzeitigen sittlichen Zuständen der abendländischen Christenheit, vornehmlich Frankreichs

(c. 1 vom Wucher, 5. von den verkommenen Prälaten, 6. von dem sittenlosen Leben der Pariser Studenten- und Lehrerschaft, c. 5, 7, 8 über Fulko von Neuilli und andere Kreuzprediger — Hauptquelle, für Fulko —, c. 12—33 über die Mönchsorden, auch über Humiliaten und Franziskaner, c. 34—38 über Messe, Sakramente u. s. w.). In einem 3. Buch wollte nun Jakob noch die Ereignisse des 5. Kreuzzuges bis zur Einnahme von Damiette schildern. Was jetzt bei Bongars als 3. Buch steht, ist aber nichts als eine lüderliche Kompilation aus einem von Richard von San Germano überlieferten Berichte des Patriarchen von Jerusalem an Innocenz III., aus einem palästinensischen Itinerar, aus c. 1—27 von Olivers historia Damiatina. Daß diese Kompilation von Jakob herrührt, halte ich trotz Zarncke und Zacher nicht für unmöglich. Dagegen ist auch m. E. ganz ausgeschlossen, daß die von Martène und Durand willkürlich als 3. Buch bezeichnete Kompilation, die nur im Eingang mit dem 3. Buch bei Bongars übereinstimmt, auf Jakob zurückgehe. — Weit wertvoller, als dies 3. Buch, sind für die Geschichte des 5. Kreuzzuges Jakobs ausführliche, geradezu als „Zeitungen" gedachte Briefe aus den Jahren 1216—1221. Jakob schildert darin Land und Leute mit erquickender Frische und Gegenständlichkeit. Nichts Auffälliges entgeht seinem aufmerksamen Blicke, mag es nun ein merkwürdiges Tier, eine merkwürdige Institution, ein merkwürdiger Brauch, ein merkwürdiges Denkmal aus alter Zeit sein. Freilich hat er auch als Berichterstatter arge Schattenseiten: er ist selbst für einen Kreuzfahrer über die Maßen leicht- und wundergläubig (vgl. Brief 1 und Supplementum § 15 f. S. 672 f. über den Finger Marias von Oignies, den er als Amulett am Halse trug, ferner die echte Tartarennachricht über den „christlichen" König David = Tschingis-Chan, Brief 7, ZKG 15, S. 98—101). Auch läßt er sich durch seine lebhafte Redseligkeit nur zu oft zu Wiederholungen und ungeordneter Darstellung verleiten. Daraus geht hervor, daß das Denken nicht seine starke Seite war, sondern nur das Beobachten. Demgemäß ist er auch als Theologe nicht sehr hoch einzuschätzen. Er besitzt zwar eine beachtenswerte Belesenheit, besonders in der Bibel und in den Werken Bernhards von Clairvaux. Aber er ist kein Scholastiker, ja er steht dem großen Aufschwunge der kirchlichen Wissenschaft seit Beginn des 13. Jahrhunderts argwöhnisch gegenüber (vgl. Pitra a. a. O. S. 365—372 die Mahnung an die Scholaren: non expedit in libris naturalibus nimis occupari, und: non de omnibus inquirere oportet).

H. Böhmer.

Jakobiten. — Litteratur: Hauptwerk für die syrischen Jakobiten noch immer: J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis, Romae 1719—28 fol., bes. Bd 2 (1721) de scriptoribus syris monophysitis mit der Dissertatio de monophysitis. Ueber die von Ass. geplanten Werke Historia Orientalis (t. 6 de Syris Jacobitis), Concilia ecclesiae orientalis (t. 6 Conc. Syrorum Jacobitarum), t. 8 der Calendaria orientalia s. A. Assemani Bd II, 145, 32. 146, 11. Vgl. weiter in RE: Abessinische Kirche 1, 85; Armenien 2, 77. 82; Eutyches 3, 635 und die dort genannte Litteratur. Für „Kopten" inzwischen ^{2}1, 178, Maroniten 9, 346, Monophysitismus 10, 236, Nestorianer 10, 497, Syrien 15, 181. In Wetzer-Welte^2 Syrer von Neher 11 (1899) Sp. 1124—1134. — Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor in deutscher Uebersetzung herausgegeben von K. Ahrens und G. Krüger (Leipzig, Teubner 1899 = fasc. III der Scriptores sacri et profani) und die dort S. VII—XI verzeichnete Litteratur, bes. Diekamp, Die orig. Streitigkeiten; Kleyn, Jakobus Baradeüs; Krüger, Monophysitische Streitigkeiten. Die Uebersichten über die syr. Litteratur von Wright 1894, Duval 1899 (^{2}A. 1900); die Lehrbücher der Kirchen- und Dogmengeschichte.

1. Wohl nirgends haben kirchlich-religiöse Spaltungen tiefere Scheidungen bewirkt als bei den Syrern. Die Syrer wurden die Träger des Christentums im Orient. Aber neben der Einheit der Sprache und Religion fehlte ihnen von jeher die staatliche Einheit. Namentlich seit dem Frieden zwischen den Persern und Jovinian 363 trennte eine scharfe Grenze die westlichen unter einem christlichen römischen Kaiser stehenden Syrer von ihren Sprach- und Glaubensgenossen unter den feueranbetenden Königen, und ähnlich gehören noch heute von den Resten der Syrer im Zagros die der westlichen Seite zum türkischen, die der östlichen zum persischen Reich. Aramäer und Armenier sind die Stiefkinder der orientalischen Geschichte: die Syrer waren nach dem Urteil eines gelehrten Diplomaten always a down-trodden race. Aber noch einen tiefergehenden Riß als die Politik hat die Religion bewirkt, die christologischen Streitigkeiten, die sich an die Namen von Eutyches und Nestorius knüpfen. „Von einer Aramäischen Nation" bemerkt die Autorität, der auch das Voranstehende im wesentlichen entnommen ist, Ed. Sachau im Vorwort zum Verzeichnis der syr. Hdss. der Berliner Bibliothek 1 S. VIII, „kann heutigen Tags nicht mehr die Rede sein, wohl aber giebt es zwei Völker aramäischen Stammes, die einander so fremd

gegenüber stehen, wie Holländer und Deutsche, Franzosen und Deutsche, Engländer und Deutsche. Nestorianer und Jakobiten hassen einander kaum weniger als den gemeinsamen Feind, den Muhammedaner, dem ihre Zwietracht die Herrschaft über sie erleichtert. Wenn die türkischen Provinzialregierungen ihre Akten öffnen wollten, würden sie unsäglich traurige Bilder gegenseitiger Verhetzung und Verfolgung unter den Christen entrollen. Beide Völker schreiben zwei verschiedene Arten derselben Schrift — diese Verschiedenheit jakobitischer und nestorianischer Schrift ist von Sachau sogar der Einteilung seines Katalogs zu Grund gelegt — und sprechen, wo sie die Sprache der Vorfahren noch erhalten haben, zwei verschiedene Dialekte derselben Sprache. Man hat im persönlichen Verkehr mit ihnen stets den Eindruck, daß die Thatsache der gemeinsamen Abstammung von einem und demselben Volk ganz und gar ihrem Bewußtsein entschwunden ist und daß der Umstand der Ableitung ihrer beiderseitigen christlichen Bekenntnisformen aus derselben Urquelle nicht die geringste Kraft des Bindens und Vertragens oder gar des Versöhnens auszuüben scheint. Wer mit den Vorstellungen von dem historischen Gewordensein aus der europäischen Gelehrtenstube in den Orient kommt, findet sich schwer in die Sonderstellung der beiden Syrervölker mit allen ihren praktischen Konsequenzen zurecht, wird aber gut thun, um der Welt der Thatsachen gerecht zu werden, sich zu erinnern, daß die Spaltung, welche diese Verhältnisse erzeugt hat, schon einer sehr alten Zeit angehört, ungefähr derselben, in der die Franken in Gallien eindrangen und den Weg der Romanisierung betraten, in der die nach Britannien auswandernden Angeln und Sachsen sich von ihren deutschen Volksgenossen trennten. Die Geburtszeit dieser Spaltung ist das 5. Jahrhundert, die Hauptetappen auf ihrem Wege sind die Konzilien zu Ephesus und Chalcedon in den Jahren 431, 449 und 451".

So Sachau, der diese Verhältnisse aus eigener persönlicher Anschauung kennt. Zur Bestätigung seines Urteils dient die Thatsache, daß auch diese Orientalen selbst, und andere Beobachter, nicht von einer jakobitischen und nestorianischen Kirche oder Konfession, sondern von dem Volk der Jakobiten oder Nestorianer reden. Vgl. z. B. in dem Bericht des von Gregor XIII. in den Orient geschickten Leonard Abel von 1587 (in französischer Übersetzung mitgeteilt von A. d'Avril in der Revue de l'Orient Chrétien 3, 200 ff.): „Les hérésies et erreurs principales de la nation Jacobite", oder aus unsern Tagen in derselben Zeitschrift 4 (1899) S. 428 den Aufsatz eines römischen Nestorianers J. Babakhan „Protestantisme et Catholicisme chèz le peuple Nestorien. Wesentlich von diesen syrischen Jakobiten ist im folgenden die Rede, nicht von den dogmengeschichtlich mit ihnen zusammenzufassenden koptischen, äthiopischen, abessinischen und armenischen Kirchen, über welche die betreffenden Artikel zu vergleichen sind.

2. Mit dem Namen Jakobiten, dessen erstes Vorkommen ich nicht belegen kann (am Fest der Orthodoxie [Sonntag Invocavit] lautet der Schluß der Anathematismen im Synodicon von Nicäa 787: Ὅλοις τοῖς Εὐτυχιανισταῖς καὶ Μονοθελήταῖς καὶ Ἰακωβίταις, Ἀνάθεμα γ'. Καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν, πᾶσι τοῖς αἱρετικοῖς, Ἀνάθεμα γ'), bezeichnet man jetzt hauptsächlich die syrischen, in früherer Zeit noch mehr die ägyptischen Monophysiten. Ueber den älteren Sprachgebrauch vgl. z. B. Bernhard von Breydenbach in seinen seit 1486 oft gedruckten Peregrinationes in montem Syon, der, nachdem er von den Sarazenen, Juden und Suriani in Jerusalem gehandelt hat, schreibt: Sunt praeterea et alii quidam Jerosolimis et locis illis homines in multis a Graecis et Latinis differentes et vocantur Jacobite sive Jacobini a quodam magistro suo Jacobo cuiusdam Alexandrini quondam patriarchae discipulo sic appellati .. Ipsi diversis utuntur idiomatibus secundum diversas provincias in quibus habitant; habent tamen quoddam proprium idioma, dessen Alfabet er dann giebt, und diese spezifisch jakobitische Schrift und Sprache ist keine andere als die koptische. — Die monophysitische Lehre war unter Begünstigung der Kaiser Zeno und Anastasius besonders durch Barsaumas von Edessa, Xenajas (Philoxenus), Bischof von Mabug, und durch Petrus Fullo, sowie durch Severus, den Patriarchen von Antiochien, unter den Syrern verbreitet worden. Dagegen wurden unter Justin I. eine große Menge syrischer Bischöfe abgesetzt und verjagt, weil sie die geforderte Anerkennung der Beschlüsse des chalcedonischen Konzils verweigerten. In dieser Zeit der Not, als nur noch zwei oder drei rechtgläubige, d. h. monophysitische Bischöfe im Amte waren — so erzählt der älteste syrische Kirchengeschichtsschreiber Johannes von Ephesus — wurden in Konstantinopel unter dem Patronat der Kaiserin Theodora, die bereitwilligst alle gegen das Chalcedonense gerichteten Bestrebungen unterstützte, von dem dort festgehaltenen monophysitischen Patriarchen Alexandriens, Theodosius, auf Bitten des Araberfürsten Hârith bar Gâbala einige Bischöfe

für den Orient geweiht, Theodor für Bosra-Hirta, überhaupt den Süden, Jakob für Edessa und den ganzen Osten. Letzterer war der Mann, welcher der monophysitischen Sache wieder aufhelfen sollte.

Litteratur: H. G. Kleyn, Jacobus Baradeüs de stichter der Syrische monophysietische Kerk, Leiden 1882.

Geboren in Tella, im Kloster Phasilta bei Nisibis erzogen, 15 Jahre lang Mönch in Konstantinopel, durcheilte er seit seiner Bischofsweihe (541 oder 543) schnellfüßig wie Asahel, enthaltsam und keine Mühe scheuend, als Bettler gekleidet ganz Vorderasien von Syrien und Aegypten bis zur Hauptstadt und den Inseln des Meeres fast 40 Jahre lang, überall die Meinungsgenossen sammelnd und ermutigend, die Gemeinden ordnend, Bischöfe, Priester und Diakonen weihend, teilweise von zwei Mönchen, Conon und Eugenius, begleitet, die er in Agypten zu Bischöfen hatte weihen lassen, um so zu dritt die Bischofsweihen rite vollziehen zu können. In einem Tag seine Aufgabe erfüllend, in der Nacht 30, 40 und mehr Meilen weiter wandernd, entging er glücklich allen Verfolgungen, und, während vor ihm die Sache der Monophysiten im Aussterben war, erzählt der schon genannte, von ihm zum Bischof von Ephesus geweihte Johannes, daß Jakob während seines Lebens zwei Patriarchen (Sergius und Paulus), 27 (nach einer anderen Stelle gar 87) Bischöfe geweiht habe, und glaubt, derjenige behaupte nicht zu viel, der sage, daß er 100 000 Priester und Diakonen gemacht habe. Nach des Severus Tode, den die Monophysiten als ihren ersten Patriarchen zählen, nahm er die Partei des Sergius von Tella, seines einstigen Klosterbruders, und nach dessen frühem Tode setzte er selbst den aus Ägypten vertriebenen Paulus als Patriarchen ein. Unter dem Beinamen Baradäus, Barâdaï, ist Jakob in der Kirchengeschichte bekannt; so heißt er (arab. אלבראדעי, syr. בורדעיא oder בורדענא) von seiner ärmlichen, einer Pferdedecke gleichenden Kleidung; seltener heißt er Zanzalus *τζάντζαλος*, s. Nicephor. Callist. 18, 52: „*διὰ τὴν ἄκραν εὐτέλειαν*" und Johannes von Asien bei Land, Anecd. Syr. 2, 367, 24. Von schriftstellerischen Arbeiten hat er wenig hinterlassen. Eine ihm beigelegte Anaphora hat Renaudot ins Lateinische übersetzt (Lit. 2 333 sqq.); ein ihm zugeschriebenes Glaubensbekenntnis, welches die Maroniten Abraham Ecchellensis und Nairon aus einer arabischen Handschrift in Rom kennen, findet sich äthiopisch in vielen Handschriften und wurde von Cornill (ZdmG 1876, S. 417/66) mit Übersetzung herausgegeben, seine Echtheit unterliegt aber einigen Bedenken, s. BO 2, 468, 473; syrisch ist dasselbe noch nicht aufgefunden. Dagegen sind in einer Londoner syrischen Handschrift (Add. 14, 602) eine Anzahl Encykliken von ihm erhalten; nur von solchen redet auch Johannes a. a. O. 376, 26, von dem wir eine doppelte Biographie des Mannes haben; eine kürzere und eine längere zum Vorlesen in den Kirchen bestimmte. Sein Tod fällt nach Dionysius Tellmahre (= Johannes von Ephesus, s. Nau, ROChr 2, 493) ins Jahr 889 = 578.

Von diesem Jakobus Baradäus haben die Jakobiten ihren Namen (s. Barhebr., Chr. Eccl. 1, 217; die (spätere) Überschrift bei Land 364), nicht wie schon Johannes (a. a. O. 377) sagt, „von dem heiligen, ersten der Apostel Jakob, dessen Glauben uns heute dieser göttliche Jakob (Barad.) verkündigt" oder gar von dem alttestamentlichen Patriarchen Jakob, auch nicht von Dioskorus, der angeblich vor seiner Ordination Jakob geheißen (BO 2, 66, 326). Sie selbst nennen sich übrigens in der ältesten Zeit mit Vorliebe die Gläubigen, Rechtgläubigen, Orthodoxen oder *διακρινόμενοι*, die das Chalcedonense zu acceptieren zögern; in Ägypten nannten sie sich Theodosianer und Severianer (Land 377) und Dioskurianer; wenn sie auch Eutychianer genannt wurden (1. Aufl.), so dies sicherlich nur von ihren Gegnern, denn von Eutyches wollten sie nichts wissen.

3. Über die Lehreigentümlichkeiten (Christologie, filioque u. s. w.) s. d. A. Eutyches Bd III, 635 ff., Monophysitismus. Vom katholischen Standpunkt, aus älterer Zeit den Bericht des (römischen) Bischofs Leonard Abel von Sidon an Sixtus V (1587), der von Gregor XIII. 1583 in den Orient gesandt worden war, italienisch in S. Baluzis Tutelensis Miscellanea ed. Mansi, Luca 1764 Bd VI, 150; französisch von A. d'Avril in ROChr 3 (1898) p. 200 ff., bes. 216; aus neuerer Abbeloos und Lamy in der Praef. zum Chron. eccl. des Barhebräus p. XI—XIX.

Als Beispiel für den Eifer, mit welchem die christologischen Lehrfragen erörtert wurden, mag nur die Thatsache angeführt werden, daß man nicht bloß einem Papagei den Zusatz *ο σταυρωθεις δι υμας* zum Trishagion lehrte, sondern daß darüber von Isaak von Antiochien auch noch ein 2136 Verse langes Gedicht gemacht wurde (Opp. 2, 84—175), und daß man in den dogmatischen Handschriften des Britischen Museums die Geheimnisse der Zweinaturenlehre (*συγχυσις, συναφεια* u. s. w.) mit roter und schwarzer Tinte an der

Schreibung des Namens Jesus Christus erläutert finden kann. Zu aller Anerkennung der römischen Kirche fand Leonard Abel um 1587 den jakobitischen Unterhändler bereit; aber den Dioskur zu verdammen und Chalcedon anzuerkennen, lehnte er rundweg ab.

4. Kultus. Eben so kleinlich erscheinen uns die in der konfessionellen Polemik betonten Unterschiede des Kultus, daß beim Abendmahl das Brot gesäuert sein muß (ob früher auch ungesäuert s. BO 1, 409. 2, 282) mit etwas Beimischung von Salz und Oel (2, 141. 183); anders die Kopten (Renaudot, hist. patr. Al. 425, Liturg. 1, 191. 2, 64. BO 2, 121. 144), stets frisch gebacken (2, 83) mit meist ungerader Zahl der Oblaten (2, 180). Am wichtigsten ist noch immer die Verwerfung des Chalcedonense, die Anerkennung Dioskurs (neben Peter Fullo, Severus, Jakob von Sarug, Edessa und J. Baradai) und der Zusatz im Trishagion. Die Bekreuzung vollziehen sie mit einem Finger, um ihren Glauben dadurch zu bekennen; daher das Fest der 80 000 Finger, die von den Griechen den Monophysiten Alexandrias abgehauen worden sein sollen (s. Nilles, Cal. I zum 29. Sept.). — Die Wahl der Bischöfe und Patriarchen geschieht öfter durch das Los. Bilder- und Heiligendienst haben sie wie die griechische und römische Kirche, im Mariendienst sehen sie eine Unterscheidung ihrer Kirche von der nestorianischen.

5. Verfassung. — Litteratur: Silbernagel, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtl. Kirchen des Orients, Landshut 1865, S. 251 ff.; Barhebraeus, Nomocanon c. 7 (ed. Bedjan 74—116). a) Der Patriarch: S Vailhe, L'ancien patriarchat d'Antioche (Échos d'Orient, Avril-Mai 1899, nicht gesehen); BO 2, 321—386. 479—482; BH, chr. eccl. ed. Abbeloos et Lamy; Le Quien, Oriens Christianus 2, 1357 ff.; Jos. Guriel, Elementa linguae chaldaicae, quibus accedit Series Patriarcharum Chaldaeorum (Romae 1860, p. 144 bis 215 Cronotaxis Patriarcharum Chaldaeorum); Ed. Sachau, Verzeichnis der syr. Hdss. zu Berlin (1899, 2) 571 eine 139 Namen umfassende Liste bis zum Nachfolger des 1885 = 1574 in Dijarbekr zum Islam übergetretenen Ni'ma. Eine ganz neue und authentische Quelle eröffnet sich durch die auf 4 Bände berechnete Ausgabe der Chronique de Michel le Syrien éditée dans le texte original et traduite pour la première fois par J.-B. Chabot. Ouvrage publié sous le patronage et avec le concours de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. T. I[er] Paris 1899 (noch nicht gesehen). Vgl. dazu J.-B. Chabot, les évêques Jacobites du VIII[e] au XIII[e] siècle d'après la Chronique de Michel le Syrien (ROr. Chr 4 [1899], 444—451, 495—511 à suivre). In der zur Chronik gehörenden Liste der jakob. Patriarchen von Severus 512 bis Michael I. 1161—1199) sind von Cyriacus (793) an die von jedem einzelnen Patriarchen ordinierten Bischöfe mit Namen aufgeführt, mehr als 900, wodurch erstmals eine zuverlässige Uebersicht über den jeweiligen Bestand des Sprengels ermöglicht wird.

Der Patriarch der syrischen Jakobiten führt den Titel „Patriarch von Antiochen", indem die Succession auf Severus Antiochenus zurückgeht. Aber da die Jakobiten als Ketzer von den Griechen in Antiochien nie geduldet wurden, so wohnten die jakobitischen Patriarchen immer in anderen Städten und Klöstern, besonders oft in Amid (Dijārbekr), bis mit Michael I. seit dem Jahre 1166 das Kloster des hl. Ananias, Deiru-'s-Sa'farân (דיר־זעפראן, Dêr Za'ferān, s. Sachau, Reise S. 405 f.; ROChr 2, 262 f.; A. d'Avril, Les Hiérarchies en Orient (ebenda 4, 148) schreibt falsch Zag-Faran) genannt, nahe bei der Stadt Mârdin auf längere Zeit ihr stehender Wohnsitz wurde. Abweichungen kamen allerdings vor, so besonders während des großen Schismas unter den Jakobiten, das von 1364 bis 1494 dauerte, wo zwar der eigentliche und legitime Patriarch seinen Sitz dort in Mardin hatte, der von den cilicischen Bischöfen gewählte aber in Sis, ein dritter „Patriarch Syriens" genannter im Kloster des Barsumas bei Malatja, und ein vierter, der Patriarch von Tur-Abdîn (d. h. Gebirg der Gottesverehrer, einer Gegend am Tigris mit vielen Klöstern), im Kloster St. Jakob zu Salach. Seit dem 16. Jahrhundert gilt zwar die Kirche in dem Kloster Sa'farani noch fortwährend für die Kirche des Patriarchen, aber als seinen Aufenthaltsort finden wir meistens Caramit, d. i. Amid (Dijārbekr) genannt. Das Gebiet des antiochenischen Patriarchen stieß an der Grenze von Ägypten an das des koptischen Patriarchen von Alexandrien (BO 2, 372); nur über Jerusalem kamen beide in Streit (Renaud. Lit. I, 444), welche Stadt in neuerer Zeit ebensowohl einen koptischen als einen syrisch-jakobitischen Bischof hat. Zur Blütezeit der jakobitischen Kirche sollen dem Patriarchen 100 Bischöfe unterstanden sein. Nach der von Chabot erschlossenen Quelle hat Cyriacus I. (gest. 817) in 24 Jahren 85 Bischöfe eingesetzt an mehr als 50 Orten, Dionysius I. (gest. 845) in 27 Jahren 99 an 60 Orten. Jetzt stehen unter dem Patriarchen (Neher in Wetzer und Welte 11 (1899) 1124 ff.) 8 Metropoliten (Jerusalem, Mosul, Mardin, Orfa, Kharput, Mar Mattai, dazu 2 ökumenische, ohne bestimmte Diöcese), dazu 3 Bischöfe für die etwa 150 Ortschaften des Tor. Im ganzen rechnet die angegebene Quelle für die Jakobiten in Mesopotamien, Syrien,

Kurdistan nur noch 80 000 Seelen; dagegen schreibt Sachau 1883 (Reise 406), daß das Papsttum sofort „Hunderttausende Anhänger“ mehr hätte, wenn der (damalige) Patriarch Pedros und sein Volk die ihnen täglich offerierte Union mit Rom annehmen würden.

b) Der Maphrian. — Litteratur: Neher in Wetzer-Welte² 8, 634/6; BH., Nomocanon, c. 7.

Dem Patriarchen zur Seite oder vielmehr zunächst unter ihm stand das Haupt der östlicher wohnenden Jakobiten, der Primas orientis, der Maphrian, syr. מַפְרְיָנָא, d. i. der Befruchter, mit Beziehung auf seine Funktion, die Bischöfe zu ordinieren, wie auch den neuerwählten Patriarchen durch Handauflegung zu bestätigen. Zu diesem Titel vgl. den Ausdruck der syr. Liturgie der Apost. Const. (ed. Lag. 245, 30; Brightmann, liturgies 11, 1): *ὑπὲρ τῶν καρποφορούντων ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ καὶ ποιούντων τοῖς πένησι τὰς ἐλεημοσύνας*. Seine Befugnisse wurden geregelt unter dem Patriarchen Johann durch die Synode von 869 (s. Nomocanon l. c.). Er tritt gewissermaßen an die Stelle des dem Nestorianismus verfallenen Katholikos (nachherigen Patriarchs von Seleucia), und er wird auch zuweilen Katholikos betitelt. Der erste Maphrian, den Jakob Baradai einsetzte, war Achudemes, doch kam die Bezeichnung Maphrian offenbar erst später auf; unter Cyriacus (793) heißt er bei Michael Epîtrônîsâ (arab. Wakîl, Stellvertreter), was Chabot (ROChr 449) von *ἐπιθορῶ* „féconder“ ableiten möchte. Seit Maruthas wurde Tagrit Sitz des Maphrian; nach der Zerstörung durch die Araber 1089 zog der Maphrian nach Mosul, wo er seitdem in dem Matthäuskloster wohnt, jetzt freilich ohne Macht, und fast nur Titular. Seit dem Jahre 878 kam es öfter vor, daß der zum Patriarchen Gewählte einen neuen Namen annahm, und seit dem 14. Jahrhundert wurde Ignatius der stehende Name (wie Peter bei den Maroniten, Josef bei den päpstlichen Chaldäern, Simon und Elias bei den Nestorianern). Die Liste der Patriarchen s. an den 568, 21 angeführten Stellen aus Barhebräus und seinen Fortsetzern, die der Maphriane nach Barhebr. u. a. BO 2, 414 ff., unter ihnen Barhebräus selbst (s. d. A. Abulfaradsch Bd I S. 123).

Die Ordines und die Einführung in die Kirchenämter beschreibt Assemani BO II, diss. de Monophys. § X). Vgl. dazu R. Graffin, Ordination du Prêtre dans le rite Jacobite (ROChr. 1 [1896], 21—36). Es ist, wie in anderen orientalischen Kirchen, nichts Ungewöhnliches, einen verheirateten Mann zum Diakonus oder Presbyter zu machen; doch ist es nicht erlaubt, erst nach der Ordination eine Ehe einzugehen. Das Mönchsleben war bei den Jakobiten zu allen Zeiten gewöhnlich und beliebt. Ihre berühmtesten Klöster — Nonnenklöster giebt es nicht — zählt Assemani auf (l. c. § X). Die Mönche gehören nicht mit zum Klerus, aber Bischöfe werden immer aus den Mönchen gewählt, und die Klöster stehen unter der Aufsicht der Bischöfe; vgl. auch das (nestorianische) Gedicht über 130 Heilige und Klostergründer in Sachaus Berl. Katal. S. 234—239. Die verschiedenen bei den Jakobiten gebräuchlichen Liturgien in syrischer Sprache s. lateinisch bei Renaudot (Lit. or. coll., T. II, 1716, 4°), englisch bei Brightmann (Liturgies Eastern and Western Vol. I. Oxf. 1896 p. 69—110: The Liturgy of the Syrian Jacobites including the Anaphora of St. James). Die von Rom aus für Maroniten und Unierte gedruckten Ausgaben, s. bei Brightman p. LV ff.

6. Über die Schriftsteller der Jakobiten handelte J. S. Assemani 1721 im 2. Teil seiner Bibliotheca orientalis. Leichter zugänglich ist Wrights short History (1894) und namentlich Duvals la littérature syriaque (¹1899, ²1900), in welcher die Schriftsteller vom 5. Jahrhundert ab nach ihrer Zugehörigkeit zu Jakobiten und Nestorianern geschieden sind. Außer den in der RE behandelten (Abulfaradsch = Barhebräus Bd I S. 123 u. die Nachträge Bd II S. 780; Jakob v. Edessa s. oben S. 551, von Sarug s. oben S. 559; Johannes von Ephes.; J. von Dara; Isaak von Antiochien; Georg, der Araberbischof, Bd VI S. 522 ff., vgl. die Namen der Bibelübersetzer Philoxenus von Mabug, Paul von Tella, Thomas von Heraklea, den von den Jakobiten ausgegangenen Mystiker Stephan bar Sudaili, die Patriarchen und Historiker Dionysius von Tellmahre, und Michael I., den Übersetzer Sergius von Reschaina, Moses bar Kepha (gest. 917), Dionysius bar Salibi. Es ist ein wehmütiger Gedanke mit diesem regen Leben die Thatsache zu vergleichen, daß es den Jakobiten gegenwärtig an geeigneten Führern fehlt, da ihre Geistlichen durchweg sehr ungebildet und ungeschickt sind in der Führung der Geschäfte ihres Volks (Sachau, Reise S. 407).

7. Geschichtliche Übersicht und gegenwärtiger Bestand. Die oströmischen Kaiser waren den Monophysiten fast ohne Ausnahme entgegen gewesen, nur Zeno und Anastasius begünstigten sie, Justinians wiederholte Versuche, sie mit der katholischen Kirche zu

versöhnen, mißlangen. Und obwohl der durch Jakob Baradai herbeigeführte Aufschwung ein nachhaltiger war so hatten doch gerade die syrischen Jakobiten unter den späteren Kaisern sowohl als auch unter der muhammedanischen Herrschaft oft und viel zu leiden, während ihre ägyptischen Brüder sich mit den muhammedanischen Behörden bald vorteilhaft zu stellen wußten. Beispiele von Bedrückung und Verfolgung der Jakobiten führt Assemani an (T. II, diss. de Monophys. § VII; wie schon von Moaviah 658 die Maroniten zur Zahlung von 20000 Denaren jährlich verurteilt wurden s. ROChr 4, 178. 323). Von den Kreuzfahrern wurde ihnen der Zutritt zum heiligen Grabe verwehrt; vgl. P. Martin, les premiers princes croisés et les Syriens Jacobites de Jérusalem (Paris 1889). Zur Zeit Papst Gregor XIII. (1572—1585) waren sie schon sehr zusammengeschmolzen, man schätzte damals die in Syrien, Mesopotamien und Babylonien zerstreuten Jakobiten auf 50000 Familien, die meisten arm in Dörfern und kleinen Städten wohnend, (s. Nairon, Euoplia I, 2, 18, p. 44 sqq., Assem. II. diss. de Monoph. § VII gegen das Ende). Ebenso schildert der Holländer Kootwyk ihre Zustände im Jahre 1619 (J. Cotovici itiner. Hierosol. et Syriacum. Antv. 1619, 4°, p. 201 sq.). Richard Pococke rechnete um das Jahr 1740 in Damaskus unter 20000 Christen nur 200 Syrer oder Jakobiten (Beschreib. des Morgenl., übers. v. Breyer, Erlangen 1791, 4°, Bd II, S. 182). Niebuhr fand 1768 in Nisibis nur eine kleine Gemeinde (Reisebeschr. II, 380), in Mardin hatten sie noch drei Kirchen (II, 396), in Orfa 150 Häuser (II, 408), über Caramit (II, 404, 426), Haleb (III, 7), in Jerusalem hatten sie ein kleines Kloster (III, 61), der Distrikt Tor war aber noch ganz von Jakobiten bewohnt (II, 388). Buckingham, der im Jahre 1816 Mesopotamien bereiste, spricht von 2000 Jakobiten unter 20000 Einwohnern in Mardin (Reise in Mesop., deutsche Übers. Berlin 1828, 8°, S. 224 ff. 238), in Diarbekr zählte er etwa 400, in Mosul 300 Familien (ebend. S. 263, 340). Ed. Sachau fand auf seiner Reise in Syrien und Mesopotamien (Leipzig 1883, im Winter 1879/80) im Thal des Chabur nur noch wenige an Rom angeschlossene Jakobiten (375), das Christentum in Aznaur „ein verlorner Posten" (S. 388), in Nsēbīn 20 jakobitische Häuser unter 200 meist jüdischen (391); in Serudj, das 400 Dörfer gehabt haben soll, keine Syrer mehr, sondern Kurden (182); in Urfa, wo der christliche Bischof murakhkhás heißt, schätzte er die Zahl der Christen auf 15000 S. 209, ein ansässiger armenischer Pastor auf 17000, aber die Jakobiten haben nur 2 Kirchen, eine (St. Georg) außerhalb der Stadt, Paulus und Petrus in der Stadt S. 479. Dies vor dem Blutbad von 1894. In Mardin, dessen Gesamtbevölkerung er, wie Buckingham 1816 auf 20000 Seelen schätzt, war durch amerikanischen Einfluß auch eine protestantische Gemeinde entstanden. (Vgl. über Mardin: Une Page de l'Histoire de l'église de Mardin au commencement du XVIII[e] siècle ou les tribulations de Cas Elia ibn al Qsir racontées par lui-même, publiées d'après le texte Arabe par Fr. S. Scheil [ROrChr. 1, 1896, 43—87]). Am genauesten ist sein Bericht über Mosul. Unter 2328 Christenhäusern (bei ca. 42000 C.) waren 1100 Häuser Kildân (Chaldäer = Nestorianer), 900 H. Surjân (Jakobiten), 300 H. Surjân-Katolik (Unierte Jakobiten) 16 Protestanten, 12 Armenier. Die Unierten heißen im Volksmund die Nassen, weil sie von dem Gelde der römischen Mission wie der ausgedörrte Erdboden vom Regen bewässert werden (אלנדיה) die Nichtunierten „die Trockenen", weil sie nichts davon bekommen (אליאבשה). Über die Kirchen der einzelnen Genossenschaften, und wie sich die Römischen in den Besitz von 2 der 4 jakobitischen setzten s. a. a. O. S. 350 ff. (Über Mosul siehe jetzt Ed. Sachau, Am Euphrat und Tigris. Reisenotizen aus dem Winter 1897—1898. Leipzig 1900, S. 100 f. Sonst ist aus dieser neuen Veröffentlichung für die kirchlichen Verhältnisse wenig zu entnehmen). Vgl. weiter S. 410 Midjād „das allmächtige christliche Europa kümmert sich nicht um die Christen im Orient; in diesem Fall auch Frankreich nicht", weil die römische Mission damals im Tôr noch nicht eingedrungen war; 421 „keine Christen mehr in Ṣaur" Die Lage der Jakobiten war damals um so unsicherer, weil sie nicht wie die meisten anderen Religionsgenossenschaften des Orients von der Pforte offiziell anerkannt und bei ihr durch ihr geistiges Oberhaupt vertreten waren; das haben sie erst nach langen vergeblichen Bemühungen ihres Patriarchen Pedros (s. Sachau 406 f.) im Frühjahr 1882 durch englischen Einfluß erreicht. Im eigentlichen Syrien ist ihre Zahl heutzutage nur sehr klein; „ein paar Familien in Damaskus und in Nebk, sagt Ed. Robinson (Paläst. Bd III S. 747), das Dorf Sadad und ein Teil des Dorfes Karietân (wo die Messe noch syrisch gelesen wird, aber niemand, auch der sie lesende Chûrî [Pastor] nicht mehr syrisch versteht [Sachau S. 31]), eine kleine Gemeinde in Homs mit ein paar zerstreut wohnenden Individuen in

zwei oder drei benachbarten Dörfern, eine ähnliche Gemeinde in Hama und wahrscheinlich eine kleinere in Aleppo machen beinahe die gesamten Anhänger dieser Sekte in Syrien aus; die Jakobiten werden von allen anderen Sekten im Lande als Häretiker angesehen, und als solche, und weil sie gering an Zahl und arm sind, im allgemeinen verachtet" Nur in Sadad, an der Straße von Damaskus nach Palmyra gelegen (Assem. II diss. de Monophys. s. v. Baalbach) ist eine blühende Gemeinde (s. J. L. Porter, Five years in Damascus, Lond. 1855, 8°, vol. II, p. 374). Über jakobitische Gemeinden im Libanon (Guni, Maifug s. Idrisi, ed. Gildemeister p. 17; Renan, Mission de Phénicie 254, Inschrift von 1276, Douwaihi, histoire des Maronites (en arabe) publiée par M. R. Chartonni p. 103. 112, angeführt von Lammens, R. de l'Or. Chr. 4 (1899) 87. — Den Thomaschristen in Indien sandte der jakobitische Patriarch 1653 den Bischof von Jerusalem; jetzt sind sie ziemlich unabhängig von demselben und haben neben sich etwa 120000 Nestorianer und 250000 mit Rom Unierte; so nach J. B. Chabot, les Chrétiens de Malabar (ROChr 1, 406 ff.).

8. Verhältnis zu Rom. Mit ganz besonderem Nachdruck werden von Rom aus gegenwärtig die Versuche erneuert, die Jakobiten, überhaupt die orientalischen Kirchen mit der römischen Kirche zu vereinigen; vgl. die Encyclika Leos XIII. Praeclara vom 20. Juni 1894, ganz besonders aber Orientalium dignitas ecclesiarum v. 30. November 1894. Diesem Zwecke dient in Italien die Zeitschrift Bessarione (seit 1. März 1896), in Frankreich die Revue de l'Orient Chrétien, die seit 1896 neben der Revue bimensuelle ein „Supplément trimestriel" herausgiebt (seit 1898 „Recueil trimestriel" auf dem Titel genannt); aus deutschem Sprachgebiet darf hier Nilles, Calendarium ecclesiae utriusque (2. A. Innsbruck 1896 f.) genannt werden. Vgl. aus der ROChr. P. Michel, les missions latines en Orient (I, 93 f. 112 f. I, 2. 106 f. II, 215 über Sadad, 217 aus Mossul (1894): L'avenir religieuse des Église chaldéenne et syrienne se trouve entre nos mains; Nau's Vorwort zu Les Plerophories de Jean, évêque de Majouma écrites vers l'an 515 (3, 235): importance polémique de cette ouvrage. La publication de cette machine de guerre monophysite doit, à notre avis, ramener à l'unité catholique un grand nombre de jacobites intelligents. Über die Verhandlungen in Florenz 1439 und 1441 s. ROChr. 3, 200; über die Thätigkeit des belgischen Missionars Gryphon vgl. H. Lammens, S.J., Frère Gryphon et le Liban au XVe siècle, Bd 4, 68 ff., bes. 87. 99. W. Koehler, Die katholischen Kirchen des Morgenlandes. Beiträge zum Verfassungsrecht der sogenannten uniert-orientalischen Kirchen, Darmstadt 1898.

Über die mit Rom unierten Syrer vgl. Neher in W.-W. Wie die früheren Versuche von 1169. 1237 1247 waren auch die von Florenz (4. Februar 1442) nicht von Bestand. Erst französischen Bemühungen gelang die Gründung eines katholischen Patriarchats (Gregor von Jerusalem als Ignatius XVIII.). In unserem Jahrhundert wurde es wiederhergestellt als Patriarchat von Antiochien. Am 12. Oktober 93 wurde Behnam Benni geweiht (gest. 13. Sept. 97); der gegenwärtige Patriarch ist Ignatius Ephraem Rahmani II. Die neueste Statistik giebt 22700 Seelen, mit 24 Pfarreien, 42 Kirchen, 81 Priestern; am meisten in Mosul 7000, dann in Mardin 4000 (Miss. cath. Rom. 1897 631).

(E. Rödiger †) **Eb. Nestle.**

Jakobsbrüder s. Hospitaliter Bd VIII S. 395, 11.

Jakobsorden s. Compostella Bd IV S. 261, 30—55.

Jakobus im NT. Jakobusbrief. — Litteratur zum ganzen A.: Winer Realw. 301. 524 ff.; d. A. Jak. von Hausrath und J. Br. v. Holtzmann in Schenkels BL. III. Zu 3 und 4: die betr. Abschnitte in d. neut. Einlt. v. Credner 1876, Hug 1847 de Wette^{3} 1860, Guerike^{3} 1868, Bleek-Mangold 1875, Hilgenfeld 1875, Weiß^{2} 1889, Holtzmann^{3} 1892, Jülicher 1894, Zahn^{2} 1900; ferner Storr, diss. i. ep. J. opusc. 2, 1784; Schneckenburger, Beitr. z. E. i. NT 1832; Kern, Char. und Urspr. d. Brüder J., Tüb. Z. 1835, 2; Neander, Gesch. d. Pfl.^{4} 1847 II 564; Weiß, D. Z. f. chr. W. 1854, 51; W. Schmidt, Der Lehrgeh. des J. B. 1869; Beyschlag, d. J. B. a. urchr. Geschichtsdenkm. ThStK 1874, 105 ff.; Feine, Der J. B. untersucht 1893; die Kommentare von Calvin, Beza, Herder 1775, Semler 1781, Rosenmüller 1787, Hensler 1801, Hottinger 1815, Schultheß 1823, Gebser 1828, Schneckenburger 1832, Theile 1833, Kern 1838, Jachmann 1838, Stier 1845, Wiesinger 1854, Cellerier 1850, de Wette-Brückn. 1865, Boumann 1865, J. P. Lange^{2} 1866, Huther^{3} 1870, Ewald 1870, Hofmann 1876, Erdmann 1881, Schegg 1883, Beyschlag^{5} 1888, Trenkle 1894, Mayor^{2} 1897,

v. Soden[3] 1899. Zu 3: Zaccaria, diss. d. tribus Jacobis 1781; J. Stier, D. Br. Jesu in Andd. f. gl. Schriftverst. 1824; Clemen, D. Br. J. Winers Z. 1, 3, 1829; Wieseler ThStK 1840, 648; Ph. Schaf, D Verh. des J., Br. d. H. zu J. Alph. 1843; Laurent, Neut. St. 1866, 153 ff.; Eadie, Comm. Galat. 1869, 57 ff.; Lightfoot, Galat. 1865; Zahn, Forsch. zur Gesch. d. neut. Kan. VI, 227 ff. — Zu 4: Rauch, Win. K. J. 1827, 6; Köster ThStK 1831, 586 ff.; Wilke, Neut. Rhetor. 1843, 484 ff.; Thiersch, Verh. z. Herst. 1845, 52; Schwegler, Nachap. Z. 1846 I, 424; Meßner, L. der App. 1856, 74 ff.; Lechler, ap. und nachap. Z.[2] 1857, 163 ff.; Baur, Christenth. der 3 ersten Jahrh.[2] 1860, 122 ff., neut. Th. 1864, 277; Frank, ZPK 1861, 349 ff.; Reuß, hist. d. l. th. chr. 1864, I 478 ff. II, 251 ff.; Hengstenberg EKZ 1866; Grimm, ZwTh 1870, 377; Weiffenbach, Ueber Jak. 2, 14—26, 1871; Ebrard, Sola 1871, 34 ff.; Sieffert, Die 3 kathol. Hauptbriefe, Bew. d. Glaub. 1871, 49 ff; Hilgenfeld ZwTh 1873, 172 ff.; Kübel, Glaube und Werke bei J. 1880; Blom Th. T. 1881; Klöpper ZwTh 1885; Haupt ThStK 1883; Kuttner, Pr. KZ 1885 und ZwTh 1888; Usteri ThStK 1891, 704 ff.; Kühl, ThStK 1894, 795 ff.

Im NT. treten mehrere hervorragende Männer des Namens J. auf, unbestritten zwei, nach der richtigen Überzeugung der meisten Neueren drei. Zunächst lassen sich die beiden J. deutlich auseinanderhalten, welche zur Zahl der zwölf Apostel gehörten.

1. J. der Sohn des Zebedäus erscheint in der ev. Geschichte, d. h. (da das 4. Ev. ihn niemals erwähnt) in den drei ersten Ev. immer nur in so enger Verbindung mit seinem Bruder Johannes, daß sich hier keine jenen allein charakterisierenden Züge finden. Der Vater dieses Brüderpaares, Zebedäus, war Fischer am galil. See (Mt 4, 21. 22; Mk 1, 19), vielleicht bei Kapernaum vgl. Lc 5, 10 mit 4, 38. 31). Daß sein Haus ein hochangesehenes war, kann man aus Jo 18, 15, nicht mit Sicherheit schließen. Dagegen ist es wahrscheinlich, daß Zebedäus verhältnismäßig wohlhabend war, da er nicht nur mit seinen Söhnen, sondern auch mit Lohnarbeitern sein Geschäft betrieb (Mc 1, 20), und seine Gattin Salome zu den Begleiterinnen Jesu gehörte, welche aus eigenen Mitteln für seine Lebensbedürfnisse sorgten (Mc 15, 41; vgl. Lc 8, 3). Verwandtschaftliche Beziehungen der Salome sind unsicher, denn ob die Schwester der Mutter Jesu Jo 19, 25 mit Salome Mc 15, 40 zu identifizieren sei, ist fraglich. Und die kirchlichen Nachrichten, welche Salome als eine Tochter des Joseph, des Pflegevaters Jesu aus früherer Ehe (Epiphan. haer. 78, 8) oder als dessen Gattin bezeichnen (Niceph. hist. eccl. 2, 3), sind haltlose Fabeln. Sicher ist nur ihre gläubige Anhänglichkeit an Jesus, dem sie auf seinen Wanderungen durch Galiläa, auf seiner letzten Reise nach Jerusalem und auch auf dem Kreuzeswege treu und unerschrocken folgt (Mt 27, 56; Mc 15, 40). Ihr fester Glaube an Jesu messianische Bestimmung spricht sich zugleich mit stürmischem Naturell auch in der voreiligen Bitte an den Herrn aus, ihren Söhnen in seinem Himmelreiche zu seiner Rechten und Linken die Plätze zu geben (Mt 20, 20). Beides hat sich auf ihre Söhne übertragen. Von diesen ist gewiß J. der ältere, da er in den Apostelverzeichnissen immer (Mt 10, 2; Mc 3, 17; Lc 6, 14) und auch sonst meistens (Mc 1, 19. 29; 5, 37; 9, 2; 10, 35. 41; 13, 3; 14, 33 u. s. w.) vor Jo genannt wird. Ob J. schon in der Umgebung des Täufers am Jordan mit Jesus in Beziehungen trat, läßt sich aus Jo 1, 42 f. nicht deutlich entnehmen. Doch macht die kurze Art, in der beide Brüder den Ruf Jesu, in seine bleibende Nachfolge zu treten, erhalten und ihm folgen (Mc 1, 19) es wahrscheinlich, daß auch J. darauf vorbereitet war. Seit diesem Augenblicke blieben die Brüder Anhänger und Jünger Jesu mit dem ganzen Feuereifer ihrer Temperamentsanlage. Welchen Wert Jesus auf diese Charaktereigentümlichkeit der beiden legte, drückte er in dem Beinamen der Donnersöhne (Boanerges = bene regesch nach vulgärer aramäischer Aussprache) aus, den er ihnen bei irgend einer uns unbekannten Veranlassung nach Analogie früherer Fälle (vgl. Simon Petrus) gegeben hat (Mc 3, 17). Denn gewiß nicht ihre Beredsamkeit wollte er damit rühmen (die Alten). Und nicht einen Tadel meinte er ihnen so bleibend anzuhängen (Gurlitt, ThStK 1829, 715), wie es freilich geschehen wäre, wenn die Veranlassung für jene Bezeichnung die Lc 9, 54 erzählte Thatsache war. Als damals die Brüder über den samaritischen Flecken, der Jesu Predigt abgewiesen hatte, Feuer vom Himmel wollten fallen lassen, mußten sie mit der rügenden Frage zurückgewiesen werden: Wisset ihr nicht, wessen Geistes Kinder ihr seid? Hier zeigte es sich, daß ihre leidenschaftliche Natur auch ihre Gefahren hatte. Und auch zu ungestümen Wünschen des Ehrgeizes konnten sie dadurch geführt werden, wie es in jener Bitte an ihren Meister geschah, in der sie sich mit ihrer Mutter vereinigten (s. o.) (Mc 10, 35 ff.). Gewiß offenbarte sich auch in diesen Fällen ihre starke Liebe zu ihrem Herrn, das letzte Mal besonders durch ihre Entschlossenheit, mit ihm und für ihn auch die schwersten Leiden zu ertragen. Aber nur ein reinerer Ausdruck ihrer Energie im Denken und Wollen

konnte den Anlaß für jene Namengebung bilden. Um dieser hervorragenden Eigenschaften willen hat denn auch Jesus das Brüderpaar neben dem gleich lebhaften, aber mehr elastischen Petrus unter allen Jüngern am meisten bevorzugt und in einen innerhalb der Zwölfzahl sich enger abschließenden Kreis eines fast freundschaftlichen Vertrauens aufgenommen. Wie diese drei allein im Hause des Jairus den Herrn als Überwinder des Todes kennen lernen (Mc 5, 37; Lc 8, 51), auf dem Berge der Verklärung eine Offenbarung der ihm bestimmten Herrlichkeit erhalten (Mc 9, 2; Lc 9, 28) und in Jerusalem, diesmal um einen vierten, den Andreas, vermehrt, die erbetenen Enthüllungen über sein Kommen zur Vollendung seines Reiches entgegennehmen (Mc 13, 3 ff.), so dürfen auch nur jene drei in Gethsemane Zeugen der gewaltigen Seelenkämpfe werden, in welche ihn die Schrecken des nahenden Todesleidens führen. Nach dem Hingange des Herrn scheint dann freilich mit der Auflösung des nur durch persönliche Bande zusammengehaltenen engeren Apostelkreises J. zurückzutreten, da derselbe nur unter den Zwölfen (AG 1, 13), aber nicht in Verbindung mit den augenscheinlich in erster Linie stehenden Aposteln Petrus und Johannes (AG 3, 1. 3. 11; 4, 19; 8, 14) genannt wird. Nur eines noch wird von ihm berichtet. Und darin erhält er nicht allein zum ersten Male eine selbstständige, von seinem Bruder getrennte Stellung, sondern auch den Vorzug vor allen übrigen Aposteln. Es ist sein Märtyrertod. Als Herodes Agrippa I von Claudius zum Alleinherrscher über ganz Palästina gemacht, die Erinnerung an sein früheres schwelgerisches Leben durch die vollste Hingebung an die pharis. Partei zu tilgen suchte (s. Bd I S. 255,54), führte ihn die Konsequenz dieser Politik notwendig zur Bekämpfung des Christentums. Mehrere christliche Gemeindeglieder ließ er gefangen nehmen, J. Zebedäi aber mit dem Schwerte hinrichten (AG 12, 1. 2). Näheres erzählt die AG hierüber nicht. Wir können daher auch nicht bestimmt sagen, wodurch Jakobus die Verfolgung des Königs gerade auf seine Person gezogen hat. Aber nach dem Charakter der Donnerskinder läßt sich annehmen, daß ihr Feuereifer den älteren zu besonders freimütigem Auftreten gegen den Bedrücker der Christen geführt hat. Und wenn diesmal sein Bruder nicht in Gemeinschaft mit ihm erscheint, so liegt die Vermutung nahe, daß das beiden gemeinsame lebhafte Naturell bei J. in höherem Grade die Richtung nach Außen gehabt hat, während bei Johannes mehr die innere Gedankenwelt dadurch bewegt wurde. So hatte denn bei J. sich in noch stärkerem Maße, als es bei Johannes geschehen sollte, erfüllt, wozu sich beide erboten hatten, und was ihnen von Jesus verheißen war, die Leidenstaufe und den Schmerzenstrank zu ertragen. Und wenigstens in zeitlicher Folge hatte er unter den Aposteln wirklich nach Christus den zweiten Ehrenplatz im Himmel erhalten. — Die kirchliche Sage suchte die kurze Notiz über sein Ende durch den schönen Zug zu ergänzen, daß der Ankläger des Apostels sich selbst als Christ bekannt und, nachdem er von J. Verzeihung erhalten, mit diesem zugleich den Märtyrertod erlitten habe (Clem. Alex. bei Eus. h. eccl. 2, 9). Was später die Kirche Spaniens über eine dortige Wirksamkeit und Bestattung des J. fabelte, geriet mit den neutest. Berichten geradezu in Widerspruch. — Von diesem J. Zebedäi ist nun zunächst deutlich zu unterscheiden der andere Apostel desselben Namens.

2. J. der Sohn des Alphäus wird mit diesem vollen Namen in den vier Apostelverzeichnissen (Mt 10, 3; Mc 3, 18; Lc 6, 15; AG 1, 13) genannt. Und keine andere Stelle ist mit Sicherheit auf ihn oder seine Familie zu beziehen. Namentlich ist alles, was man von einer Verwandtschaft des J. Alphäi und seines Hauses mit Jesus gesagt hat, völlig grundlos. Wie unsicher diese Behauptung ist, kann man schon daraus abnehmen, daß unter ihren Verteidigern die einen die Verwandtschaft von Maria, die anderen von Joseph ableiten. Indem beide von der Voraussetzung ausgehen, daß die Namen Alphäus und Klopas identisch sind, berufen sich die ersteren auf Jo 19, 25, wonach Maria, die Frau des Klopas, die Schwester der Mutter Jesu sein soll, die anderen auf Hegesipps Nachricht (bei Eus. III, 11), daß Klopas ein Bruder des Joseph sei. Aber Jo 19, 25 ist es fraglich, ob *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* das Weib des Klopas oder nicht vielmehr dessen Tochter oder Mutter bedeutet, und ganz unwahrscheinlich, daß *ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μ. ἡ τοῦ Κλωπᾶ* zusammen auf eine Person zu beziehen ist. Denn es wäre sonderbar und ohne Analogie im NT (der dynastische Name Herodes kann nicht in Betracht kommen), daß zwei Schwestern denselben Namen Maria hätten. Vielmehr sind dort vier Namen in ähnlicher Gruppierung wie Mt 10, 2—4 anzunehmen (vgl. die Peschittha) und die Schwester der Mutter Jesu demnach von Maria Klopä zu unterscheiden. Die Notiz des Hegesipp aber bietet keine sichere Basis, da sie im NT keine Unterstützung findet und seine Nachrichten mitunter Sagenhaftes enthalten. Vollends

verlieren beide Annahmen damit ihren Halt, daß die Identität der Namen Alphäus und Klopas nicht zu erweisen ist. Denn nicht Klopas, sondern das davon sehr verschiedene Chalphai ist die syrochaldäische Form für Ἀλφαῖος, wie sie sich dafür immer in der ältesten syr. Übersetzung des NT findet, während dieselbe für Klopas und Kleophas die andere Form Klepoja hat. Auch der des Hebräischen kundige Hieronymus, der Maria Klopae für die Frau des Alphäus hält, denkt trotzdem nicht an die Möglichkeit, beide Namen für gleich zu halten. — Möglich wäre es, daß J. Alphäi Mt 27, 56; Mc 16 1; Mc 15, 40; Lc 24, 10 gemeint ist. Dann würden wir diesen Stellen entnehmen können, daß die Mutter des J. Maria hieß und zu den Anhängerinnen Jesu gehörte, daß er einen Bruder Joses besaß und zur Unterscheidung von anderen Männern dieses Namens den Beinamen des Kleinen hatte, wahrscheinlich von seiner Statur. Denn keinenfalls kann der letztere jenen im Verhältnis zu Jak. Zebedäi als den jüngeren bezeichnen wollen. Da aber für J. Alphäi eben diese im NT sonst allein gebrauchte Näherbezeichnung viel deutlicher wäre, so kann es auch sein, daß man dort an einen anderen zur Gemeinde gehörigen J. zu denken hat, von dem wir nichts weiteres wissen. Sehr unwahrscheinlich ist dagegen die Annahme, daß Lc 6, 16; AG 1, 13 der Name des Apostels Ἰούδας Ἰακώβου ihn als einen Bruder des J. Alphäi bezeichnen sollte. Denn die ungewöhnliche Ergänzung von ἀδελφός zum Genetiv ist hier um so weniger statthaft, als in denselben Apostelverzeichnissen einerseits das Bruderverhältnis durch ἀδελφός, andererseits durch den bloßen Genetiv der Name des Vaters bezeichnet wird (Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου). Der letztere ist daher auch hier anzunehmen. Und ganz unmöglich ist eine Kombination dieser Stellen mit den vorhin angeführten, an denen eine Maria als Mutter des J. und Joses genannt wird, sodaß sich drei Brüder, nämlich außer Joses die zwei Apostel Jak. und Judas ergeben sollten. Denn wären die beiden letzteren Brüder, so würden sie und nicht J. und Joses genannt sein, wo es galt, ihre Mutter Maria durch Nennung ihrer Söhne zu charakterisieren. Ebensowenig aber wie der Apostel Judas Lebbäus ist der andere Ap. Simon Zelotes zu einem Bruder des J. Alphäi zu machen. Im NT findet diese Vermutung keine Stütze, und die Nachricht des Hegesipp, daß der zweite Bischof von Jerusalem, Symeon, ein Sohn des Klopas sei (bei Eus. 4, 32), ist schon darum nicht hiefür zu verwerten, weil die Identität des Klopas mit Alphäus nicht festgestellt ist. — Von den weiteren Schicksalen des J. Alphäi hören wir nichts als die Sage, daß er im südwestlichen Palästina und in Ägypten gewirkt und in der unterägyptischen Stadt Ostrakine den Kreuzestod erlitten habe (Niceph. 2, 40). Alle übrigen aber, hier unter Nr. 2 nicht erwähnten Stellen des NTs, an denen ein von J. Zebedäi verschiedener J. genannt wird, sind nicht auf J. Alphäi zu beziehen, sondern auf einen dritten bedeutsamen Mann dieses Namens.

3. **Jakobus der Gerechte, der Bruder des Herrn**, Vorsteher der Gemeinde von Jerusalem, wird als ein von beiden Aposteln desselben Namens verschiedener Mann im NT an folgenden Stellen genannt: Mt 13, 55; Mc 6, 3; AG 12, 17; 15, 13; 21, 18; 1 Ko 15, 7; Ga 1, 19; 2, 9. 12; wohl auch: Jak 1, 1; Jud 1, 1; und derselbe wird außerhalb des NTs erwähnt bei Josephus (ant. 20, 9. 1), Hegesipp (bei Euseb. 2, 33) und den Kirchenvätern.

Schon in der alten Kirche begann man freilich nicht blos das eigentliche Bruderverhältnis dieses J. zu Jesus sondern auch die Existenz desselben als eines von den App. dieses Namens verschiedenen Mannes zu bestreiten. Daß aber ursprünglich ziemlich lange die Anerkennung des Jakobus des Gerechten als eines von den App. verschiedenen eigentlichen Bruders des Herrn (d. h. als eines Sohnes der Maria aus ihrer nach der Geburt Jesu mit Joseph eingegangenen Ehe) in der Kirche herrschend war, dafür sind Clemens von Alex. und Tertullian besonders bedeutsame Zeugen. Der Erstere sagt nämlich ausdrücklich, daß diese von ihm selbst abgewiesene Anschauung zu seiner Zeit die unter den gewöhnlichen Christen allgemein verbreitete gewesen sei (Strom. 7, 93. 94). Tertullian aber weist selbst auf die nach der Geburt Christi erfolgte Verehelichung der Maria (de monog. 8 opp. ed. Öhler I, p. 772) und auf seine mit der Maria zusammen genannten Brüder hin (de carne Christi 7, adv. Marc. 19), um gegenüber von gnostischen Anschauungen die Realität der Menschwerdung Christi zu beweisen. Er faßt also die Brüder Jesu im eigentlichen Sinne auf und er spricht dies nicht als eine Vermutung aus, sondern als die in der Kirche herrschende Anschauung. — Als solche erscheint die Unterscheidung des Bruders Jesu von den Aposteln noch in dem I. Teil der apost. Konstitutionen II, 55; VI, 12, 13, wo außer den namentlich aufgezählten 12 Aposteln als Vertreter der katholischen Lehre Paulus und J., der Bruder des Herrn, genannt werden, welcher letztere zu

den 70 Jüngern gerechnet wird. Die eigentliche Fassung des brüderlichen Verhältnisses wird dabei durch nichts ausgeschlossen, vielmehr nahe gelegt durch den Ausdruck 7, 46: Ich J., ein Br. des H. dem Fleische nach, in welchem sie nur durch den Gegensatz der geistigen Erhabenheit des Herrn beschränkt werden soll. — Wichtig ist sodann das Zeugnis des Eusebius, welcher, ohne die Ablehnung eines Widerspruchs für nötig zu halten, J. den Br. des H. von den 12 App. deutlich unterscheidet, indem auch er ihn zu den 70 Jüngern rechnet und im ganzen 14 Apostel zählt, nämlich die Zwölfe, Paulus und J. (Comm. Jes. 17, 5; h. e. 1, 12; 2, 1; 7, 19). Wenn er aber einmal (h. e. 2, 1) den J. als „sogenannten" Br. des H. bezeichnet, so ergiebt der Zusammenhang, daß er damit keineswegs ein entfernteres verwandtschaftliches Verhältnis andeuten will. Denn er motiviert seinen Ausdruck mit der Erinnerung daran, daß wohl beide, Jesus und J., als Söhne Josephs betrachtet wurden, Jesus aber (im Unterschied von J.) thatsächlich noch vor dem Beginne des ehelichen Umganges zwischen Joseph und Maria geboren sei.

Allein die Voraussetzung, daß Maria mit Joseph in ein eheliches Verhältnis getreten sei und Kinder geboren habe, wurde in der Kirche allmählich desto anstößiger, jemehr die dualistisch asketische Richtung sich in derselben verbreitete, welche auch zu einer Überschätzung des jungfräulichen Standes führte. Und in den essenisch-ebionitischen Kreisen, in welchen diese Richtung am frühesten zur Herrschaft kam, wurde auch zuerst die bleibende Jungfräulichkeit der Mutter des Herrn zum Dogma. Wie sehr aber die Überzeugung von der Verschiedenheit der Brüder des Herrn von den Aposteln herrschend war, geht daraus hervor daß sie zunächst durch jenes dogmatische Postulat nicht beseitigt wurde, sondern dieses nur zu einer Verwandlung des brüderlichen Verhältnisses in eine entferntere Stiefbruderschaft führte.

Ob dies bei Hegesipp und in den pseudoclementin. Homilien und Rekognitionen geschehen ist, bleibt fraglich. Sicher ist nur, daß auch hier von einer Identifizierung des Br. des H. J., mit einem Apostel keine Spur ist. Denn was Hegesipp betrifft, so sagt er nicht nur, daß J., der Br. d. H., als der Gerechte bezeichnet sei, weil es viele Männer dieses Namens gegeben habe, sondern er unterscheidet ihn auch deutlich von den App. (bei Eus. h. e. II, 23). Und damit steht nicht im Widerspruch die Stelle desselben Verf.s bei Eus. h. e. II, 4, 22. Hier wäre es freilich rein philologisch möglich, den Worten den Sinn zu entnehmen, daß ebenso wie J. der Gerechte auch Symeon ein Sohn des Oheims Jesu, also dessen Vetter sei (s. Näheres in der 2. A. der ThRE). Aber auch dann wäre keinenfalls von Heg. schon die Identität des J. des Ger. mit J. Alphäi ausgesagt. Überdem ist aber jener philogisch mögliche Sinn sachlich doch unmöglich, da Heg. den J. und seinen Bruder Judas niemals Söhne des Klopas, sondern immer nur Brüder d. H., den Symeon aber andererseits niemals Br. d. H., sondern lediglich Sohn des Klopas und Vetter des H. nennt. Die Stelle kann daher nur den freilich etwas ungenau ausgedrückten Sinn haben, daß S. als Vetter des H. im Verhältnis zu J., dem Bruder desselben, ein zweiter Verwandter des H. war. — Unzweifelhaft ist ferner die Unterscheidung des J. des Gerechten von den App. in den Pseudo-Clementinen, wo J. als eine über den App. stehende Autorität erscheint (Rekogn. 1, 43. 44—59). Und wenn es Homil. 11, 35 heißt: Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου, so darf man aus dem λεχθέντι keinen Schluß auf eine abweichende Anschauung ziehen, sondern kann es ebenso wie das λεγόμενος bei Eus. erklären. Möglicherweise könnte indessen sowohl dieser Ausdruck hier als das ἀνέψιον δεύτερον des Heges. auf die Meinung hindeuten, daß J. nicht ein eigentlicher Bruder, sondern nur ein Stiefbruder d. H., d. h. ein Sohn des Joseph aus früherer Ehe gewesen sei. — Denn daß diese Anschauung in essenisch-ebionitischen Kreisen einheimisch war, zeigt das denselben entstammende Protev Jacobi, in welchem Joseph vor seiner Verlobung mit Maria als ein von erwachsenen Söhnen umgebener betagter Mann erscheint. Aus den essenisch-ebionitischen Kreisen pflanzte sich dann die Vorstellung weiter auch zu doketisch-gnostischen fort und endlich samt allen sonstigen an die Kindheitsgeschichte sich anknüpfenden Fabeln in die roheren Schichten der rechtgläubigen Kirche. In solchen Kreisen erscheint sie zuerst in dem Protev. Jacobi (9, 2), dann im Petrusev., im Ev. Pseudo-Math. 8, 4, Ev. Thomae 16, hist. Jos. 2 u. a. Und noch weitere Steigerung erhält die unverletzte Jungfrauschaft der Maria in der asc. Jesaj. 11, 14. Nur vereinzelt zunächst nahmen auch gelehrte Kirchenväter unter dem Einfluß der abnehmenden Schätzung der Ehe und der steigenden Verherrlichung der Mutter des Herrn jene Fabel an. Ob schon Justinus M. dies that (Zahn F. IV, 308), ist ganz fraglich. Der erste Kirchenlehrer, von dem es sicher gilt, ist Clemens v. Alex., der ausdrücklich Jakobus und Judas als Brüder Jesu nur nach ihrer Abstammung von

Joseph bezeichnet (adumbr. in ep. Jud. bei Zahn, Forsch. III, 83), indem dem Urteil der Menge entgegen die Unverletzbarkeit der Jungfrauschaft der Maria behauptet wird (Strom. VII, 93 f.). Auch hierin folgte Origines dem Vorgang seines Lehrers, indem er den von Joseph. erwähnten J. und seinen Bruder Judas für Söhne Josephs aus früherer Ehe erklärte (zu Mc 13, 55 und Jo 2, 12). Aber er konnte sich dafür nur noch auf einige Leute (τινές) berufen, welche sich darin den apokr. Evv. des Petr. und Jak. anschlossen „weil sie den Ruhm der Maria in der Jungfrauschaft bis zuletzt festhalten wollten". Und er selbst übernahm diese Meinung lediglich um der rein dogmatischen, ächt mönchischen, Voraussetzung willen, daß, wie Jes. der Erstling der Keuschheit (d. h. der Ehelosigkeit) unter den Männern war, so Maria der Erstling des jungfräulichen Standes unter den Weibern gewesen sein müsse. Wie unsicher aber das geschichtliche Fundament jener Vorstellung sei, erkannte er wohl. Und so verließ er sie einmal ganz, indem er den Knoten mit Gewalt zerhauend meinte, J. sei als Br. d. H. bezeichnet worden nicht wegen Blutsverwandtschaft, sondern in sittlichem und geistigem Sinne (c. Cels. I, 35). Indessen die damals noch herrschende Überzeugung, daß die Brüder d. H. Söhne Josephs und der Maria seien, verlor bald ihre allgemeine Geltung. Und in der Zeit nach Eusebius finden wir sie nur noch vereinzelt bei dem Arianer Eunomius, den von Epiphan. bekämpften Dimoriten und Antidikomarianiten, Gegnern des Hilarius, bei Helvidius, Jovinian und Photius. Vielmehr folgten zunächst dem Origines in der Hypothese der Stiefbruderschaft andere Kirchenlehrer wie Ephrem (Harris, four lect. on the west. text 37), Basilius, Gregor von Nyssa, Chrysost., Kyrill v. Al., Epiphan., weiter Ökum., Euthym., im Abendlande Hilarius, Ambrosius, Ambrosiast., sämtlich ausgesprochener Maßen aus ähnlichen dogmatischen Gründen.

Wo aber mit der zunehmenden dogmatischen Abneigung gegen die Anerkennung eines ehelichen Lebens der Maria die Einsicht sich verband, daß die Hypothese der Stiefbruderschaft jeder sicheren historischen Basis ermangelte, da empfahl sich der Versuch von der Stiefbruderschaft der Brüder d. H. zur bloßen Vetterschaft weiter fortzugehen und durch Identifizierung derselben mit App. ihre selbstständige Existenz zu beseitigen, zumal dadurch den von den Brüdern d. H. verfaßten Briefen des J. und Judas, deren kanonisches Ansehen in der Kirche allmählich stieg, ein eigentlich apost. Ursprung gesichert wurde.

Daß dies schon innerhalb der ebionitischen Partei in dem Hebräerev. geschehen sei, ist nicht wahrscheinlich. Denn aus der Notiz (Hier. vir. ill. 2), daß nach demselben J., der Br. d. H., beim Abendmahl zugegen gewesen sei, läßt sich noch nicht schließen, daß er dort als einer der 12 App. betrachtet wurde, da möglicherweise die Anwesenheit eines größeren Jüngerkreises vorausgesetzt war. Nicht unmöglich ist, daß Clemens Al. neben jener Stiefbruderhypothese auch bereits die Theorie der Identifizierung hatte. Denn wenn er sagt (Eus. h. e. 2, 1), es habe zwei Männer mit Namen J. gegeben, von denen der eine vom Thurme geworfen, der andere mit dem Schwerte hingerichtet wurde, so scheint er J. den Gerechten mit J. Alphäi zu vermischen. Doch kann es wohl sein, daß er den letzteren als unwichtig übergangen hat. Der erste, von dem wir sicher wissen, daß er J. den Gerechten für J. Alphäi erklärt hat, ist Hieronymus. Eine ausführliche Begründung seiner Theorie giebt er zuerst in seiner Schrift gegen den Helvidius, welcher die bleibende Jungfräulichkeit der Maria bestritten hatte. Die gewiß stark übertriebene Behauptung, daß Helv. mit seiner Ansicht in der Welt allein dastehe, beweist, daß die früher allgemeine Anerkennung wirklicher Brüder Jesu durch die mönchische Richtung der Zeit unterdrückt war. Aber die Identifizierung des J., des Bruders des Herrn, mit J. Alph. erscheint hier deutlich noch als eine Neuerung, zu welcher Hier. nur greift, weil die übrigen Auskünfte ihm nicht genügen. Denn die Annahme, daß die Brüder Jesu Söhne Josephs aus früherer Ehe seien, weist er, als von den Wahneinbildungen der Apokryphen abhängig, zurück. Der, wie es scheint, auch schon aufgetauchten Meinung, daß J. der Gerechte mit J. Zebedäi eins sei, stellt er den frühen Tod des letzteren entgegen. Und so identifiziert er J., den Br. d. H., mit J. Alph., indem er eine Verwandtschaft des letzteren mit Jesus so zu stande bringt, daß er Maria Kleophae, die nach Jo 19, 25 eine Schwester der Mutter Jesu sei, für die Frau des (von Kleophas unterschiedenen) Alphäus erklärt. Aber klar und sicher wußte Hieron. diese neuerfundene Hypothese nicht durchzuführen. In seinem Briefe an Helvidia (ep. 120) leugnet er die Identität zwischen der Mutter des J. und Maria Kleophae, womit er seiner ganzen Theorie das Fundament entzieht. Und in seinem Kommentar zu Jes 17, 6 giebt er sie thatsächlich auf, indem er, vielleicht durch ältere Vorlagen beeinflußt, 14 Apostel zählt, die Zwölfe, J., den Br. d. H., und Paul. Diese Unsicherheit des Hieronymus reflektiert sich dann auch in den Ansichten anderer abend-

ländischer Kirchenlehrer. Ambrosius äußert sich über die Sache mit großer Reserve Augustinus läßt einmal die Wahl, J., den Br. d. H., als einen Sohn des Joseph von einer anderen Gattin als Maria oder als einen Verwandten der letzteren zu betrachten (zu Ga 1, 19). An anderen Stellen (zu Ps 127, 2 und Mt 12, 55) empfiehlt er die zweite Annahme, indem er ausdrücklich die Art der durch Maria vermittelten Verwandtschaft als ganz beliebige bezeichnet. Von einer Identität zwischen den Brüdern d. H. mit App. sagt er nichts. Vielmehr unterscheidet er einmal die ersteren von den letzteren ausdrücklich (Tract. 28 zu Jo 7, 4). Allmählich aber fand die Identifizierungstheorie des Hieron. im Abendlande immer mehr Aufnahme, vielleicht auch bei Rufin, der den J., Br. des H., als Apostel bezeichnet, sicher bei Gelasius, Hilar. Arel., Kassiodor, Isidor. Hisp. (MSL, 84, 153: J. Alphaei sororis matris Domini filius), Beda. Im Mittelalter ist sie offenbar dort die allgemein herrschende Anschauung. Im Morgenlande kam sie aber nicht zur Verbreitung. Chrysostomus nennt (zu Ga 1, 19) J. den Sohn des Klopas mit Berufung auf „den Evangelisten" Aber er ist ferne davon, unter Klopas Alphäus zu verstehen. Denn er behauptet und begründet ausdrücklich die Verschiedenheit der Brüder d. H. von den App. (zu 1 Ko 15, 7). Daher kann man auch daraus, daß Theodoret (zu Ga 1, 19) den J. als Sohn des Klopas und Vetter d. H. bezeichnet, noch gar nicht schließen, daß er die Identifizierungs-Theorie hat. Wie wenig diese überhaupt in der griechischen, syrischen und koptischen Kirche bekannt war, erhellt auch daraus, daß hier überall zwei verschiedene Festtage für J. den Gerechten und J. Alphäi traditionell sind.

Alle diese in der alten Kirche über die Person des J., des Br. d. H., ausgesprochenen Anschauungen sind (abgesehen von der Identifizierung des J., des Br. d. H., mit dem frühe verstorbenen J. Zebedäi) auch unter den neueren Theologen vertreten worden, zum Teil mit einigen Variationen und Kombinationen. Die Auffassung des J. des Ger. und der übrigen Brüder d. H. als von den App. verschiedener Söhne des Joseph und der Maria halten fest u. a.: Rich. Simon, Herder, Zaccaria, Stier, Wieseler und die allermeisten Neueren. Während aber unter diesen fast alle sämtliche oben (Nr. 3) genannten Stellen auf J., den Bruder des Herrn, beziehen, glaubten Stier und Wieseler (ThStK 1842, 79 ff.), daß AG 12, 17; 15, 13; 12, 18; Gal 2, 9—12 J. Alphäi gemeint sei, dieser also und nicht J., der Bruder des Herrn, der Vorsteher der Gemeinde von Jerusalem war.

Der Vorstellung, daß die Brüder d. H. von den App. verschiedene Söhne Josephs aus einer früheren Ehe, also Stiefbrüder Jesu, waren, schließt sich Thiersch (Vers. z. Herst.) an, während Olshausen mit der Unterscheidung der Brüder Jesu von den App. die Behauptung verbindet, daß erstere doch nicht eigentliche Brüder waren. Die Identifizierung des J., Br. d. H., mit J. Alphäi vertreten dagegen Calov, Buddeus, Semler, Hug, Guericke (schwankend), Schneckenburger, Theile, Steiger, Bouman, Lange. Eine Art von Vermittelung zwischen dieser und der ersten Ansicht findet sich bei Storr, Eichhorn, Pott, Winer, Schott, Hofmann, welche zwar die in den Evv. genannten Brüder Jesu für eigentliche halten, aber den in der apost. Zeit auftretenden J., den Br. d. H., mit J. Alphäi identifizieren. Calvin aber nimmt in dieser Frage eine eigentümliche Stellung ein, indem er die Stellen des Galaterbriefes auf J. Alphäi bezieht, die Nachrichten des Josephhus und Hegesippus auf einen anderen Jakobus, der zu den Brüdern d. h. zu Verwandten Jesu gehörte.

Wir haben nun gefunden, daß durch die Geschichte der altkirchlichen Tradition lediglich die Auffassung der Brüder Jesu als eigentlicher Söhne des Joseph und der Maria begünstigt wird. Diese nicht aus dogmatischen Voraussetzungen abzuleitende Anschauung war zur Zeit des Tertullian und Origenes die herrschende Überzeugung, während die Hypothese einer bloß durch Joseph vermittelten Stiefbruderschaft, zunächst in häretischen Kreisen entstanden, in der Kirche auf Grund mönchischer Axiome eingeführt wurde, und durch eben diese einige Kirchenlehrer spät, vereinzelt und unsicher zu einer Identifizierung des J., des Br. d. H., mit J. Alphäi geführt wurden.

Ebensosehr entscheiden aber auch die Angaben des NTs für die erste Auffassung gegen alle übrigen.

Zunächst wird aus Mt 1, 25 und Lc 2, 7 sehr wahrscheinlich, daß nach der Geburt Christi Joseph und Maria eheliche Gemeinschaft gehabt haben und aus derselben Kinder hervorgegangen sind. Denn der Ausdruck *οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς* legt den Gedanken nahe, daß jenes *γινώσκειν* später wirklich geschehen ist. Und die Bezeichnung des Kindes der Maria als ihres erstgeborenen Sohnes muß

nach Analogie aller neutestl. Stellen, an denen πρωτότοκος vorkommt, Rö 8, 29; Kol 1, 15. 18; Hbr 11, 28; Apk 1, 5, die Beziehung auf später geborene Söhne einschließen. Diese Folgerungen aus den beiden Ausdrücken sind um so natürlicher, da bei denselben Evangelisten, welche sie gebrauchen, später Brüder Jesu erwähnt werden. Und zwar werden sie immer in einer solchen Verbindung mit Joseph und Maria oder mit der letzteren allein genannt, daß sie als deren Kinder gedacht sind: Jo 2, 12; Mt 12, 17 ff. (Mk 3, 31; Lc 8, 19); Mt 13, 55; Mk 6, 3 (Lc 4, 22); AG 1, 1. Namentlich muß auch die hier gebrauchte Bezeichnung der Maria als Mutter Jesu darauf schließen lassen, daß die Brüder Jesu in demselben eigentlichen Sinne gemeint sind. Diese Daten sprechen erstlich gegen die Annahme, daß die Brüder Jesu Stiefsöhne oder (Lange) Pflegesöhne der Maria gewesen seien. Und sie stehen ebenso im Widerspruch mit derjenigen Anschauung, nach welcher die Brüder d. H. nur weitere Verwandte, speziell seine Vettern, und die unter den Brüdern neben Joses genannten drei: Jakobus, Judas, Simon mit den App. Jakob. Alph., Judas Lebbäus und Simon Zelotes identisch sein sollen. Eben hiergegen entscheiden aber noch andere aus neutestl. Angaben zu entnehmende Gründe. — Schon daß J. d. Br. d. H., an keiner einzigen von allen Stellen, an denen er im NT (und außerhalb desselben) erwähnt wird, die Bezeichnung J. Alphäi erhält, macht es sehr unwahrscheinlich, daß er wirklich J. Alphäi war. Ferner kann das stehend gebrauchte Wort ἀδελφός hier nicht einen Verwandten oder Neffen, sondern nur einen wirklichen Bruder bedeuten. Denn der nur in der Geschichte der Patriarchen und Davids einigemal vorkommende Gebrauch des Wortes „Bruder" für einen Verwandten findet sich schon im AT im übrigen nicht und ebenso niemals im NT, welches vielmehr für den Verwandten und Neffen die bestimmten Bezeichnungen συγγενής und ἀνέψιος hat (Mt 6, 4; Lc 1, 36; 2, 44; Kol 1, 10). Ferner hat die Annahme einer Verwandtschaft zwischen J. Alph. und J., wie sich zeigte, keinen sicheren Boden. Daß der erstere die App. Judas Lebb. und Simon Zelotes zu Brüdern gehabt habe, ist durch die Art, wie sie im Unterschiede von den als solche bemerklich gemachten Brüderpaaren einfach nebeneinander gestellt werden, ausgeschlossen. Dazu kommt, daß die Brüder d. H. von den App unterschieden werden. Und zwar werden sie nicht nur neben den App. genannt Jo 2, 12; AG 1, 13; 1 Ko 9, 5, sie erscheinen auch als ein äußerlich und innerlich von den Jüngern getrennter Kreis, wenn Jesus Mt 12, 46 (Mc 3, 31; Lc 8, 19) in Bezug auf die ihn lernbegierig umringenden Jünger und die mißtrauisch draußen stehenden Brüder den Gegensatz von geistlichen und fleischlichen Verwandten geltend macht. In Jo 7, 5 heißt es in erkennbarem Kontrast zu dem vorangegangenen Bekenntnis der Zwölfe: nicht einmal seine Brüder glaubten an Jesus, was nur heißen kann: sie, und zwar nicht bloß der eine Joses, sondern sie alle glaubten nicht (wie die Zwölf), daß Jesus der Messias sei (vgl. Jo 2, 11, 23; 4, 39 u. s. w.). — Erst nach dem Hingang des Herrn erscheinen dann AG 1, 13 die Brüder Jesu mit den App. in enger Gemeinschaft. Und wo dann zu dem eigentümlichen Verhältnis, in dem sie zu J. standen, noch besondere Charakter- und Geistesvorzüge sowie eine kirchlich-amtliche Stellung hinzukam, da mußte sich ein hoher apostelgleicher Rang von selbst bilden. Es ist also sehr begreiflich, daß wir in einem solchen den leiblichen Bruder d. H. und Vorsteher der Muttergemeinde J. finden. Aber auch wo man jenen hohen Rang dem J. in vollem Maße zugesteht, wird er doch von den App. im engeren Sinne deutlich unterschieden. Die Worte des Paulus Gal 1, 9: ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου können, da ἕτερον sich allein rückwärts auf Πέτρον bezieht, nur bedeuten: einen anderen Ap. habe ich nicht gesehen als den Petr., man müßte denn auch den J., den ich freilich auch sah, zu den App. rechnen wollen. Gal 2, 9 zählt Paul. den J. zu den Säulen der Kirche, aber er vermeidet den Ausdruck Apostel. Und während er ihn sogar vor Petr. nennt, was seine ganz eigenartige Stellung begreiflich macht, nennt er doch nicht ihn, sondern Petr. als den Vertreter des εὐαγγέλιον περιτομῆς. 1 Ko 15, 7 ist freilich J. ebensowenig von den ἀπόστολοι πάντες verschieden wie Petr. von den δώδεκα, aber im Unterschiede von letzterem kann jenes hier nur in dem weiteren Sinne gemeint sein, in welchem das Wort auch Phil 2, 25; AG 14, 4. 13 und wohl auch 9, 27. 28 steht. — Wenn J. selbst in seinem Briefe sich nur δοῦλος Ἰ. Χ. nennt (1, 1), so kann man daraus freilich nicht mit Notwendigkeit folgern, daß er kein Ap. war, aber sicher auch nicht, daß er kein Bruder d. H. war: denn diese Bezeichnung, die von anderen zur Unterscheidung und zum Ruhme gebraucht wurde, wäre in seinem eigenen Munde wenig passend gewesen.

Diese Beweisgründe entscheiden nicht bloß gegen diejenigen, welche einen eigentlichen Bruder d. H. nicht anerkennen und J., den Br. d. H., mit J. Alph. identifizieren, sondern

auch gegen solche Vermittelungen, nach denen es zwar leibliche Brüder d. H. und darunter auch einen J. gegeben hat, aber doch da, wo in der apost. Zeit ein hochangesehener Mann J. in hervorragender kirchlicher Stellung erscheint, überall (Pott, Eichh., Schott, Win., Hofm.) oder doch mitunter (Stier, Wiesel.) nicht jener J., sondern J. Alph. gemeint sein soll, Hypothesen, welche, indem sie einige Schwierigkeiten zu beseitigen suchen, neue schaffen und an ihrer inneren Inkonsequenz scheitern. Denn wenn es einen wirklichen Bruder d. H. mit Namen J. gab, so konnte nur umsoweniger ein entfernter Verwandter Jesu jenen Beinamen erhalten. Und daß Paul. zwar Gal 1, 19 den Bruder d. H., aber Gal 2, 9 den Ap. J. Alph. gemeint habe, ist völlig unglaublich, da er gerade das zweite Mal keine unterscheidende Näherbezeichnung gebraucht und an beiden Stellen gleichmäßig einen Mann bezeichnet, der nicht im engsten Sinne Ap. war, aber doch ein apostelgleiches Ansehen hatte. Keiner Widerlegung aber bedarf die Erfindung Renans (Vie de Jésus 25), Mt 13, 55 seien irrtümlicherweise die Namen der gläubigen und als „Brüder d. H." bezeichneten Vettern Jesu an Stelle der ganz unbekannt gebliebenen Namen seiner wirklichen Brüder gesetzt, welche ihn niemals anerkannt hätten.

Was gegen eine Unterscheidnng der Brüder d. H. von den App. gesagt ist, hat im Vorangehenden bereits fast vollständig seine Widerlegung gefunden, so auch der häufig geltend gemachte Einwand, daß dann vier Brüder Jesu mit vier Vettern desselben gleiche Namen hätten. Es hat sich gezeigt, daß auch nicht e i n Vetter Jesu mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit nachgewiesen werden kann. Es bleibt also nur eine Namensgleichheit von drei Brüdern mit drei App. Jesu übrig, und diese wird niemandem verwunderlich sein, der weiß, wie häufig sich die aus dem AT entnommenen Namen unter den Juden überhaupt wiederholten, so daß z. B. bei Josephus nicht weniger als 21 Simon und 16 Judas vorkommen. Nur ein Einwand bleibt noch übrig, der einigen Schein hat, daß nämlich Lukas, nachdem er in der AG die beiden App. des Namens J. erwähnt und Kp. 12 die Hinrichtung des einen von beiden, des J. Zeb., berichtet hat, unter dem einzigen J., von welchem er von Kp. 15 an berichtet, ohne ihn als neue Person einzuführen, nur den Apostel J. Alph. verstehen könne, da weder dieser in der AG spurlos verschwinden, noch eine ganz neue Persönlichkeit auftauchen könne. Aber man braucht sich dagegen gar nicht auf den schriftstellerischen Charakter der AG zu berufen, welche hier einen Mangel an Verarbeitung ihrer Quellen zeige (Bleek). Denn daß J. Alph. in der Erzählung verschwindet, kann nicht auffallen, da die AG überhaupt nur die Schicksale sehr weniger App. verfolgt, und daß J., d. Br. d. H., wenn er von J. Alph. verschieden wäre, unvorbereitet als eine neue Person auftauchen würde, ist nicht richtig. Denn AG. 1 hat Lukas bereits die Brüder des Herrn neben den App. als hervorragende Glieder der Christengemeinde genannt, und wie wir aus dem mit der AG zusammengehörigen Ev. des Luk. wissen, befand sich unter jenen auch ein J. Daher ist auch die Meinung unbegründet, daß zwar der von Kp. 12 an in der AG genannte J. thatsächlich der von J. Alph. verschiedene Br. d. H. sei, Luk. selbst ihn aber mit jenem verwechselt habe. (de W.)

Über die ä u ß e r e und i n n e r e L e b e n s g e s c h i c h t e d e s J. hat sich einiges bereits aus unserer bisherigen Untersuchung ergeben, bedarf aber noch mehrfacher Ergänzung. Die ungläubige Haltung, welche J. sowie überhaupt die Brüder d. H. dem Auftreten des letzteren gegenüber einnahmen, ging unzweifelhaft daraus hervor, daß sie mit den ganz gewöhnlichen Verhältnissen, in denen sie mit ihrem Bruder im Elternhause zusammengelebt hatten, nicht sein, die höchsten Ansprüche erhebendes, Auftreten zusammenzureimen vermochten. Daher beklagt sich Jes., nicht nur in seiner Vaterstadt, sondern auch in seinem Elternhause die gebührende Anerkennung nicht gefunden zu haben (Mc 6, 4). Selbst das Gerede, Jesus bekunde einen bedenklichen Grad von Überspanntheit (Mc 3, 21), blieb auf seine Mutter und seine Brüder nicht ganz ohne Eindruck (Mc 3, 31). Zu seinen geistigen Verwandten konnte daher der Herr sie damals noch nicht zählen (Mc 3, 34). Freilich nach der Wüstenspeisung konnten auch seine Brüder nicht mehr sich dem Eindruck seiner Thaten und Erfolge entziehen (Jo 7, 3), und der Gedanke an die Möglichkeit, daß seine messianischen Ansprüche berechtigt seien, scheint zu jener Zeit in ihnen aufgedämmert zu sein (ebd.). Was sie aber von der thatsächlichen Anerkennung noch abhielt, war jetzt offenbar der Abstand, in dem sich ihre messianische Erwartung von dem im Verhältnis dazu immer noch unscheinbaren Wirken Jesu verhielt. Noch zur Zeit seines Leidens müssen sie ihre reservierte Haltung bewahrt haben, während Maria zum festen Glauben gelangt war, da es sich nur so erklärt, daß Jesus seine Mutter der Fürsorge seines Jüngers Johannes empfahl (Jo 19, 27). Doch wird schon die übermenschliche Geduld und Ruhe, mit der Jesus in den Tod ging, ihre Herzen gewonnen haben und namentlich

das des J. Denn diesem wurde nun eine von Paulus 1 Ko 15, 7 erwähnte, im Hebräerev. sagenhaft ausgeführte Erscheinung des Auferstandenen zuteil, welche seinen Glauben und durch ihn wohl auch den seiner Brüder zur Reife brachte. So finden wir sie denn gleich nach dem Abschiede des Herrn als Angehörige der jungen Gemeinde. In dieser scheint dann besonders seit der Hinrichtung des J. Zebed. und der Flucht des Petr. (AG 12) das Ansehen des J. sich entwickelt zu haben, sodaß er unter den Presbytern der Gemeinde (AG 15, 22) eine wohl mehr persönlich als amtlich leitende Stellung einnahm. Seine Thätigkeit blieb von der apostolischen darin verschieden, daß er, obschon wie seine Brüder wohl auch mitunter mit seinem Weibe auf Reisen befindlich, die gewiß mehr der Inspektion als der Mission dienten (1 Ko 9, 7), doch vielmehr an Jerusalem gebunden war, als die anderen App. (Gal 1, 17). Im Range aber rückte er nicht nur den letzteren an die Seite, sondern er wurde auch neben Petr. und Joh. als eine der Säulen der judenchr. Kirche allgemein anerkannt. In dieser Stellung erscheint er auf dem Apostelkonzil nach den Berichten des Paulus Gal 2, 1 ff. und Luk. AG 15, 1 ff., die in Verbindung mit Gal 2, 11 ff. uns zugleich den kirchlichen Standpunkt des J. deutlich erkennen lassen. Nach Paul. hat J. wie die zwei anderen Säulenapostel sich bestimmt von den des Paul. Freiheit belauernden falschen Brüdern getrennt, d. h. von den Judaisten, welche die volle Gesetzesbeobachtung als Bedingung zur Seligkeit und darum auch als Pflicht für die Heidenchristen behaupteten, und hatte seinerseits an der von Paul. dargelegten Art, den Heiden das Ev. ohne Forderung von Beschneidung und Gesetzesbeobachtung zu verkünden, nichts auszusetzen, sondern reichte ihm die Hand der Gemeinschaft, um auszudrücken, daß sie, obschon auf verschiedenem nationalen Boden und darum freilich in verschiedener Weise, doch im gleichen Geiste für das Ev. wirken wollten. Damit steht der Bericht der AG in Übereinstimmung, der nur noch hinzufügt, daß J. es war, welcher die ausdrückliche Verpflichtung der heidenchristlichen Gemeinden, zunächst der mit Jerusalem in Verbindung stehenden, zur Beobachtung der noachischen Gebote durchsetzte. Damit machte J. nur zum zeitweiligen Gesetz, was im wesentlichen ebenso immer zu den Gründsätzen des Paul. gehörte. Aber er bekundete dabei freilich, welches Gewicht er auf die Voraussetzung legte, deren Konsequenz jene Forderung war, daß nämlich die Judenchristen aus Pietät unveränderlich an dem Gesetz ihrer Väter festhielten. Denn solange sie das thaten, mußten sie jede Nichtachtung jener Gebote als einen Greuel betrachten, den sie bei den zu einer Gemeinde mit ihnen verbundenen Heidenchristen nicht dulden durften. Genau derselbe Standpunkt des J. ergiebt sich auch aus der Wirkung seiner Freunde in Antiochien auf Petr., der den dortigen Judenchristen sich anschließend mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft gehalten hatte, aber dieselbe nach dem Erscheinen jener plötzlich abbrach. Wohl hatte J. wie die anderen Judenchristen Jerusalems sich darin gefunden, daß Petr. im einzelnen Falle mit einem zum Ev. bekehrten Proselyten (AG 10, 2) Cornelius zusammen gegessen hatte (AG 11, 3. 18). Und eine Kultusgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen hatte er durch die noachischen Gebote gewiß ermöglicht wissen wollen. Aber ob er eine darüber hinausgehende, zur Regel gewordene, Tischgemeinschaft zwischen Heiden- und Judenchristen, billigen würde, wie Petr. sie durch seine Beteiligung gebilligt hatte, das hatte Letzterer guten Grund zu bezweifeln. Denn noch viel später finden wir J. an der Voraussetzung festhaltend, daß die Judenchristen die Beobachtung des altteſt. Gesetzes nicht aufgeben durften AG 21, 21 ff. — So stand J. also, von den Judaisten prinzipiell durchaus getrennt, doch im Verhältnis zu anderen apost. Männern ihnen am nächsten. Daraus erklärt es sich, daß die ebionitische Partei, freilich unrechtmäßig, sich mit der Autorität des J. zu decken suchte und ihn wie ihren Schutzpatron mit einem Kranze sagenhafter Glorie schmückte. In diesem erscheint er bereits bei Hegesipp., wenn dieser ihn als Nasiräer und Essäer darstellend erzählt, er habe von seiner Kindheit an weder Wein noch sonst Berauschendes getrunken, kein Schermesser auf sein Haupt kommen lassen, sich nie mit Öl gesalbt und nie gebadet, und nur linnene Gewänder getragen. Doch ist nach Abzug solcher Übertreibungen der Bericht des Heges. als brauchbare Quelle zu benutzen. Und daß J. durch seine gesetzliche und asketische Sittenstrenge sich den Namen des Gerechten und die Achtung auch seiner ungläubigen Volksgenossen erworben und von Liebe gegen sein gesamtes Volk getrieben, für dessen Sünden im Tempel auf den Knien zu beten nicht abgelassen habe, sind Züge, welche zur Charakteristik des N. T.s vollkommen stimmen. In den pseudoclement. judaistischen Schriften wird die Askese wie die Würde des J. noch bedeutend gesteigert, und nach Epiphanius (haer. 30, 16) hat es sogar Beschreibungen seiner Himmelfahrt gegeben. — Über das Ende des J. haben wir zwei widersprechende Berichte. Nach Hegesipp. (bei

Euſ. h. e. 2, 23) iſt J. nicht lange vor dem Beginne des röm.-jüdiſchen Krieges (vgl. Zahn Forſch. VI 235), alſo etwa 66 n. Chr., (vgl. Feine 9 geg. Hilg.) von den Phariſäern vom Turme geſtürzt. Nach Joſephus (ant. 20, 9. 1) ſoll dagegen die ſadducäiſche Partei den Amtswechſel der Prokonſuln Feſtus und Albinus 62 oder 63 v. Chr. benutzt haben, um gegen den Willen der Phariſäer J. ſteinigen zu laſſen. Dieſe Stelle des Joſeph. unterliegt aber ſtarkem Verdacht der Interpolation (Credner, Einl. 581, Zahn a. a. O. 301 ff.). Und da die Zeitangabe des Hegeſ. die ganze pſeudoclem. Litteratur für ſich hat, welche auf der Vorausſetzung beruht, daß J. den Petr. überlebt habe, ſowie auch das chronicon paschale (ed. Migne, 1865, 592), ſo wird man ſeinem Berichte wohl den Vorzug zu geben haben (vgl. auch L. Schulze in Zöckl. H. d. Th. W. 2 I, 477).

Von den ſpäteren Schickſalen der übrigen Brüder d. H. wiſſen wir nichts, auch von Judas nicht, wenn wir von dem Judasbriefe (ſ. d. A.) abſehen. Über deſſen Enkel vgl. d. A. Domitian. Bd IV S. 788, 23.

4. Der Jakobusbrief (JB.) trägt an ſeiner Stirne eine Adreſſe, welche ſeinen Verfaſſer und diejenigen bezeichnet, für welche er beſtimmt war. Hierin nur die Dedikation einer mit viel allgemeinerer Beſtimmung verfaßten Lehrſchrift oder Homilie zu ſehen (Palm. vgl. Lemme), verbietet die ſtehende Grußformel einer gewöhnlichen griechiſchen Briefadreſſe (*χαίρειν*). Und daß dieſe Briefform nur zur ſchriftſtelleriſchen Fiktion eines unbekannten Verfaſſers gehöre (Schwegl. u. a.), oder daß ſie eine erſt in ſpäter Zeit der Schrift gegebene Etikette ſei (Harnack, Lehre der 12 App. Texte u. Unterſ. II, 106 ff.) iſt darum nicht anzunehmen, weil in beiden Fällen die Bezeichnung des Verf. als eines Apoſtels erwartet werden müßte. Daher läßt ſich die Angabe „den 12 Stämmen in der Zerſtreuung“ in der Adreſſe für die Beſtimmung der erſten Leſer wohl verwerten. Der Ausdruck aber hier „die zehn Stämme“ iſt ſo ſpezifiſch national israelitiſch, daß es unmöglich iſt, ihn in bildlichem Sinne auf die geſamte Chriſtenheit ohne Unterſchied ihrer nationalen Herkunft zu beziehen (Hengſtenb., Hilg., Holtzm., v. Sod.). Dafür kann ein analoger Gebrauch von Zahlenſymbolik für die plaſtiſche Ausmalung apokalyptiſcher Viſionen (Apk 7, 4; 21, 12) und die Übertragung rein religiöſer Prädikate des altteſt. Gottesvolkes auf das neuteſtamentliche (1 Pt 2, 9) nichts beweiſen. Und in Verbindung mit den 12 Stämmen kann auch die Zerſtreuung nur eigentlich gemeint ſein. Der Brief iſt alſo gerichtet an das geſamte Judenvolk, nicht in der Fremde des Erdenlebens (Hofm., v. Sod.) ſondern außerhalb Paläſtinas, von welchem aus mithin offenbar der Verfaſſer ſchreibt. Jene Bezeichnung der Leſer erhält aber eine Einſchränkung dadurch, daß der Verf. ſich nicht nur Gottes, ſondern auch des Herrn Jeſus Chriſtus Knecht nennt. Denn die Vermutung, daß dieſe Worte (*κ. κυρίου Ἰ Χρ.*) ein ſpäterer chriſtlicher Einſchub in eine jüdiſche Schrift ſeien (Spitta), iſt unbegründet (ſ. nachher). Die Leſer ſind hiernach ſolche, welche die Autorität eines Knechtes des J. Chr. anerkennen. Sie ſind alſo nach der Adreſſe nicht Juden ohne Unterſchied, chriſtliche und nichtchriſtliche (Grot., Theil., Wolf, Kredn., Hug, Guer., Lange, Boum.,) aber auch nicht Chriſten ohne Unterſchied, jüdiſcher und heidniſcher Abkunft (de W., Schwegl., Hilg., Grimm, Schenk., Klöpp., Holtzm., v. Sod.) oder gar vorzüglich Heidenchriſten (Lutterb. u. a.), und ebenſowenig Judenchriſten außerhalb und innerhalb Paläſtinas (Thierſch, Hofm., Zahn) ſondern außerpaläſtinenſiſche Judenchriſten. Der Verf. kann mithin dieſelben als die zwölf Stämme in der Zerſtreuung nur im Sinne des wahren Israel, ſoweit dies außerhalb des h. Landes wohnt, nennen. Und dieſe außerpal. Judenchriſten ſind nicht bloß an einem Orte oder auch nur in einem beſchränkten Bezirk zu ſuchen, mag man dabei nur an einen Teil ſämtlicher außerpal. Judenchriſten denken oder annehmen, daß es damals überhaupt ſolche darüber hinaus noch nicht gab. Es ſind alſo nicht bloß die Judenchriſten in den Ländern, in denen Paul. und Barnab. auf der 1. Miſſ.-Reiſe predigten (Eichh.), oder in Alexandrien (Boum.), oder in der Diaspora der Hellenen (Schneck., Neand., W. Schmidt) oder in den noch vor Beginn der Miſſionsreiſen des Paul. in Syrien entſtandenen Gemeinden (Beyſchlag, Zahn). Die Allgemeinheit und Fülle des Ausdrucks „die zwölf Stämme in der Zerſtreuung“ macht es zweifellos, daß ſämtliche Judenchriſten, die damals exiſtierten, gemeint ſind, und ſehr wahrſcheinlich, daß es ſolche bereits weit und breit gegeben hat. Dieſe Ergebniſſe der Adreſſe werden durch den Brief ſelbſt nicht widerlegt, ſondern, wenigſtens teilweiſe, beſtätigt. Mehreres in ihm (2, 2; 9 ff.; 21, 4; 11 ff. 5; 11. 17) eignet ſich jedenfalls beſſer für Judenchriſten (Weiß, Beyſchl., Feine u. a.) als für national gemiſchte Chriſten (Holtzm., v. Sod.), und das Schweigen des Verf. von dem Geſetz, dem Tempel und den ungläubig gebliebenen Volksgenoſſen gegen die jüdiſche Herkunft der Leſer anzuführen (v. Sod.), iſt nicht berechtigt, da er vom Geſetz nicht ganz ſchweigt (2, 8 ff.), über den

Tempel aber und die ungläubigen Juden zu reden keine Veranlassung hatte. Daß ferner die Leser Christen und nicht Juden sind, ergiebt sich nicht nur aus 2, 1, wo man wieder eine christliche Einfügung angenommen hat (Spitta, v. Sod.), sondern mit großer Wahrscheinlichkeit auch aus 1, 18; 2, 7; 14ff. 5, 7 Und gegen eine enge örtliche Begrenzung des Leserkreises spricht die ganze Haltung des Briefs, namentlich im Vergleich mit solchen neut. Briefen, welche an einzelne Gemeinden, oder wie der Gal.- und I. Kor.-Brief an die Gemeinden einzelner Landesteile gerichtet sind. Denn nicht nur findet sich hier gar nichts von irgend welchen persönlichen Beziehungen zwischen dem Verf. und den Lesern, nichts von Grüßen, Bestellungen u. dgl., sondern auch die im Briefe berücksichtigten Verhältnisse der Leser haben zum größten Teil gar keinen lokalen, sondern einen sehr allgemeinen Charakter. Um so weniger ist es berechtigt, auf die Beobachtung, daß die im JB berücksichtigten Verhältnisse mehr nach Palästina als nach der Diaspora weisen (Feine vgl. Mayor), die künstliche Hypothese zu gründen, derselbe sei ursprünglich eine Ansprache an die Gemeinde von Jerusalem, welche dann an außerpalästinensische, besonders syrische, Gemeinden geschickt sei. Vielmehr in dem geringen Maße, in welchem jene Beobachtung vielleicht richtig ist, erklärt sie sich genügend daraus, daß seitens des Verf. neben Gerüchten über Vorgänge aus der Diaspora auch Erfahrungen aus seiner nächsten Umgebung verwertet sind. Denn überhaupt werden im JB im Unterschied von den paulinischen Briefen speziellere Fälle und Umstände niemals in ihrer lokalen Bedeutung ins Auge gefaßt. Sondern sie dienen nur als veranschaulichende Beispiele; sie werden überall in allgemeine Gedankenreihen eingeordnet und durch hypothetische Ausdrucksweise in die Form einer allgemeingültigen Betrachtung gebracht. Der Verf. will also offenbar seinen Brief einem weiten, örtlich nicht beschränkten Leserkreise anpassen; er will überhaupt nicht das, was man im eigentlichen Sinne einen Brief nennt, schreiben, sondern der JB ist eine in die Form eines pastoralen Rundschreibens gebrachte Ansprache an alle Judenchristen innerhalb der offenbar schon weitverbreiteten Christenheit. Was der Verf. aber als den allgemeinen Grundzug in dem dermaligen Zustande seines Leserkreises erkennt, ist Verweltlichung und Veräußerlichung des Christentums. Unter den in mehrfachen Formen andauernden Leiden (1, 2), bei der immer weiter sich ausdehnenden Verzögerung der Parusie (5, 7. 8) beginnt man die Geduld zu verlieren und das Herz zwischen Gott und der Welt zu teilen (1, 7). Mag man nun mit Nichtachtung der Armen den Reichen schmeicheln (2, 1 ff.) oder an ihnen, um ihres Geizes willen durch Verdammung den Unmut auslassen (4, 11. 5. 9), mag man Gott um die Mittel für schwelgerische Genüsse bitten (4, 3) oder sich im Gefühle eigenen Könnens und Besitzens in gottvergessene Sicherheit einwiegen (4, 13 ff.), immer erscheint in mannigfachen, bald da bald dort hervortretenden Formen im wesentlichen dieselbe „Freundschaft der Welt" (4, 4). Und mit ihr zugleich hat sich das Streben entwickelt, eine wahre Herzensfrömmigkeit durch äußere Kirchlichkeit zu ersetzen. Man beruft sich auf sein Glaubensbekenntnis (2, 14), man schwatzt und zankt darüber und drängt sich eifrig zum kirchlichen Lehramt (K 3). Aber eine wahre Bethätigung des Glaubens ist wenig zu finden. Diese Zustände nahmen gewiß bei den Judenchristen eine ihrer nationalen Eigentümlichkeit entsprechende Gestalt an, aber sie sind nicht aus dem Judentum abzuleiten, sondern aus den Gefahren einer auf die Zeit der ersten Liebe folgenden Erstarrung des Glaubenslebens, durch welche dieses seine sittliche Wirkungskraft einbüßte und daher damals bei Heidenchristen wie bei Judenchristen im wesentlichen gleichmäßig vorauszusetzen. Jener Veräußerlichung des Christentums durch entsprechende Warnungen und Mahnungen entgegenzuwirken, ist der Zweck des Briefes und daher der Inhalt ein vorwiegend paränetischer. An 1. die Ermahnung zu standhaftem und weisem Verhalten in Prüfungen 1, 2—12 schließt sich 2. die Belehrung, daß die (auf das Nichtbestehen in der Prüfung gerichtete) Versuchung von der eigenen sündlichen Lust des Menschen herrührt, nicht aber von Gott, dem Geber alles Guten, dem Urheber der geistlichen Wiedergeburt durch das Wort der Wahrheit 1, 13—18 und hieran wieder 3. die Ermahnung, dies Wort in sanftmütigem und folgsamem Sinne sich anzueignen 1, 19—27 Dann folgen speziellere Warnungen 4. vor parteiischer Bevorzugung der Reichen 2, 1—13; 5. vor wertlosem toten Glauben, der nicht selig machen kann 2, 14—26; 6. vor Lehr- und Weisheitsdünkel 3, 1—18; 7. vor Weltsucht und Selbstüberhebung, fleischlicher Sicherheit, übermütigem Wohlleben und ungeduldiger Klage, 4, 1—5, 11. Den Schluß machen 8. kürzere Mahnungen verschiedenen Inhalts 5, 12—19. —

Mit der hiernach dem JB. eignenden ethischen praktischen Tendenz hängt sein formeller Charakter insofern zusammen, als dieselbe eine systematische Anlage ausschließt. Doch ist der Zusammenhang darum nicht verworren (Schleierm., de Wette u. a.). Viel-

mehr ist die Darstellungsweise die gnomenartige, wie sie sich ähnlich in den Büchern alttestamentlicher Spruchweisheit findet, bei der sich die Gedanken in verschiedenen Gruppen perlenartig aneinanderreihen. Dem entsprechend zeigt der Ausdruck im einzelnen nicht die Präzision eines scharf logischen Denkens wie bei Paul., dafür aber mehr rhetorische Fülle. Die griechische Diktion ist verhältnismäßig rein, enthält aber doch auch nicht wenige Hebraismen, und die Periodenbildung ist äußerst einfach (vgl. Zahn Einl. I, 80). — Was die lehrhafte Art des JB. betrifft, so ist sein vorwiegend ethischer Charakter nicht nur in seiner Veranlassung begründet, sondern noch mehr in der Art, wie der Verf. die christliche Verkündigung auffaßt. Sehr bezeichnend nennt er nämlich dieselbe das vollkommene Gesetz der Freiheit (1, 25). Wohl kennt er also ihren Unterschied vom altest. Gesetz, daß sie nicht wie dieses dem Menschen wie ein knechtendes Joch gegenübertritt, sondern in sein Herz eingepflanzt (1, 21) sein Wesen zu einem neuen macht (1, 18), so daß er nun aus eigenem Herzenstriebe also mit Freiheit dem göttlichen Willen entspricht. Aber wenn auch so im Verhältnis zum Gesetz das A. B. ein vollkommenes, ist auch das durch Chr. vermittelte Wort der Wahrheit wieder ein Gesetz, eine Offenbarung des göttlichen Willens, welche vom Menschen das entsprechende Thun verlangt. Ja, es ist auch inhaltlich mit dem altest. Gesetz wesentlich identisch (vgl. 2, 8 mit Le 19, 18; 2, 9 mit Dt 16, 19; 2, 11 mit Ex 20, 13 f.), aber freilich nur insofern letzteres durch Jesus ausgelegt und auf das Liebesgebot zurückgeführt ist (vgl. 2, 8 mit Mt 22, 37 ff.). Mit dieser Grundanschauung von der chr. Verkündigung hängt es zusammen, daß im J. B. alles, was die Person des Mittlers der neuen Gottesoffenbarung betrifft, zurücktritt, ja selbst der Name Christi nur zweimal genannt wird (2, 5, 7. 8), auch die synopt. Begriffe des Gottesreichs und des Menschensohnes fehlen; dagegen die sittlichen Ausführungen Jesu, besonders die der Bergpredigt, sind in einem Umfange zur Geltung gekommen, wie bei keinem anderen neutest. Schriftsteller (1, 2. 4. 5. 9. 20; 2, 13. 14; 3, 17. 18; 4, 5; 5, 10. 12). Infolge dessen steht der JB. dem Apostel Paul., welcher die dem Gesetz entgegengesetzte Seite des Ev. am schärfsten ins Auge faßt, verhältnismäßig fern. Es fragt sich sogar, ob nicht eine Stelle des JB. 2, 21. 24 (vgl. mit Rö 3, 28, 4, 2; Ga 2, 16) einen unausgleichbaren Gegensatz gegen Paulus (Luth., Kern, v. Sod.), ja eine bewußte Polemik gegen ihn enthält (Baur, Weiffenb., Holtzm.) oder nur eine in höherer Einheit versöhnbare Differenz (Lechl., Meßn., W. Schmidt, Schlatt.), wenn nicht gar eine mit P. vollständig übereinstimmende Anschauung (Thiersch, Hof., Wies., Hengst., Phil.). Keinesfalls entgeht man dieser Schwierigkeit damit, daß man den JB. früher als diejenigen Briefe des Paulus setzt, welche die abweichenden Sätze enthalten (Weiß, Beyschlag, Zahn u. a.). Dabei bleibt die Frage nach der objektiven Differenz unberührt. Und der Verdacht eines bewußten Widerspruchs würde vom JB. auf Paulus geschoben, der ja in syr. Antiochien, wohin man dann den JB. vorwiegend gerichtet sein läßt, ihn notwendig kennen gelernt haben müßte (vgl. Zahn). Thatsächlich ist aber auch jene zeitliche Verhältnisbestimmung nicht wohl durchführbar. Denn wenn auch alle einzelnen Worte, die in den betreffenden Sätzen des JB. gebraucht sind, schon vor Paulus im hebr. und hellenist. Judentum bekannt waren, so ist doch nirgends früher eine Spur davon aufzufinden, daß man die Formel *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* hatte (vgl. Spitta 207) oder auch nur sachlich irgendwie Heil und Seligkeit auf den Glauben ohne Werke begründete und daß man dafür die Stelle Gen 15, 6 verwendete, während alles dies im JB. für seinen Leserkreis deutlich vorausgesetzt wird. Dergleichen aus der jüdischen „Orthodoxie" abzuleiten (Beyschl. u. a.) ist durch deren gänzlich gesetzlichen Charakter völlig ausgeschlossen. Man müßte also beim Festhalten an der zeitlichen Priorität des JB. vor den betr. paul. Briefen zu der Annahme flüchten, daß die im ersteren vorausgesetzte Bekanntschaft der Leser mit paulinischen Formeln auf eine gleich nach dem ersten Aufenthalt des bekehrten Paulus in Jerusalem von ihm in Syrien begonnene Predigtthätigkeit zurückzuführen wäre (Kühl). Dagegen spricht aber entschieden die Unwahrscheinlichkeit, daß Paul. die festen Formeln und die Schriftbeweisführung für seine Rechtfertigungslehre schon vor seinem Zusammenstoß mit dem pharisäischen Judaismus ausgebildet habe. Es fragt sich hiernach, ob der JB. die bezüglichen Sätze aus den Paul. Briefen selbst bekämpft. Jedenfalls ist aber der JB. gerade darin, was er eigentlich beweisen will, daß ein Glaube ohne entsprechende Werke nicht selig machen kann, ganz mit Paul. in Übereinstimmung (vgl. 2 Ko 5, 10). Auch darin weicht er von diesem nicht ab, daß er dem Glauben, der sich nicht im sittlichem Handeln lebendig zu erweisen vermag, überhaupt keinen Wert beilegt (vgl. 1 Ko 13, 2). Und die deutliche Differenz, daß der JB. nicht wie Paul. nur einen zum sittlichen Erweise fähigen Glauben, sondern einen solchen, der sich bereits in Werken erwiesen hat, als Bedingung für das *δικαιοῦσθαι*

fordert, würde ein sachlicher Widerspruch nur dann sein, wenn letzteres im JB. und bei P. dieselbe Bedeutung hätte. Das ist aber nicht der Fall. Allerdings kann δικαιοῦσθαι im JB. nicht heißen: selig machen (Huth.) oder als gerecht erweisen (Preuß): denn das heißt es nie; auch nicht gerecht machen (Hofm., Wies.): denn davon wären die Werke nicht Grund sondern Folge. Vielmehr hat es auch hier die gewöhnliche Bedeutung: für gerecht erklären. Von den beiden Schattierungen aber, welche dieser Begriff im religiösen Sinn aus dem Zusammenhange erhalten kann: einen Schuldigen begnadigen oder: einen Frommen als thatsächlich Gott wohlgefällig anerkennen, trifft hier die zweite zu (vgl. Weiß, Frank, Beyschlag, Holtzm. u. a.). Dafür spricht, daß das ἐδικαιώθη V. 21 etwas von πιστεύειν ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικ. V. 23 verschiedenes und darauf folgendes bezeichnen muß, und daß jenes sich nur auf die göttliche Anerkennung des Gehorsams Abrahams beziehen kann (Gen 22, 18; 26, 5). Dann aber bleibt der positive Satz des Paul.: der Mensch wird auf Grund des Glaubens für gerecht erklärt, in welchem letzterer Begriff die Bedeutung der Sündenvergebung oder Begnadigung erhält, durch die Aussage des JB., daß der Mensch erst auf Grund seiner Glaubenswerke als thatsächlich gerecht anerkannt wird, gar nicht berührt. Vielmehr wird er in Bezug auf Abraham in seiner Geltung durch das ἐλογίσθη V. 23 anerkannt. Und es wird nur bei Paul. mehr die selbstständige Bedeutung der Sündenvergebung betont, während der JB. dieselbe nur als einen auf die Anerkennung thatsächlicher Gerechtigkeit vorbereitenden Akt auffaßt (2, 23). In etwas anderem Verhältnis steht freilich die These des JB. zu dem negativen Satze des Paul.: der Mensch wird nicht auf Grund von Werken für gerecht erklärt, in welchem (was meistens übersehen wird) für gerecht erklären ganz in derselben Bedeutung wie im JB. steht: als thatsächlich gerecht anerkennen. Aber trotzdem bilden die beiden Behauptungen keine Antithese, weil es sich dort um Werke des Glaubens handelt, welche Paul. nicht als Werke, sondern als Früchte bezeichnet, hier dagegen um Werke des Gesetzes. Und der paulinische Gedanke einer sittlichen Gerechtigkeit des Gläubigen (Rö 6, 13—20) kommt der Anschauung des JB. sehr nahe. Immerhin würde Paul. nie gesagt haben, daß der Mensch durch seine Glaubenswerke vor Gott als thatsächlich gerecht anerkannt wird. Das beruht nicht bloß auf einer Verschiedenheit des Sprachgebrauchs, sondern darauf, daß Paul. den Begriff eines Gott wohlgefälligen Verhaltens der Menschen schärfer als in der alttestam. Weise des JB. faßt. Und damit steht im Zusammenhange der vollere, mehr spezifisch christliche Glaubensbegriff des Paul. Denn bei diesem ist Glaube das Vertrauen des Herzens auf Gottes sündenvergebende Gnade in Christus, mithin notwendig, immer etwas sittlich fruchtbares, während im JB. auch ein sittlich unthätiger Glaube doch noch Glaube heißt. Hiernach ist eine Differenz der Anschauung zwischen dem JB. und Paul. anzuerkennen, aber kein unausgleichbarer prinzipieller Gegensatz. Vielmehr ist es ziemlich allgemein anerkannt, daß objektiv die Polemik des JB. „sich lediglich gegen einen verschobenen und vereinseitigten Paulinismus richtet“ (Holtzm. Neut. Th. II, 337). Die Meinung aber, der JB. habe die paulin. Lehre zwar nicht wirklich getroffen, aber doch treffen wollen, ist nicht begründet. Dies daraus zu schließen, daß sonst „J. die richtige Meinung des P. herausgestellt und der bekämpften irrigen Auffassung entgegengesetzt hätte“ (Holtzm. ebend. 338), wäre nur berechtigt, wenn der Verf. des JB. ein theologischer Dialektiker wie P. gewesen wäre. Aber er zeigt sich als dies so wenig und vielmehr so sehr als eine durchaus praktische Natur, daß jene bei der Verschiedenheit des Sprachgebrauchs recht schwierige Aufgabe ihm gänzlich fern liegen mußte. Auch ist es fraglich, ob er eine dafür erforderliche ganz genaue und vollständige Kenntnis der paul. Lehre besaß. Denn etwaige Reminiscenzen aus früherer Zeit (nach Ga 2, 2. 9. 14 ff.) konnten dafür nicht genügen. Und die Bekanntschaft des JB. mit einigen paulin. Wendungen (vgl. außer 2, 14 ff. auch 1, 3. 18. 22; 4, 1. 4. 12) beweist nicht eine Lektüre paulinischer Briefe) sondern konnte durch den Verkehr zwischen der palästinensischen und auswärtigen Christenheit vermittelt sein. Vielmehr, hätte im JB. die paul. Lehre selbst bekämpft werden sollen, so wäre dabei als das eigentlich zu widerlegende ein Satz des Paul. vorangestellt, nicht aber ein Gedanke (2, 14), der deutlich mit der Lehre des Paulus in Widerspruch steht. Über dem wird im JB. überhaupt nicht eigentlich eine Lehre, sondern eine falsche Praxis bekämpft. Mithin bleibt nur die Annahme übrig, daß dort ein mit der Veräußerlichung des Christentums zusammenhängender Mangel an sittlicher Bethätigung des Glaubens, welchen man mit mißbräuchlicher, auf Mißverstand beruhender, Anwendung paulinischer Sätze zu beschönigen suchte, gerügt wird. Wahrscheinlich war letztere Neigung zunächst in heidenchristlichen Kreisen entstanden, und von da auch in die judenchristlichen eingedrungen. — Diese Ergebnisse stimmen in betreff der Abfassungszeit des JB. mit den

früher bemerkten Anzeichen dafür überein, daß wir ihn nur in eine relativ spätere Periode des apostolischen Zeitalters setzen können, in welcher die Kirche bereits einen weiten Umfang erhalten hatte und das christliche Leben seine erste frische Kraft verlor. Abzuweisen ist also die Meinung, daß der JB. eine der ersten oder gar die erste unter den neutestam. Schriften sei (Schneck., Theile, Thiersch, Hofm., Schaff., B. Weiß, Mang., Beyschl., Zahn). Die hierfür angeführten Gründe erweisen sich nicht als stichhaltig. Die Synagoge 2, 2 ist keine jüdische, sodaß noch Synagogengemeinschaft zwischen Juden und Judenchristen bestünde, sondern ein christlicher Versammlungsort, in dem die Christen Herren des Hauses sind (V. 3). Die Erwartung der nahen Parusie 5, 8 ff., findet sich in der ganzen apostol. Zeit und noch weit darüber hinaus. Daß J. sich nur an Judenchristen wendet, beweist nicht, daß es daneben keine Heidenchristen gab, da trotz mehrfachen Widerspruchs (Beyschl., v. Sod.) zweifellos ist, daß er als Vorsteher der judenchristlichen Muttergemeinde ohne apostol. Autorität zunächst nur an seine gläubigen Volksgenossen, nicht aber an die Heidenchristen, sich zu wenden veranlaßt war, ohne daß dadurch eine Vorlesung des Briefs vor den ganzen gemischten Gemeinden ausgeschlossen wurde. Und wenn der JB. mehr Anklänge an Reden Jesu enthält, als andere apost. Briefe, so ist dies nicht auf eine besonders frische Erinnerung zurückzuführen, sondern auf den theologischen Charakter des Briefes und wohl auf Benutzung schriftlicher Quellen.

Eine bestimmtere positive Angabe seiner Abfassungszeit ist nur in Verbindung mit der Frage nach der **Herkunft** des Briefs, nach seinem Verfasser und seiner Echtheit zu geben. Der hiefür zu berücksichtigende kirchliche Gebrauch des JB. beginnt schon innerhalb des NT. Die Berührungen nämlich zwischen ihm und dem I. Petrus-Brief sind so stark, daß sie nicht gut anders als aus unmittelbarer Benutzung zu erklären sind und die Abhängigkeit ist dann wohl nicht auf Seiten des knapperen JB. (Brückn., Grimm, Holtzm., Weiß, Klöpp.), sondern des breiter ausführenden I. Petr.-Briefs zu finden (Hilg., Feine, Spitta). Das Gleiche gilt von dem Verhältnis des JB. zum I. Klemensbrief und zum Hirten des Hermas. Wahrscheinlich auch Justin d. M., sicherer Irenäus und Clemens von Al., haben von ihm Gebrauch gemacht, letzterer soll ihn auch kommentiert haben. Dann hat ihn Dionys. v. Al. citiert, Cyrill v. Jerus. als kanonisch behandelt, Didymus von Al. ausgelegt. In der syrischen Kirche hat ihn die Peschittha in ihren Kanon aufgenommen und Ephrem hat sich auf ihn berufen. Aber freilich gerade der erste, der ihn ausdrücklich als Schrift des J. des Bruders d. H. anführte, Origenes, betrachtete ihn als unkanonisch, Eusebius zählte ihn unter die Antilegomena und Theodor von Mops. hat ihn verworfen. In der latein. Kirche sagt Hieronymus, man sehe ihn als einen unter falschem Namen geschriebenen an, aber er selbst nimmt ihn unter die kanonischen Bücher auf und sein sowie Augustins Einfluß sichert ihm die kanonische Geltung. Seitdem blieb dieselbe unbestritten, bis Erasmus von Rotterd. in Betreff seiner Ächtheit Bedenken äußerte, und Luther meinte dann infolge des sachlichen Anstoßes, den er an dem JB. als einer recht strohernen Epistel ohne evangelische Art nahm, er sei von irgend einem frommen Manne verfaßt, der darin etliche Sprüche von der Apostel Jünger aufs Papier geworfen habe. Auch sein Gegner Cajetan kam zu Zweifeln an der Ächtheit des Briefes, und während Calvin ihn in Schutz nahm, wurden Luthers Anschauungen von den Magdeb. Centurien und lutherischen Dogmatikern wie Hunnius und Althamer, aber auch von dem Calvinisten Wetstein und dem Arminianer Hugo Grotius aufgenommen. Auch in neuerer Zeit noch haben konfessionelle Lutheraner wie Ströbel, Kahnis, Delitzsch den J.B. verworfen. Eine historisch-kritische Bestreitung der Ächtheit aber wurde besonders von de Wette und Schleiermacher eröffnet, während Kern, der das Verständnis des Briefs wesentlich gefördert hat, seine in der Abhandlung von 1835 geäußerten starken Zweifel an der Ächtheit in seinem Kommentar von 1838 zurücknahm. Mit größerer Sicherheit wurde dann der J.B. von Baur, Schwegl., Hilgenf., Weiffenb., Blom, Holtzm., v. Soden, Schmied., Klöpper in die nachapostolische Zeit verwiesen und z. Teil wurde er dabei als ein rein heidenchristliches Erzeugnis beurteilt. In äußerstem Gegensatz aber gegen letztere Anschauung wurde der Brief mit Streichung einiger Worte aus dem vorchristl. Judentum hergeleitet von Spitta. — Die Adresse des Briefs wäre natürlich auch für die Abfassungsfrage nicht zu verwerten, wenn die Annahme richtig wäre, sie sei in ihrem ganzen Umfange erst später hinzugefügt worden zu dem Zwecke, die von einem unbekannten christl. Verf. herrührende Schrift durch diese Etikette mit einem apostolischen Namen zur Aufnahme in den Kanon geeignet zu machen. (Harn.). Allein diese unbegründete Vermutung scheitert daran, daß dann die Autorität des Verf. durch die Bezeichnung desselben als eines Apostels oder wenigstens eines Bruders d. H. hervorgehoben wäre. Noch weniger durchführbar aber ist die An-

nahme, der Brief sei abgesehen von den beiden später interpolierten Erwähnungen Christi 1, 1 und 2, 1 als die Schrift eines unbekannten Juden zu betrachten. Das hierbei angenommene Interpolationsverfahren wäre unmotiviert und entbehrte aller Analogie. Denn die öfters vorkommende ganz begreifliche Einfügung christlicher Gedanken in jüdische Schriften mit richtigen oder falschen hochangesehenen jüdischen Verfassernamen ist etwas ganz und gar anderes als der hier behauptete Versuch, den Verfasser einer jüdischen Schrift als einen Christen erscheinen zu lassen (vgl. v. Sod., Zahn). Mehreres im JB. auch noch außer den zwei vermeintlichen Zusätzen ist deutlich christlich (1, 18—21. 25; 2, 8. 12. 14—26), die dafür angeführten jüdischen Parallelen sind nicht wirklich zutreffend. Und wenn solche allerdings für das meiste Einzelne im JB. sich nachweisen lassen, so ist doch der Geist des Ganzen ein anderer als der des nachkanonischen Judentums. — Ist aber hiernach daran festzuhalten, daß schon ursprünglich im JB. als Verf. „J. Gottes und des Herrn J. Chr. Knecht" angegeben ist, so kann auch nicht zweifelhaft sein, wer damit gemeint ist. J. Zebedäi, den Unterschriften syrischer Texte (vgl. Credn., Zahn) und neuerdings Jäger (ZflTh 1878) als Verf. vermuten, hat in der im JB. gekennzeichneten Zeit nach dem Beginn der Wirksamkeit des Paulus nicht mehr gelebt (vgl. AG 12, 2), J. Alphäi tritt in derselben ganz zurück. Auch wären beide als Apostel und wohl auch nach ihrem Verwandtschaftsverhältnis bezeichnet worden. Der einzige J., der in jener Zeit hervortritt und darum ohne jede Näherbezeichnung einfach mit seinem Namen benannt wird (AG 12, 17. 15, 13ff. 21, 18; Ga 2, 9. 12), ist J. der Bruder des Herrn, der Vorsteher der Gemeinde von Jerusalem. Und diesem auch den JB. zuzusprechen, also seine Ächtheit in diesem Sinne zu behaupten, verwehren keine durchaus zwingende Gründe. Das Schwanken der älteren kirchl. Tradition in Betreff der Ächtheit und kanon. Geltung des Briefs findet unter der Annahme seiner Abfassung durch J. den Br. des H. seine Erklärung daraus, daß letzterer kein Ap. war, von den Ebioniten zu ihrem Schutzpatron gemacht wurde und der Brief Polemik gegen P. zu enthalten schien. Der Charakter desselben stimmt aber auffallend mit dem überein, was wir von J. wissen. Daß er sich durch Mangel an aller Individualität als spätes Machwerk verrate, ist nicht richtig. Vielmehr tritt aus ihm ein scharf ausgeprägtes Bild des Verf. hervor. Danach ist er ein Mann von ausgesprochen praktischer Gesinnung, ein abgesagter Feind aller Heuchelei, alles Weisheitsdünkels und alles unnützen Geschwätzes, der sich auf Spekulation nicht einläßt, aber auf sittliche Gesinnung und gottesfürchtigen Wandel dringt, ein treuer Jünger Jesu, der ohne in judaistischer Weise das neue Heilsprinzip des Ev. zu verkennen, letzteres doch im Unterschiede von Paulus vorwiegend von seiner, dem alttestamentlichen Gesetze zugewandten Seite betrachtet und mit ernster Sittenstrenge erbarmende Liebe verbindet, ein frommer Beter, der geduldig auch in Trübsal seine Wege wandelt aber sehnsüchtig das Kommen seines Herrn erwartet. Das ist eine Individualität, die fast Zug für Zug auf den uns aus dem NT u. Heges. bekannten Bruder d. H. J. paßt (vgl. oben S. 580) Polemik gegen die paulin. Rechtfertigungslehre ist in dem Brief nicht zu finden, die Warnung aber vor ihrem Mißbrauche zu sittlicher Trägheit stimmt ganz zu dem sittenstrengen Wesen des J. Eine ebionitisch-irenische Tendenz konnte man dem Briefe nur zuschreiben, wenn man ganz willkührlich unter Reichen und Armen Pauliner und Ebioniten verstand (Schwegl.). Und daß eine christl. Lehrauffassung, welche weder die paulinische noch eine judaistische ist, in das apost. Zeitalter nicht hineinpaßt, konnte die Baursche Kritik nur behaupten, indem sie gegen Ga 2 J. und die Urapp. zu Judaisten machte. Auch darf man nicht daraus, daß im JB. jede Beziehung auf Beschneidung und Ceremonialgesetz fehlt, die Alternative ableiten, er könne nur entweder vor dem Ausbruch des darüber geführten Streites oder nicht vor dem Ende des ersten Jahrhunderts verfaßt sein. Denn die eigentlich allein streitige Frage nach der Stellung der Heidenchristen zum Gesetz war in einem für Judenchristen bestimmten Briefe nicht zu verhandeln. Und die Voraussetzung, daß die letzteren dem Gesetze treu blieben, ist im J.B. nicht verneint, brauchte aber auch nicht hier betont zu werden, wo es nur galt, gegenüber der Veräußerlichung und Verweltlichung des Christentums auf rechte Frömmigkeit zu dringen. Das verhältnismäßig gute Griechisch aber (vgl. o. S. 583 ,5) kann bei einem Manne durchaus nicht auffallen, welcher in dem ganz gräcisierten Galiläa aufgewachsen war und mehrere Jahrzehnte lang die so starke hellenistische Elemente einschließende Gemeinde von Jerusalem geleitet hat (vgl. Zahn E. I, 31). Unmöglich war einem solchen auch nicht, sich die nicht ganz geringe Kenntnis der griechisch-jüdischen Litteratur anzueignen, welche der Brief zu beweisen scheint (vgl. Spitta). Sonach läßt es sich wohl denken, daß von Palästina, wahrscheinlich von Jerusalem aus (1, 1) J., der Br. d. H., seine in die Form eines pastoralen Rundschreibens gebrachte Schrift für die außer-

palästinensischen Judenchristen, die er mit seiner persönlichen Wirksamkeit nicht erreichen konnte, zu einer Zeit geschrieben hat, als Paulus durch seine Gefangenschaft oder vielleicht schon durch seinen Tod seiner Thätigkeit entzogen war, um seine christlichen Volksgenossen vor der drohenden Gefahr einer Verweltlichung und Erstarrung ihres Christentums zu warnen. Da der I. Petrusbrief wahrscheinlich vom JB. Gebrauch macht, seinerseits aber wohl 65—66 geschrieben ist, und Jakobus etwa 66 gestorben ist (s. oben), so wäre die Abfassung des J.B. in die letzten vorangehenden Jahre zu setzen. **Sieffert.**

Jannes und Jambres. — Siehe über sie besonders Buxtorf, Lexic. chald. talm. et rabbin., Basil. 1639, S. 945 ff.; Suicerus, Thesaur. eccl. s. v. Ἰαννῆς; Fabricius, Codex Pseudepigraphus V. T., Hamb., 2 Bde, 2. Aufl. 1722 f. I, 813 ff.; Schoettgen, Horae Hebr. zu 2 Ti 3, 8; Wetstein, Nov. Test. zu derselben St.; Levy, Chald. Wörterbuch über die Targumim, 1867 I, S. 337; derselbe, Neuhebräisches Wörterbuch II (1883), 226; E. Schürer, Geschichte des Jüd. Volkes³ III, 1898, S. 292—294; Iselin ZwTh 1894, S. 321—326. Ferner die Kommentare zu 2 Timoth. und die Artt. von Winer (Jambres), Steiner (unter Jambres in Schenkels B.-L.), Riehm, Handwörterb. unter Jannes.

Jannes und Jambres werden 2 Ti 3, 8 die Widersacher Moses genannt, welche seinen göttlichen Wunderzeichen ihre Zauberkünste entgegensetzten, aber dabei den kürzern zogen. Deren Namen finden sich nicht im AT; Paulus hat sie der jüdischen Tradition (*ἐκ τῆς ἀγράφου τῶν Ἰουδαίων διδασκαλίας*, Theodoret) entnommen, wo sie sich in mancherlei Variationen nachweisen lassen. Der zweite, *Ἰαμβρῆς*, Targum ימברס (ebenfalls mit der griechischen Endung ēs und eingeschobenem b, wie in *Μάμβρη* Gen 13, 18 (vgl. Frankel, Vorstudien zur LXX, Leipzig 1841, S. 112), im Tanchuma und Sohar יומברוס geschrieben, bei den Talmudisten aber ממרא oder ממרי, hat ohne Zweifel in מרה = מרא, widerspenstig sein, seinen Ursprung. Das hiph. ממריא oder part. ממרא bedeutet demnach den Rebellen. Der andere, anklingend gebildete Name *Ἰαννῆς* findet sich in der Schreibung יניס (Targ.) und יוניס (Tanchuma, Sohar); dieselbe Persönlichkeit wird aber auch יוחנן (יוחני) genannt (Talm.). Buxtorf und Levy halten dies letztere für das ursprüngliche. Allein die Analogie von Jambres spricht dafür, daß es auch als Eigenschaftswort den aufsätzigen Charakter ausdrückte und später Verwechslung mit dem gewöhnlichen Namen Johannes eintrat. Steiner gelangt von נסס zur Bedeutung „Beleidiger" (?). Wir halten vielmehr dafür, daß der Stamm נוא zu Grunde liegt (vgl. Nu 32, 7) in der Bedeutung: abwendig machen, verleiten (welche auch das targum. aphel אוני hat). Somit hießen die Namen יניא וממריא, aram. יני וממרי, der abwendig und der rebellisch macht. Bei der Durchsichtigkeit dieser hebräischen Bedeutungen ist es nicht nötig, ägyptische Grundformen anzunehmen, wofür auch bis jetzt (trotz Ewald, Gesch. II, 128 f.) jeder Anhalt fehlt. Wenig einleuchtend ist Geigers Herleitung von hinterlistigen Feinden der Makkabäer, nämlich von den Söhnen Jambri (1 Mak 9, 36 f., wo übrigens die bessere LA *Ἀμβρί*) und den Bewohnern Jamnias (Urschr. und Übers. der Bibel, S. 474). — Die Zweizahl dieser „Häupter der Zauberer" (Targ. Jon. zu Ex 1, 15; vgl. 7, 11) ist wohl von ihren Gegnern Mose und Aaron abgenommen. Die Phantasie der Juden macht sie zu Söhnen Bileams (Targ. Jon. Nu 22, 22 und sonst), läßt sie schon beim Befehl des Pharao, die israelitischen Knäblein zu töten, als Anstifter auftreten (Targ. Jon.; Sanhedr. f. 106a; Sota 11a), weiß ihren witzigen Wortwechsel im Kampf mit Mose, dessen Lehrer sie früher gewesen, zu erzählen (Menachoth f. 85a; Midrasch Schemoth rabba) und schiebt ihnen sogar, nachdem sie mit Mose ausgezogen, die Anfertigung des goldenen Kalbes in die Schuhe (Midrasch Tanchuma כי תשא f. 115b). Zuletzt sollen sie Bileam, ihren Vater, begleitet haben (Targ. Jon. zu Nu 22, 22). — Dem in Gamaliels Schule gebildeten Apostel mußten diese Namen geläufig sein, welche nach gewissen Anzeichen in jener Zeit selbst in der heidnischen Welt manchen bekannt waren. Nach Origenes (tract. XXXV in Matth.) und Ambrosius (zu 2 Ti) gab es eine besondere apokryphische Schrift über Jannes und Mambres (vgl. den A. Pseudepigraphen des AT). Schon Plinius (Hist. nat. XXX, 1, 11) mag aus einer solchen geschöpft haben. Im zweiten Jahrhundert kennt der Pythagoräer Numenius die beiden ägyptischen Magier (Origenes c. Cels. IV, 51, und bes. Eusebius, Praep. evang. IX, 8). Auch Apulejus Apol. II weiß davon. Sonst finden sich die beiden Namen auch im Evang. des Nikod. K. 5; ferner im Martyrium Petri et Pauli K. 34 (Lipsius, Acta apostolorum apocrypha, Leipzig 1891, S. 148 f.), in den Acta Petri et Pauli K. 55 (bei Lipsius ebenda S. 202) und anderswo (siehe Schürer a. a. O.). In 2 Ti 3, 8 haben die Zeugen des westlichen

Textes *Μαμβρῆς*; ebenso die lateinischen Autoren: Jannes (oder Jamnes) und Mambres. Auffällig Ephräm Syrus: Jannes et Jamnes. — Die abenteuerliche Vermutung Levys, daß mit Jannes ursprünglich Johannes der Täufer, mit Mambres kein anderer als Jesus gemeint sei, der „Apostat", dem die Juden ägyptische Zauberei vorwarfen, schiebt dem Verfasser des Briefes einen so plumpen Mißgriff in die Schuhe, wie er nicht allein bei Paulus, sondern überhaupt bei einem Christen, der etwelche Fühlung mit dem Judentum besaß, schlechthin undenkbar ist. — Daß eine solche unwesentliche Entlehnung aus apokryphischer Überlieferung des großen Apostels nicht würdig wäre, hat man in alter und neuer Zeit ohne Recht behauptet (Ch. F. Baur, Die sog. Pastoralbriefe des Paulus, S. 103 f.; vgl. 36 f.). — Die Vergleichung der 2 Ti 3, 6 ff. beschriebenen Lehrer mit diesen Zauberern beruht auf ihrem eigensinnigen Widerstreben gegen die Verkündiger der göttlichen Wahrheit und dem Mangel an echter Glaubenskraft, welcher sie wird zu schanden werden lassen. Die meisten Ausleger nehmen außerdem bei ihnen noch magische Künste an, und in der That gilt dies nach Vs. 13 wenigstens von den schlimmsten unter ihnen, wie auch sonst solches Unwesen aus der apostolischen Zeit bezeugt ist. **v. Orelli.**

Janow, Matthias von, gest. 1394. — Vgl. Neander, Allg. Gesch. der christl. Religion und Kirche, 3. Aufl. 1856, II, 777 ff.; Jordan (in Wahrheit Palacky), Die Vorläufer des Hussitentums in Böhmen, Leipzig 1846; Palacky, Geschichte von Böhmen, III, 1. S. 173 ff.; Lechler, Joh. von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, II, 123—131; Loserth, Hus und Wiclif, Prag 1884.

Matthias von Janow war einer von den sogenannten Vorläufern von Huß, und zwar der jüngste, denn er lebte noch, als Huß bereits studierte, zugleich aber auch derjenige, welcher am tiefsten ging. Er war von ritterlicher Herkunft und machte seine Studien in Prag und Paris, wo er neun Jahre verweilte und Magister wurde. Daher pflegte man ihn den „Pariser" zu nennen. Am 1. April 1381 erlangte er, auf Ansuchen, von Urban VI. die Anwartschaft auf eine zur Erledigung kommende Domherrnstelle in Prag; kraft der betreffenden Bulle rückte er am 12. Oktober desselben Jahres in ein Kanonikat an der St. Veitskathedrale auf dem Hradschin ein. Erzbischof Johann von Jenzenstein, der in Paris sein Studiengenosse gewesen war, erteilte ihm Vollmacht, an seiner Stelle Beichte zu hören. Und dieses Amt als Domherr und Beichtvater an der erzbischöflichen Hauptkirche behielt er bis zu seinem Tode, der ihn noch in den besten Mannesjahren am 30. November 1394 ereilte. Er hat niemals eine so bedeutende Wirksamkeit als Prediger erlangt, wie vor ihm Konrad von Waldhausen und Militsch von Kremsier. Um so mehr hat er im Stillen gewirkt, teils durch Privatseelsorge und Gewissensrat an denjenigen, die sich seiner väterlichen Leitung anvertrauten, teils durch Schriften, in denen er die Früchte seiner seelsorgerischen Erfahrung und die Ergebnisse seiner Schriftforschung und seines Nachdenkens über das Reich Gottes und die Fragen des Seelenheils niederlegte. Ein eifriger Freund des Bibelstudiums verfaßte er vom Jahre 1388 an bis 1392 verschiedene Abhandlungen, die er später sammelte und zu einem Ganzen ordnete, dem er den Titel gab: Regulae veteris et novi testamenti, während der Hauptinhalt, nach Palackys Urteil, sich richtiger bezeichnen läßt als „das wahre und falsche Christentum". Dieses Gesamtwerk ist nie vollständig im Druck erschienen, findet sich auch in Handschriften nirgends vollständig, würde sich aber aus den einzelnen Handschriften zusammenstellen lassen. Teile des Ganzen sind irrigerweise für Schriften von Huß angesehen und in die Sammlung der Werke desselben, Nürnberg 1558, I, 376—471, aufgenommen worden.

Matthias von Janow ging, was bisher kaum beachtet worden ist, bei seinem Nachdenken über die Schäden der Kirche und deren Heilung von der kürzlich ausgebrochenen und bereits chronisch gewordenen Papstspaltung aus. Er erkannte aus ihr die vorhandene Verderbnis der Kirche, die nur durch sittliche Erneuerung geheilt werden könne. Daher ging sein Streben, wie bei vielen wackeren Zeitgenossen, auf eine Reform der Kirche. Für die Herstellung der kirchlichen Zucht und gegen die in der Kirche vorhandenen Mißbräuche erscheint er als der rührigste Eiferer. In seinen Schriften wendet er sich an die einfachen Leute. Er sah die Ursache der Spaltung in der eingerissenen Selbstliebe und Weltliebe bei den Scheinchristen, welche nicht Jesum den Gekreuzigten lieb haben. Durch diese Spaltung sei der bisher festgeschlossene Leib des Antichrist zerrissen, nicht aber Christi Leib, die Gemeinde der Heiligen, die wahre Kirche. Die Mittel und Wege der Reform sind einerseits Ausreutung aller der Pflanzen, die der himmlische Vater nicht gepflanzet hat (Mt 15, 13), d. h. der Menschensatzungen, Gebote und Ceremonien, welche von der An-

betung Gottes im Geist und in der Wahrheit und von der Ehre Christi ablenken, andererseits die Zurückführung der Gläubigen zu der Liebe Jesu und der Nachfolge in den Fußtapfen des Gekreuzigten, in Niedrigkeit, Armut und Einfalt. So wandeln aber nicht zumeist Priester, Mönche und Lehrer, die Weisen und Klugen in der Welt, sondern die Kleinen im Volk, die Laien, insbesondere Frauen. Für das wichtigste Mittel zum Wachstum am inneren Menschen erkennt Janow das hl. Abendmahl, und legt deshalb, nach Militschs Vorgang, ganz besonderen Wert auf die häufige Kommunion. Daß er aber auf die Vollständigkeit des Sakraments einen Wert gelegt und für die Laien den Kelch gefordert habe, läßt sich nicht durch ein einziges Wort von ihm nachweisen. Und wenn Johann Rokyzana vor dem Konzil zu Basel im Jahre 1433 behauptet hat, daß Janow bereits auch den Laien den Kelch gespendet habe, so kann auf diese Äußerung, welche 39 Jahre nach Janows Tod erfolgt ist, nicht allzuviel gebaut werden. Nur mittelbar hat Janow die hussitische Forderung des Laienkelchs begründet, sofern er die Aufmerksamkeit auf das hl. Abendmahl überhaupt lenkte und zugleich das allgemeine Priestertum der Gläubigen betonte. Ferner war echt reformatorisch seine Überzeugung, daß die Liebe zu Christo dem Gekreuzigten, als dem einzigen Herrn, und die Nachfolge Jesu im Wandel, das wahre Heilmittel für alle Schäden der Seele und der Kirche Christi sei, sowie daß menschliche Satzungen zurückgestellt werden sollen, und die Kirche zu den einfachen Anfängen der apostolischen Zeit zurückgeführt werden müsse. **(G. Lechler †) J. Loserth.**

Jansen, Cornelius, gest. 1638, Jansenismus. — Litteratur: Melchior Leydecker, Historia Jansenismi Traj. ad Rh. 1695. — Histoire générale du Jansenisme, Amst. 1700. — Sainte Beuve, Port-Royal Paris, Eugéne Renduel, Tom. I, 1840 im ganzen 5 Bände. — D. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal, der Kampf des reformierten und des jesuitischen Katholizismus unter Ludwig XIII und XIV, 2 Bde 1839—1844; Bouvier, Étude critique sur le Jansénisme, Straßburg 1864; Rapin, Histoire du Jansénisme, publ. par Domenech, Paris 1865; Mémoires du P. Réné Rapin sur l'église 1644–1699, publiées par L'Aubineau, 3 vol, Paris 1865; Schill, Die Constitution Unigenitus, Freiburg i. Br. 1876; La vérité sur les Arnaulds, complétée avec l'aide de leur correspondance inédite. 2 voll. 1877; A. Vandenpeerenboom, Cornelius Jansenius, septième évêque d'Ypres, sa mort, son testament, ses épitaphes, Bruges 1882; Jungmann, Dissertationes selectae in hist. eccl. VII, Ratisb. 1887; L. Jungmanns Art. „Jansenius der Jüngere" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd VI, 1889, Sp. 1217 ff.; E. L. Th. Henke, Neuere Kirchengeschichte; herausgeg. v. Gaß II, 1878, S. 97 ff.; Hergenröther, Kirchengeschichte, 3. Aufl. III, 357 ff., 463 ff., 511 f. 858 (citiert v. Jungmann a. a. O.) und Kurtz, Kirchengesch., 13. Aufl., 1899, II, § 160, 5 u. 168, 7. Vgl. auch die Litteratur bei dem Art. „Port-Royal"

Frankreich hat einen zweifachen Anfang der Reformation gehabt, im Calvinismus einerseits, im Jansenismus andererseits. Diese Erscheinungen umschlingt ein enges Band der Verwandtschaft; beide haben aus ähnlichen Ursachen Verfolgung erlitten. In beiden spiegelt sich die Eigentümlichkeit des französischen Geistes hinsichtlich seiner religiösen Produktivität in auffallend verwandter Weise ab. Der Fall des Jansenismus wie der des Calvinismus haben auf gleiche Weise zum Zerfall der Religion in Frankreich beigetragen.

Wie die Reformation das Ganze der Kirche, Leben und Lehre, befaßte, so auch der Jansenismus. Da neben den Briefen Pauli zumeist die Schriften Augustins dem Glauben Luthers und Calvins ihren Gehalt und ihre Gestalt gaben, so mußte die Gegenreformation gerade gegen jene eine, wenn auch verhüllte, feindliche Stellung annehmen. Zwar wurde Augustin nach wie vor als großer Kirchenlehrer und Heiliger gerühmt; seine Schriften hatten im Mittelalter auf Mystiker und Scholastiker mächtigen Einfluß geübt, welcher sich in der Lehre der Thomisten (Anhänger des Thomas von Aquino), also zunächst des Dominikanerordens, krystallisiert hatte. Sie machten die strengere Lehre von Gnade und Sünde auch auf dem Tridentiner Konzil gegen die semipelagianischen Scotisten, zunächst gegen die Franziskaner und Jesuiten, geltend. Obgleich diese in der Hauptsache gewannen, so wurde dies doch durch Zweideutigkeiten verhüllt. Allein die Sieger zogen kühn die Folgerungen aus den ihnen gemachten Zugeständnissen. Ihnen trat sofort besonders Bajus, Professor zu Löwen, mit seiner paulinisch-augustinischen Lehre entgegen (s. d. A. Bd II S. 363, 56). Die Franziskaner erlangten 1567 und 1579 die Verdammung von 76 aus seinen Schriften gezogenen Sätzen. Der Jesuit Molina (1588) stellte unter dem Vorwande einer ganz neuen Vermittelung den baren Semipelagianismus, ja noch etwas mehr auf. Darüber erhoben die Dominikaner schwere Anklagen und Streit mit dem sie immer mehr überflügelnden Jesuitenorden. Zu dessen Schlichtung berief Clemens VIII. 1597 eine congregatio de auxiliis, um über den Beistand der Gnade zur Bekehrung gründlich zu

entscheiden. Paul V fand aber geraten, 1607 die Kongregation ohne irgend welche Entscheidung aufzulösen und diese auf „gelegenere Zeit" zu vertagen. Diese ist bis jetzt nicht gekommen.

Je schroffer sich die Stellung der katholischen Kirche zu den Kirchen der Reformation gestaltete, um so mehr mußte wie durch ein Naturgesetz der Semipelagianismus in Leben und Lehre der katholischen Kirche überwiegend und herrschend werden. Der Thomismus selbst war in Scholastik erstarrt. Daher hatten die Schriften Augustins für Düvergier de Hauranne, nachherigen Abt von St. Cyran, (s. d. A. Bd V S. 109, 8) und Jansen zugleich die ganze Macht der Neuheit und des ehrwürdigen Altertums, als diese jungen Theologen 1612 bei Bayonne dieselbe gemeinsam studierten.

Cornelius Jansen war den 28. Oktober 1585 in dem Dorfe Akoi in der Grafschaft Leerdamm in Nordholland geboren. Schon Leydecker (in seiner historia Jansenismi, Trajecti 1695) erinnert an die Ähnlichkeit Jansens mit seinem Landsmann Hadrian VI.; in dem dessen Namen tragenden Kollegium zu Löwen in den spanischen Niederlanden, dessen Vorsteher ein Freund von Bajus war, studierte er Theologie. Sein Universitätsfreund Düvergier zog ihn mit sich in seine Vaterstadt Bayonne. Nach Löwen zurückgekehrt, lehnte Jansen eine philosophische Lehrstelle ab, da Aristoteles als Vater der Scholastik ihm verhaßt war. Er fand, daß Plato von Gott und Tugend höhere Ideen habe als ein Teil der katholischen Theologen. Als Vorstand des Pulcheria-Kollegiums lehrte er Theologie. Wir haben durch das Verdienst oder vielmehr durch den Haß der Jesuiten den Briefwechsel Jansens und St. Cyrans vom 19. Mai 1617 an. Durch unausgesetztes Lesen und Wiederlesen der Schriften Augustins überzeugte sich J., daß die katholischen Theologen beider Parteien von der Lehre der alten Kirche ganz abgekommen seien. Desto mehr befriedigte ihn die Lehre der Gomaristen, während er die Arminianer den Jesuiten an die Seite stellte. Bei einem Besuche St. Cyrans in Löwen 1621 teilten sie ihre Arbeit zur Reform der Kirche so, daß Jansen die der Lehre, St. Cyran die der Verfassung und des Lebens zugeteilt wurde. Mit irländischen hohen Geistlichen (dem Titular-Erzbischof Monrius), mit den Häuptern der sich bildenden Kongregation des Oratoriums (Berülle) wurden intime Verbindungen angeknüpft und fortgepflogen. Jansen reiste 1623 und 1627 in Angelegenheiten der Universität, welche ihre Lehrstühle den Jesuiten ganz verschließen wollte, nach Madrid; die Jesuiten verdächtigten ihn bei der dortigen Inquisition. Dennoch wurde er 1630 zum kgl. Professor der hl. Schrift in Löwen ernannt; seine Kommentare, namentlich über den Pentateuch, bewegen sich auf dem mystischen Boden der Liebe, die uns reinigt und geistige Menschen aus uns macht.

Die beiden Freunde hatten bisher für ihre Pläne den Kardinalminister Richelieu zu gewinnen gesucht. Als aber 1635 die Holländer von Herzogenbusch aus immer weiter vordrangen, und Spanien, dem jetzt auch Frankreich den Krieg erklärte, seine Niederlande nicht mehr behaupten zu können schien, berieten sich die Häupter des Landes, was man zu thun habe. Jansen, um sein Gutachten befragt, soll geraten haben, ein katholisches, unabhängiges Land aus den belgischen Provinzen zu bilden. Ein Gönner in Brüssel teilte ihm aber mit, sein Gutachten sei verraten, er könne sich nur durch eine Schrift in spanischem Interesse retten. Jansen griff nun in seinem Mars Gallicus die Prätensionen Frankreichs an, für welches, als Erben Karls des Großen, ungeschickte Pamphletisten alles Land zwischen Ebro, Weißrußland und Apulien in Anspruch nahmen. Jansen schonte weder die Könige von Frankreich, noch den mit Ketzern verbündeten Kardinalminister. Während der Mars mithalf zur Gefangensetzung St. Cyrans und Verfolgung der ihm Verbündeten in Frankreich, trug er Jansen — welcher nun lange genug „den Schulpedanten und Esel gemacht hatte", 1636 das Bistum Ypern ein. Jansen las die Schriften Augustins gegen die Pelagianer dreißig-, die übrigen zehnmal. Im Jahre 1627 fing er an zur Abfassung seines Werkes über dessen Lehre zu schreiten; aber erst Ende 1632 kam er, wie er an St. Cyran geheimnisvoll meldet, dazu, les affaires de Monsieur Adam, d. h. über die den ersten Menschen gegebene Gnade zu schreiben. Er hatte sein Werk eben — wie er glaubte, unter dem besonderen Beistande des heiligen Kirchenlehrers — beendigt, als er, es seinen Vertrautesten zur Herausgabe empfehlend, am 6. Mai 1638 starb. — Der Titel des Werkes ist: „Cornelii Jansenii episcopi Iprensis, Augustinus seu doctrina Sti. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses" in Folio 1640 herausgegeben. Der erste der drei Bände giebt eine Geschichte und Entlarvung des feineren Semipelagianismus, während die Jesuiten denselben nur da verdammen, ja auch nur so nennen wollten, wo er nicht bloß halb, sondern grob pelagianisch auftrat.

Im Anfang des zweiten Bandes wird von dem Grunde und von der Autorität in theologischen Dingen gehandelt, wobei die Grenzen der menschlichen Vernunft und die Autorität des heil. Augustin festgestellt werden. Jansen war sich klar bewußt, daß Überschätzung des menschlichen Erkennens und Könnens unzertrennlich sind. In jener Beziehung findet er das Grundübel in der vorherrschenden Beschäftigung mit heidnischer Philosophie, namentlich mit dem der Scholastik zu Grunde liegenden Aristotelismus. Philosophie und Theologie seien aber streng zu scheiden (also ist seine Ansicht der Gegensatz der Scholastik), sie beruhen auf verschiedenen geistigen Sinnen, die Philosophie auf dem intellektuellen Vermögen, die Theologie auf dem Gehör und Gedächtnis, welche die aus der Offenbarung stammende mündliche Tradition aufnehmen und bewahren. Die Tradition namentlich über die Heilsordnung habe Augustin am echtesten gefaßt; zwar stimmen nicht alle seine Äußerungen überein, allein seit er Bischof geworden, sei ihm diese Lehre fehllos geoffenbart worden. (In seinen späteren Schriften lehrt Augustin bekanntlich entschieden die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade, und gerade auf diese stützt sich Jansen als Norm.) „Zu diesem Werke war er von Gottes Geist inspiriert, dazu von Gottes Gnade prädestiniert"; er vor allem sollte sie an sich erfahren und erkennen. Daher ist jeder Versuch über ihn hinauszugehen, wozu sich die Scholastiker hinreißen ließen, mit großer Gefahr verbunden.

Die Begriffe des Guten und des Bösen werden als absolute Gegensätze gefaßt, es werden keine Übergänge zu ermitteln gesucht, Gott mußte den Menschen, wie die Engel, heilig und auch selig schaffen. In den ersten Menschen und in den Engeln konnte keinerlei Same des Bösen liegen, welcher den Sündenfall erklärte, außer der Willensfreiheit, welche durch die auch damals dem Menschen einwohnende Gnade und daraus fließende Seligkeit nicht gefesselt war. Diese Freiheit war eine positiv gute, göttliche, dabei aber verlierbar, beides, weil sie sich Gott nur in Liebe unterordnete, worin alle wahre Freiheit liegt. Die Möglichkeit des Falls liegt eben darin, daß Adam sich selbst um seiner Vollkommenheit willen lieben konnte. Die Gnade war ihm vor dem Falle wesentlich, notwendig, einwohnend, zu seiner Natur gehörig (nicht donum superadditum), ohne sie hätte er fallen müssen, aber jede gute That Adams war darum doch seine freie, verdienstliche That. Ebenso vollkommen freie That war auch sein Fall.

Die Erbsünde ist nicht bloße Zurechnung (reatus), sie ist eine sich fortpflanzende böse Unnatur; das durch die Begierde befleckte Fleisch befleckt auch die Seele und so ist unser innerster Wille und des Herzens eigenste Lust von der Sünde gefangen. Besonders schwer auf der Seele lastende Strafen der Erbsünde sind die unüberwindliche Unwissenheit und die böse Lust, welche zugleich vollkommene Sünden sind; denn jeder dem göttlichen Gesetze und Ebenbilde nicht entsprechende, auch unbewußte Zustand, ist Sünde. Die böse Lust ist ein habituelles Gewicht, welches die Seele zur unordentlichen Vergnügung an den Kreaturen niederzieht. Daher erleiden auch die ungetauft gestorbenen kleinen Kinder die fühlbaren Strafen des ewigen Feuers, was in einer angehängten Schrift von Conrius bewiesen wird. „Manichäismus und Pelagianismus setzen die Begierde vor der Sünde, Augustin nach der Sünde."

In dem Abschnitte „vom Stande der gefallenen Natur" wird bewiesen, daß wir zwar die Freiheit haben, uns einer bestimmten, einzelnen bösen Tat, aber nicht die, uns des Sündigens zu erwehren. Da aber der Mensch seinen Willen dazu giebt, so ist es auch seine freie That; denn zur Freiheit ist nicht reine Indifferenz nötig, jene besteht auch da, wo der Wille sich gebunden hat, sei es (wie bei Gott selbst) zum Guten, sei es (bei der sündigen Menschheit) zum Bösen. Der dritte der fünf Sätze, welche der Papst, als in Jansens Augustin stehend, verdammte, lautet: ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur libertas ab omni necessitate, sed sufficit libertas ab omni coactione, hoc est, a violentia et naturali necessitate. Daß die hiemit verdammte Lehre sich, wenn auch nicht wörtlich, in Jansens Augustin findet, kann nach obigem nicht mit Recht geleugnet werden.

Hier knüpfen sich einige Fundamentalfragen der Moral an: der durch Gottes Gnade Nichtbekehrte hat nur quasi-Tugenden, da sie nicht aus der einwohnenden Liebe Gottes kommen, ja sie sind Sünden. Diese echt augustinische Lehre hatte der Papst schon gegen Bajus verdammt. Jansen weiß sich nur damit zu helfen, daß der Papst sie nicht als ketzerisch, sondern darum censiert habe, weil sie den Frieden stören und nach Umständen Ärgernis erregen könnte. Bei einem verwandten Artikel und Falle sagt Jansen, die Kurie habe hier dem Frieden ein Opfer gebracht, welches sie wohl nicht gebracht hätte, wenn sie die Aussprüche Augustins und anderer Päpste besser gekannt hätte. Doch hat Jansen am

Schlusse seines Werkes dieses und sich selbst demütig dem Urteile des apostolischen Stuhles unterstellt. Der Sündenfall als Abfall des Menschen von seiner gotterfüllten Urnatur schließt die Unseligkeit in sich, wie die Seligkeit wesentlich in Unsündigkeit besteht. (Damit charakterisiert sich die Innerlichkeit, die Geistigkeit der Lehre Jansens im Unterschiede von der äußerlich-mechanischen Auffassung der Jesuiten, wonach der Allmächtige den Sünder selig, den Frommen unselig machen könnte.)

Der dritte Band handelt in zehn Büchern von der Gnade Christi. Hier gilt es, der Gnade Gottes ganz allein die Ehre zu geben; jede gute Regung ist göttliche Gnade. Da wesentlich der Wille durch die Sünde gebunden ist, so genügt Gesetz und Predigt, kurz Belehrung überhaupt nicht. Sie sind nur Mittel, uns unserer Häßlichkeit zu überführen. Die Gnade ist nicht bloße Offenbarung, sondern medicinale auxilium. Christus der „Heiland-Arzt" des ganzen Menschen. Jetzt — zum Unterschiede vom Urzustande — besteht der modus adjuvandi darin, daß die Gnade dem Menschen nicht bloß die Möglichkeit zum Guten oder Bösen, die Wahlfreiheit, sondern den Willen und die That, die einzelne wie den ganzen Christenwandel selbst, frei schenkt. Damit ist auch Gottes Gnade stets actualis; sie kommt immer zu ihrem inneren und äußeren Ziel; Wollen und Verweigern des Guten steht immer nur Gott, keinerlei Weise uns zu. Gratia victrix, invicta facit ut velint. Der Grund liegt nicht im Voraussehen unserer Geneigtheit — denn unser widerstrebender Wille rapitur gratia — sondern bloß im Mysterium des göttlichen Willens. Dennoch ist der Mensch dabei nicht totes Werkzeug, denn mit Rücksicht auf unsere Natur nimmt Gottes Werk den Weg durch unsern Willen hindurch. Gott giebt wohl manchem das Verlangen nach vollkommener Liebe und That, aber nicht jedem dabei und nicht immer das Können, das Vollbringen. Jenes Verlangen ist oft, aber nicht immer, der Vorläufer von diesem, wie bei den Heiden, denen alle Bedingungen der wahren Gerechtigkeit verweigert sind.

Alles Gute nimmt seinen Anfang mit dem Glauben, welcher allein auch das erste Verlangen danach erwecken kann, aus dem Glauben folgt die Liebe. Gott mag einem Menschen auch dies geben; schenkt er ihm aber dazu nicht auch das donum perseverantiae, so hilft es ihm nichts. Er kann uns auch nur zeitenweise für einzelne Fälle die zum Guten nötige Gnade entziehen, um uns unsere Nichtigkeit fühlen zu lassen.

Nach diesem ist es wirklich die Lehre Augustin-Jansens, die der Papst durch die Bulle vom 30. Mai 1653 Cum occasione in Satz 1, 2, 4 verdammte: Nämlich Satz 1: Gratia de se efficax vere, realiter et physice (nur diesen Ausdruck der Thomisten hatte Jansen verworfen) praemovens et praedeterminans, immutabiliter, infallibiliter, insuperabiliter et indeclinabiliter ita est necessaria ad singulos actus, etiam ad initium fidei et ad orationem, ut sine illa homo etiam justus non possit adimplere Dei praecepta, etiamsi velit et conetur, affectu et conatu imperfecto; quia deest illi „gratia qua possit", sive qua fiant illi possibilia possibilitate cum effectu, ut loquitur Augustinus. Nur das „etiam justus" konnten die Jansenisten mit einigem Grund ableugnen. — Satz 2: In natura lapsa nunquam resistitur gratiae interiori, id est efficaci, in sensu explicito in prima praepositione, quae secundum phrasim Augustini vocatur interior. Satz 4: Admiserunt Semipelagiani gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant haeretici, quod vellent etiam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare; id est, in hoc erant haeretici, quod vellent gratiam illam non esse efficacem modo explicato in prima propositione. Endlich Satz 5: Error est Semi-Pelagianorum dicere Christum pro omnibus omnino mortuum esse aut sanguinem fudisse; quia videlicet Christus est quidem mortuus pro omnibus quoad sufficientiam pretii sufficienter, non tamen efficaciter, quia non omnes participant beneficium mortis ejus. Nahm Jansen mit der katholischen Kirche an, daß Christi Tod den Heiden nicht zugute komme, so mußte er es überdies auch von dem nicht mit perseverantia gesegneten Teil der Begnadigten lehren und lehrte es ausdrücklich.

Folgen wir Jansens Werk zunächst im vierten Buche, über die gratia medicinalis Christi: Wie die Sünde, so beginnt auch jedes gute Werk mit einer Süßigkeit und herzlichen Freude; dadurch wird Gottes Wille, sein adjutorium medicinale unser Wille. Wenn unser Wille von dieser himmlischen delectatione destituitur, so ist ihm auch die leiseste Regung nach dem Guten hin unmöglich; tritt jene ein, so ist sie stets necessitans. Diese delectatio giebt uns tam in appetendo, quam omittendo peccato ein Gefühl der Freiheit wenigstens von äußerem Zwang.

Wirkungen der Gnade: Erkenntnis und Rechtfertigung sind wohl edle Gaben, die Gnade selbst besteht aber in der Einwohnung der göttlichen Liebe, Gottes selbst in uns. Wie die Erbsünde, so ist Gnade auch nicht eine bloße Zurechnung, ein Gedachtes (gegen Jesuiten und Protestanten), sondern kräftige Einwohnung. Nur diese überwindet die Sündenlust und bringt die wahre reelle Freiheit. Die Furcht aber, auch die vor Gott und Hölle, löst das Böse nicht von unserem Herzen ab, sie ist selbstisch, nicht göttlich. Der Wolf bleibt Wolf, ob er in den Stall breche oder geschreckt zurückweiche. (Hier schießt aus der Herzwurzel des Systems die Frage von attritio und contritio auf, welche Dr. H. Arnauld in seiner Schrift de la fréquente communion energisch anfaßte.) Der gefallene Mensch muß, um frei zu sein, Knecht sein, aber da es die Liebe ist, die unsere Freudigkeit entzündet, so wird unser Wille je mehr und mehr lebendig Eins und mitwirkend mit dem göttlichen.

Die Prädestination zur Bekehrung, Ausdauer und Seligkeit ist ganz freie That Gottes ohne einen Funken von eigenem Verdienst von des Menschen Seite. Die anderen prädestiniert Gott zum Übel. Er liebt auch das Verdammungsurteil, wodurch er sie zum ewigen Tode prädestiniert; ist es auch nicht gut für den, welchen es trifft, so ist es doch gut, weil gerecht. Den Erwählten muß alles zum besten, den Übergangenen alles, selbst die ihnen (ohne die Gabe des Beharrens) geschenkte Liebe und der Glaube, zum Verderben gereichen. Wie Gott bei beiden das Ziel setzt, so auch die Mittel dazu, bei den Verstoßenen ihre sündigen Werke. Wenn irgend ein Vorherrschen menschlicher Entschließung bei Gottes freiem Ratschlusse mit unterliefe, so müßte eine Indifferenz des menschlichen Willens und damit auch zugestanden werden, daß die höchste Entscheidung nicht bei Gott, sondern beim Menschen stehe. Dies alles setzt die freie That des Sündenfalls voraus; (denn Jansen ist entschiedener Infralapsarier, das ganze System beruht auf der strengsten Unterscheidung des Standes vor und des nach dem Falle).

Auf die gangbaren Einwürfe gegen die im bloßen Wohlgefallen Gottes ruhende Prädestination wird erwidert: Es könnte gewiß dem Menschen keine größere Zuversicht geben, wenn sein Geschick statt in Gottes, in seiner Hand stünde. Auch kann keiner sagen, er erfülle so seine Pflichten umsonst, denn diese Erfüllung ist ohne weiteres das Seligste und giebt eine starke Hoffnung, daß wir nicht zu den Verstoßenen gehören. Die Verworfenen dienen wesentlich zum zeitlichen und ewigen Besten, zur Heiligung und zur Beseligung der Auserwählten, in einem höheren Sinne als die Tiere nach Gottes Ordnung dem Menschen dienen. Den Erwählten werden göttliche Eigenschaften und ihre eigene Sündensklaverei in den Verstoßenen dargestellt, jene werden durch diese angespornt zu den höchsten Tugenden. Die Zahl der Erwählten ist die kleinere.

Das alles gehört zur Schönheit und Vollkommenheit der Welt, damit Gott und seine Liebe frei sei, was doch wichtiger ist, als die von der Philosophie behauptete Willkür des Menschen. Da Gott den Erwählten sich selbst, nicht etwa irgend einen Beistand schenkt, so muß dieses höchste Gut auch ganz von ihm selbst abhängen.

Daß Bischof Jansen seinen Augustin fertig hinterlassen, daß der Druck durch drei seiner Freunde besorgt werde, war in den spanischen Niederlanden offenes Geheimnis: die Jesuiten wußten sich noch während des Drucks Bogen zu verschaffen; der Nuntius in Köln suchte den Druck zu verhindern und so die fatalen Streitfragen in Schweigen zu begraben; allein die Universität Löwen beschleunigte den Druck unter der Hand, der 1640 vollendet wurde, und das sehnlich erwartete Werk wurde sofort in Paris und Rouen nachgedruckt. Die Bulle in eminenti rügte an Jansens Werk 1642 die Erneuerung der Irrtümer des Bajus, suchte aber vor allem Stillschweigen zu erlangen. Aber erst nach mehrjährigem Widerstande der Bischöfe, der Universitäten und Provinzialstände wurde die Bulle in den spanischen Niederlanden publiziert und ihre Unterschrift erzwungen.

Im Sommer 1643 erschien Dr. Arnaulds Schrift de la fréquente communion, worin er die prädestinatianischen Lehren Augustin-Jansens als Fundament annahm. Dieser Mann war seit dem Tode Jansens und St. Cyrans das Haupt der jansenistischen Partei, — das jüngste der 20 Kinder des Anton Arnauld Vater, des berühmten Mitgliedes des Pariser Parlaments, der durch seine leidenschaftliche Rede gegen die Jesuiten, nach der Einnahme von Paris durch Heinrich IV 12. Juli 1594, europäisches Aufsehen machte, worauf sie besonders infolge des Attentates Chastels auf den König für einige Zeit aus Frankreich verbannt wurden. Unter den 20 Kindern Antons Vater ragen hervor Jakobine, bekannt unter dem Klosternamen Angelika, die berühmte Äbtissin von Port-Royal, Agnes, ebenfalls Nonne, Robert Arnauld d'Andilly, Staatsrat, seit 1648 in Port-Royal, wo seine fünf Töchter den Schleier trugen, als Einsiedler lebend, dessen Schriften 1675

zu Paris erschienen; — Heinrich B. v. Angers, Verfasser von polemischen Schriften gegen die Protestanten. Vier andere Töchter von Anton Arnauld Vater waren auch Nonnen in Port-Royal. Anton Arnauld, der Sohn, das letzte der 20 Kinder des Anton Arnauld Vater, geboren 1612, von den Jansenisten der große Arnauld genannt, studierte zuerst die Rechte, wurde durch St. Cyran zur Theologie bestimmt, 1641 Priester, 1643 Mitglied der Sorbonne, seit 1648 in Port-Royal, der vorzüglichste der dortigen Einsiedler, die sich anfangs unter St. Cyrans Leitung, von den Ökonomen getrennt, um das Kloster herum niedergelassen, ein Leben der Buße, Weltentsagung und der Studien führten. Die Jesuiten hatten schon durch ihre Laxheit in Erteilung der Sakramente längst frommen Seelen Anstoß gegeben, aber dadurch auch viele an sich gezogen. Die jesuitische Praxis und Methode beruhte auf der Verkehrung oder Karikatur einer echt evangelischen Maxime; daß man, um des Empfanges des Sakramentes würdig zu sein, nicht nötig habe, mit allerlei Tugenden geschmückt zu sein, und daß man zum Sakrament sich nahen solle als ein der Gnade Bedürftiger. Das erinnert an Luther (Brief an Spenlein 7. April 1516 bei de Wette I, S. 16). Was Luther hier sagt, um einen strengen Asketen vom Vertrauen auf tote Werke abwendig zu machen, das wendeten die Jesuiten auf die allerentschiedensten Weltlichen an, rempli de l'amour d'eux même et si attachés au monde que de merveille, — plus on est dénué de grâce plus on — doit hardiment s'approcher de J. Chr. dans l'Eucharistie. Solche Ansichten wurden in einer eigenen Schrift niedergelegt. Arnauld ergriff diesen Anlaß, um sein Buch de la fréquente communion zu schreiben, welches ungeheuren Beifall fand. Seit der introduction à la vie dévote des Franz v. Sales hatte kein Werk ähnlichen Inhalts so viel Eingang gefunden. So groß war das Bedürfnis, so schreiend die Extreme der jesuitischen Seelsorge.

Um so eifriger betrieben die Jesuiten die Verdammung der jansenistischen Grundsätze. Auf der Seite der Jesuiten waren die französischen Dominikaner, für Jansen die Dominikaner Spaniens und Italiens. Die Universität Löwen hatte bald nach dem Erscheinen der Bulle in eminenti die Sorbonne aufgefordert, den Jesuiten vereinten Widerstand zu leisten, damit sie nicht unterjocht würden und zerfielen wie die deutschen Universitäten, auf welchen die Jesuiten Meister seien. Dadurch konnte die Verdammung der jansenistischen Grundsätze nur abgewendet werden. Mitten unter den Unruhen der Fronde 1648—1650 legte Cornet, Syndikus der theologischen Fakultät in Paris, dieser sieben Sätze zur Rüge vor, welche, ohne den Namen zu nennen, größernteils Jansens Lehre galten. Gegen die durch Einfluß der Bettelorden zu ihrer Prüfung niedergesetzten Kommission protestierten 60 augustinische Doktoren an das Parlament, welchem aber weder Vermittelung noch der Versuch gelang, die Einsendung der Sätze nach Rom zu verhindern. Vielmehr wurde von Rom aus den Antijansenisten die Verurteilung der auf fünf reduzierten Sätze aus Augustin-Jansen versprochen, wenn sie dem Papste dieselben zur Entscheidung vorlegen würden. Denn die Kurie wünschte diese Spaltung der Sorbonne, dieser Hüterin der gallikanischen Freiheiten, zu benützen, „um durch die französischen Bischöfe als souveräner Richter anerkannt zu werden" Wirklich gingen, zum Teil auf Anhalten Vincents von Paula, 85 Bischöfe Frankreichs den Papst um sein Urteil in der Sache an. Beide Teile sandten Bevollmächtigte nach Rom, wo eine Kongregation zur Prüfung des Streites niedergesetzt wurde. Gelang es den Jesuiten nicht, sich mit den thomistischen Dominikanern zu verständigen, so glückte es ihnen doch, die französischen und die niederländischen Augustinianer zu trennen. Der Papst Innocenz X. (1644—1655) gab am 30. Mai 1653 der Bulle „cum occasione" seine Bestätigung, wodurch oben genannte fünf Sätze „aus Jansens Augustin" verdammt wurden. [Text in Magnum Bullar. Rom. T. V. p. 486, wo auch die fünf Sätze stehen: Erster Satz: Einige Gebote Gottes sind für die Gerechten unmöglich — selbst die Gnade, wodurch diese Gebote ihnen möglich gemacht werden, mangelt ihnen. Zweiter Satz: Man widersteht nie der innerlichen Gnade im Stande der gefallenen Natur. Dritter Satz: Um im Stande der gefallenen Natur Verdienst oder Schuld zu haben, ist es nicht nötig, daß der Mensch eine der (inneren) Notwendigkeit enthobene Freiheit habe. Die des (äußeren) Zwanges enthobene Freiheit genügt. Vierter Satz: Die Semipelagianer gaben die Notwendigkeit einer inneren zuvorkommenden Gnade für jede (gute) Handlung zu, sogar für den Anfang des Glaubens; sie waren aber darin Häretiker, daß sie wollten, diese Gnade sei eine solche, welcher der Wille des Menschen sowohl widerstehen als gehorchen könne. Fünfter Satz: Es ist semipelagianische Gesinnung zu sagen, Christus sei gestorben und habe sein Blut vergossen für alle Menschen. Es fällt auf, daß dieser Satz nicht wie der andere für häretisch, sondern für falsch, vermessen und anstößig erklärt wird, freilich folgt ein sehr strenges

Urteil: wird er (der Satz) so verstanden, Christus sei nur für das Heil der Prädestinierten gestorben, so erklären wir den für gottlos, gotteslästerlich, beleidigend und herabsetzend für die Güte Gottes und für häretisch (nach Reuchlin I, 606).] Diese Bulle wurde auf Betrieb Mazarins und der Jesuiten, ob sie gleich weder die Bestätigung der Klerus-Kongregation noch des Parlaments erhalten hatte, zuerst von den „Hofbischöfen" in ihre Diöresen geschickt, andere folgten. Die Jansenisten erklärten sich bereit, die fünf Sätze in ihrem ketzerischen Sinne, aber nicht als Sätze Jansens, d. h. nicht in dem Sinne, welchen sie bei ihm haben, zu verdammen. Man unterschied immer mehr das droit, die Entscheidung über den Glaubenspunkt, von dem fait, ob die Irrlehre der fünf Sätze in Jansens Augustin sich finde. Die meisten Jansenisten behaupteten, der Papst könne zwar nicht in der Glaubenslehre, wohl aber über ein Faktum sich irren. Deshalb erklärte am 29. September 1654 der Papst, diese verdammten Sätze finden sich in Jansens Augustin und ihre Verurteilung, als Lehre Jansens, müsse unterzeichnet werden, bei Strafe, kirchliche Würden, Ämter, Einkommen zu verlieren. Hunderte von bisherigen „Parteigängern der Gnade" unterzeichneten jetzt unter frivolen liederlichen Vorwänden.

Während dessen verweigerte am 24. Februar 1654 ein Geistlicher in der Kirche St. Sulpice zu Paris dem Herzog von Liancourt die Absolution, weil er einen die Unterschrift verweigernden Abbé in seinem Hotel hatte. D. A. Arnauld ließ darüber den „Brief an eine Person von Stande" drucken; daraus wurden von den Gegnern sogleich zwei Sätze ausgehoben: 1. die Gnade, ohne welche wir nichts Gutes können, hatte Petrum in dem Augenblicke verlassen, da er den Herrn verleugnete. 2. Da einmal nicht jeder sich davon überzeugen kann, daß die fünf verdammten Sätze in Jansen seien, so genügt schweigende soumission de respect unter diese päpstliche Entscheidung; die soumission de croyance kann nicht für das fait verlangt werden. Arnauld wird deshalb 31. Januar 1656 nach hartem Kampfe von der Sorbonne ausgeschlossen, mit ihm treten 80 Doktoren aus, weil sie seine Ausschließung nicht unterschreiben wollen. Indes begann Pascal in seinen ersten lettres à un provincial die Thomisten zu geißeln, welche in ihrer äußerlichen, mechanischen Fassung der Prädestination mit Augustin-Jansen die den Tridentinern und den Jesuiten anstößigen Härten teilten, aber nichtsdestoweniger gegen Jansen und Arnauld stimmten. Die scholastische Subtilität ist in diesen Dialogen mit der Feinheit und Satire eines Moliere durchsichtig und lächerlich gemacht. Der ungeheure Beifall ließ Pascal in den folgenden Briefen zum Angriff auf die Kasuistik und die Beichtstuhl-Moral der Jesuiten übergehen. Während dadurch die Gebildeten und die Lacher gewonnen wurden, flößte die wunderbare Heilung einer Nichte Pascals in dem jansenistischen Frauenkloster Port-Royal den Andächtigen Scheu ein. Die berühmten „Einsiedler", die eine zeitlang Port-Royal hatten verlassen müssen, konnten sich wieder in den Höfen um Port-Royal des Champs sammeln, dessen Blütezeit jetzt eintritt. Aber die Parteinahme Port-Royals für den früher aufrührerischen, verbannten Erzbischof von Paris, in welchem man die Unabhängigkeit des Episkopats bedroht sah, veranlaßte Ludwig XIV. am 13. Dezember 1660 der Versammlung des französischen Klerus zu erklären, es sei ihm Gewissenssache, den Jansenismus auszurotten. Es wurde ein Formular aufgesetzt, worin die Verdammung der fünf Sätze Jansens ausgesprochen war; die Quälerei mit der Unterschrift desselben erging nun wieder über Nonnen wie Kleriker. Die sich Weigernden wurden gefangen gesetzt, Sacy, einer der tüchtigsten Männer von Port-Royal, in der Bastille. Während Pascal selbst die Lehre der fünf Sätze zu verteidigen geneigt war, setzte Arnauld es durch, daß die Jansenisten bei der Unterscheidung von fait und droit beharrten. Der Papst Alexander VII. (1655—1667) hatte sich aber längst gegen die jansenistische Auffassung erklärt und am 16. Oktober 1656 durch die Konstitution „Ad Sanctam Beati Petri Sedem" (Magn. Bullar. Rom. T. VI, p. 46 sqq.) die „res facti" dahin festgelegt, daß Jansen die fünf Sätze im verwerflichen Sinne gelehrt habe. Im Jahre 1664 (18. Febr.) verlangte er durch eine neue Konstitution (publiziert 1665) von allen Welt- und Ordensgeistlichen die Anerkennung der päpstlichen Edikte von 1642, 1653 und 1656 durch eine neue Unterschriftsformel. Viele Bischöfe gaben bei der Unterschrift Erklärungen, welche die Lehre Augustins von der Gnade schützen sollten, zu Protokoll. Vier Bischöfe gaben nur das Versprechen eines respectueux silence über das fait und ließen diese ihre Erklärungen drucken. Gegen diese sollte strafend vorgegangen werden. Allein da 19 andere Bischöfe die Sache jener zu der ihrigen machten, wurde es der Kurie und namentlich dem Könige bedenklich. Zwar war er durch das Verlangen eines Breves gegen die vier Bischöfe gebunden; er nahm es aber gerne an, daß ganz geheim von französischen Bischöfen in Rom ein Weg zur Verständigung eingeschlagen wurde. Dieser bestand im Grunde

auf der Unterscheidung von fait und droit und dem respectueux silence. Der Papst Clemens IX. (1667—1669) gab am 28. September 1668 in einem Breve die Erklärung seiner Befriedigung und sprach dem Könige seinen Dank für die Friedensvermittleung aus. Diese „paix de Clement IX." war offenbar eine Niederlage der Kurie, welche damit bekannte, daß sie der Sache nicht Meister sei, sobald der König nicht guten Willen zeigte, noch seinen weltlichen Arm zur Bestrafung bot. Die Kurie wußte diese Thatsache zu verhüllen, und dies gab ihr später den Vorwand, als sei sie von den Unterhändlern getäuscht worden, obgleich einige Bischöfe öffentlich und derb obige Distinktion von fait und droit aussprachen.

Alle Teile waren vorerst scheinbar damit befriedigt, daß die Jansenisten ihre „goldenen Federn" hauptsächlich gegen die Reformierten richteten.

Der König hatte gehofft, in der ärgerlichen Sache, über welche sich die Damen der höchsten Kreise gestritten hatten, durch den Vergleich das Unmögliche, Ruhe, d. h. Stillschweigen, zu erlangen. Schon 1676 erließ er aus seinem Lager eine Erklärung gegen die Streitigkeiten über die Unterschrift im Bistum Angers. Zu seinem Befremden und Ärger schrieb namentlich Arnauld in der Regalstreitigkeit (s. „Regalie und Streit darüber"), und einige jansenistische Bischöfe nahmen unerschrocken Partei für den Papst, welcher diesmal auch die Rechte der Bischöfe gegen die Unumschränktheit der Krone in Schutz nahm. Man wußte, daß Arnauld und Nicole Materialien zu den 65 Sätzen laxer jesuitischer Kasuistik gegeben hatten, welche der Papst am 2. März 1679 verdammte. Der König, seinen Lüsten und jesuitischen Beichtvätern immer mehr verfallen, sah dieses alles als persönliche Kränkung an und Arnauld flüchtete im Sommer 1679 in die spanischen Niederlande, wo er bis zu seinem Tode, 8. August 1694, unermüdlich thätig war. (Seine zahlreichen Schriften sowie solche, an welchen er beteiligt war, und seine Briefe wurden gesammelt und mit Einleitungen und Gutachten herausgegeben. Man hoffte sie als unübersteigliches Bollwerk dem einbrechenden Voltairianismus entgegenzustellen. Titel: Oeuvres complètes de Mr. Antoine Arnauld, Lausanne 1775—1783, 48 Bde in 4°. Das Herz des unermüdlichen Streiters wurde nach Port-Royal gebracht.) Nach den Niederlanden war ihm, da nun selbst im Oratorium die jansenistische Partei geschreckt war, Quesnel 1678 vorangegangen, der Benediktiner Gerberon folgte ihm 1682 nach.

Eine neue Wendung, einen unverhofften Aufschwung, nahm der erlahmende Jansenismus durch das neue Testament, welches 1693 Quesnel mit erbaulichen Anmerkungen herausgab und Noailles, damals Bischof von Chalons, dedizierte. (Es führt bald den Titel Le N. Test. en françois avec des reflexions morales, bald: abrégé de la morale de l'Evangile, bald Pensées chrétiennes sur le texte des sacrés livres.) Zuvor aber sollte der Jansenismus der ersten Periode, Jansens, Arnaulds und Port-Royals, zum Abschluß kommen. Die strenge, gewissenhafte Seite, welche für das fait nur das silence respectueux anerkannte und deshalb die Verdammung der 5 Sätze als der Lehre Jansens verweigerte, war in dem berühmten Kirchenhistoriker Tillemont vertreten. Ein unter den Jansenisten selbst darüber ausgebrochener Streit, cas de conscience, veranlaßte die 1701 erfolgte Veröffentlichung eines jansenistischen Gutachtens, wonach man das Formular unterschreiben und so in seinen Ämtern bleiben könne, auch wenn man an die Entscheidung des Papstes über das fait nicht glaube, und dieses Gutachten der versteckten Jansenistenpartei veranlaßte Schritte zunächst des Königs. Der greise Ludwig, immer eifersüchtiger auf seine Autorität und geneigter, sich der Verzeihung seiner Laster durch Verfolgung zu versichern, wandte sich vereint mit dem jetzt bourbonisch gewordenen Spanien an den Papst Clemens XI. (1700—1721), welcher diese Gelegenheit gern ergriff, in der gallikanischen Kirche eine Scheingewalt zu üben und 15. Juli 1705 die Bulle Vineam Domini erließ. Darin kam er auf das frühere Verlangen der gläubigen Verdammung der fünf Sätze als Lehre Jansens ohne alle Restriktion mit Mund oder Herz zurück. Da die Nonnen von Port-Royal sich weigerten, die Bulle zu unterschreiben, wurde das Kloster 1709 aufgehoben und 1710 abgebrochen. Ludwig, für den es keine Pyrenäen mehr gab, konnte es nicht länger ertragen, daß ein Häuflein Nonnen einige Stunden von Versailles ihm irgend Widerstand zu leisten wage.

Bei dieser letzten Katastrophe Port-Royals war der indes zum Erzbischof von Paris erhobene Kardinal Noailles thätig gewesen, er hatte zwar von den Nonnen von Port-Royal für die päpstliche Entscheidung über Jansens Lehre nur einen menschlichen Glauben (?!) verlangt, aber sich schon dabei je nach dem Wind in den höchsten, namentlich königlichen Regionen gedreht. Mit dem von ihm beschützten Quesnelschen Neuen Testament, für welches auf seine Veranlassung Bossuet geschrieben hatte, war auch die Person des Kar-

dinal-Erzbischofs durch die den Jesuiten zugeschobene Schmähschrift problème ecclésiastique der Ketzerei verdächtigt worden. Da Noailles der Versammlung der französischen Bischöfe präsidierte, welche gegen die unmittelbare Entscheidung des Papstes in der Bulle Vineam die Rechte des Episkopats wahrte, in erster Instanz zu urteilen und päpstliche Entscheidungen durch seine Annahme gültig zu machen, so erreichte oder beabsichtigte die Kurie mehrere Zwecke zugleich, indem sie durch ein Breve von 1708 das Quesnelsche NT wegen jansenistischer und anderer irriger Lehren verdammte und das Lesen desselben verbot. Die Bemühungen der Jesuiten, wenigstens einzelner, die Bischöfe zur Unterschrift und deren Anbefehlung zu bewegen, erwiderte der Kardinal-Erzbischof durch Entziehung der Vollmacht für die meisten Jesuiten in seinem Sprengel Beichte zu hören. Diese blieben ihm den Dank dafür nicht lange schuldig. Der König wurde durch seinen Beichtvater, den starren Jesuiten Le Tellier, bewogen, den zögernden Papst zu einer Verdammung von Sätzen zu bewegen, welche Le Tellier aus dem NT Quesnels ausgehoben hatte.

Der Kurie bot sich dabei Gelegenheit, namentlich auch gegen die von den Jansenisten verfochtene Lehre aufzutreten, die Laien, ja die Weiber haben das Recht und die Pflicht, sich durch Lesen der heiligen Schrift zu erbauen und zu belehren; wozu Tausenden die von Sacy verfaßte Übersetzung, das N. Test. de Mons, diente.

Diese Motive bewogen die Kurie zu der Bulle Unigenitus vom November 1713. Darin waren 101 Sätze aus Quesnels NT als zum Teil jansenistisch oder sonst häretisch verdammt. Darunter fanden sich aber nicht bloß solche, welche beinahe buchstäblich in der heiligen Schrift und in Augustin zu lesen sind, sondern auch solche, die ganz tridentinisch lauten, z. B. Satz 2: Die Gnade J. Christi ist zu allen guten Werken nötig, ohne sie kann nichts (wahrhaft Gutes) geschehen. Satz 26: Es wird keine Gnade anders als durch den Glauben erteilt. Satz 29: Außer der Kirche wird keine Gnade geschenkt. Satz 51: Der Glaube rechtfertigt, wenn er wirkt; er wirkt aber nur durch Liebe. Bei diesem muß man bedenken, daß eben damals die Jesuiten, zumal Le Tellier, wegen christlich-heidnischer Religionsmengerei in China angeklagt, einen üblen Stand hatten.

Um sicher zu gehen, wurde die Bulle der Versammlung des französischen Klerus vorgelegt; die Mehrzahl nahm sie an, Noailles verbot zwar das Buch, wollte aber vor weiterer Annahme der Bulle vom Papst verschiedene Erläuterungen verlangen. Das Parlament gehorchte zwar dem Befehl des Königs, die Bulle in die Reichsgesetze einzutragen, erinnerte aber, daß die Ansichten der Bulle von der Exkommunikation nicht der Treue gegen den König nachteilig sein dürften. Die Sorbonne spaltete sich in mehrere Ansichten, einige der angesehensten Lehrer der Theologie wurden aus Paris verwiesen oder ihnen das Stimmrecht genommen.

Der König, nicht gewohnt, irgend Widerstand zu ertragen, dachte durch ein Nationalkonzil der Sache ein Ende zu machen, auf welchem sein Beichtvater eine Rolle selbst über den verhaßten Kardinal-Erzbischof zu spielen hoffte. Allein der Papst wollte von einem so gefährlichen Mittel nichts hören und der altgallikanische Rechtslehrer Dupin brachte Bedenken dagegen vor, die auch für unsere Tage nicht ohne Interesse sind: „der König kann nicht zugeben, daß der Papst das Nationalkonzil berufe, der Papst aber wird ihm dieses Recht nicht zugestehen. Ferner: man kann doch darin die päpstlichen Legaten nicht präsidieren lassen“ So hinterließ Ludwig XIV bei seinem Sterben am 1. September 1715 die Angelegenheit des Jansenismus, welche er über ein halbes Jahrhundert auf allen Wegen beizulegen gesucht hatte, in der größten Verbitterung und Verwirrung.

Das hohe Alter des Königs hatte kluge Kardinäle bewogen, von Erlassung der Bulle abzuraten; ihre Befürchtung erfüllte sich jetzt. Ludwig XIV., welcher den Papst dazu aufgefordert hatte, hatte ihm zu jeder Vergewaltigung der widerstrebenden Gewissen seinen Arm leihen müssen. Aber der frivole Regent, der Herzog von Orleans, fühlte nicht einmal so viel Furcht vor der Hölle, daß es ihm der Mühe wert gewesen wäre, wie Richelieu und Ludwig XIV. für die jesuitische Ansicht, daß jene Furcht mit dem Sakramente Sündenvergebung bewirke, Partei zu nehmen. Die Ansichten beider Teile galten ihm für Thorheiten; die Verbannten kehrten zurück, die Sorbonne wollte die Bulle nicht angenommen haben. Jetzt galt es zu zeigen, was der Papst mit den ihm zustehenden Mitteln, zumal gegen Bischöfe, vermöchte. Er bedrohte 1716 den zum Präsidenten des Gewissensrats ernannten Noailles mit Entsetzung von der Kardinalswürde, ja mit dem Banne. Aber ein Teil der bisher unterthänigen Bischöfe verlangte vom Papste jetzt auch Erklärungen. Über der liederlichen, charakterlosen Zersplitterung der Meinungen dieser herrenlosen Herde erhob sich am 1. März 1717 die Appellation mehrerer Bischöfe von dem Papste und seiner

Bulle an ein künftiges, allgemeines Konzil; die Bulle, erklärten sie, greife die katholische Glaubens- und Sittenlehre an.

Ihnen traten gegen zwanzig Bischöfe, außer der Pariser noch zwei theologische Fakultäten und ein großer, und zwar nicht der schlechtere Teil der Welt- und Klostergeistlichkeit bei. Sie nannten sich Appellanten, von den Gegnern wurden sie Jansenisten genannt, zum Teil mit Unrecht. Auch Noailles trat öffentlich bei, nachdem er umsonst zu vermitteln gesucht, der Papst vielmehr im Breve Pastoralis officii alle, welche der Bulle Unigenitus nicht gehorchten, auch wenn sie Kardinäle seien, exkommuniziert hatte. An der Spitze der Ultramontanen oder Acceptanten stand Mailly, Erzbischof von Rheims; ein heftiges Schreiben desselben an den Regenten, welcher am liebsten allen Schweigen auferlegt hätte, wurde auf Befehl des Parlaments vom Henker verbrannt; der Papst aber ernannte ihn sofort zum Kardinal.

Indes der Minister Dubois wollte auch Kardinal werden und der Regent wollte ungestört sich amüsieren. Daher wurde das Verbot des Disputierens über die Bulle geschärft, das Parlament mußte sie 1720 registrieren. Der altersschwache Noailles fügte sich nochmals und unbedingt. Man berücksichtigte indes die Appellation und die gallikanischen Ansichten vom Recht des Episkopats insoweit, daß man die Zustimmungserklärungen der nicht französischen katholischen Bischöfe zur Bulle Ungenitus beibrachte. Nur starre Apellanten, meist Pfarrer, beriefen sich auf den Unterschied zwischen der ecclesia congregata und der dispersa. Noch strenger trieb es Fleury, Minister des trägen Ludwigs XV. und Kardinal. Der Bischof Soanen von Senez in der Provence, welcher unter anderem in einer Pastoralinstruktion Quesnels NT empfahl, wurde 1727 durch ein Provinzialkonzil entsetzt und sein dabei thätiger Erzbischof erhielt den Kardinalshut. Bei der Appellation beharrende Benediktiner und Karthäuser flüchteten nach Utrecht, wo sich das Erzbistum mit zwei Suffraganbischöfen von Rom faktisch lossagte (s. d. A. Jansenistenkirche S. 599 ff.). Die Oratorianer verweigerten auf ihrem Generalkonvent 1727 die Annahme der Bulle. Ihre Unterrichtsanstalten, welche denen der Jesuiten Konkurrenz machten, wurden geschlossen. Nachdem die Widerspenstigen ausgeschlossen waren, mußte die Kongregation auf königlichen Befehl 1746 die Bulle annehmen.

Indessen hatte das niedere Volk auf seine Weise die Sache der Appellanten in die Hand genommen. Franz von Paris war 1727 infolge seiner Selbstpeinigungen und härtesten freiwilligen Armut mit seiner Appellation in der Hand gestorben. Nachdem schon einige wunderbare Heilungen geschehen waren, welche als die himmlische Rechtfertigung appellierender Geistlichen erschienen, geschahen dergleichen auf Paris' Grabe; selbst Kinder gerieten auf demselben in Konvulsionen und Verzückungen, in denen sie gegen die Bulle zeugten und prophezeiten. Ungläubige wurden von der Andacht und dem Fanatismus der Tausende, die um sein Grab auf dem Kirchhofe von St. Medard in Paris knieten, fortgerissen. Der König ließ 1732 den Kirchhof zumauern und militärisch absperren. Aber in Häusern und Konventikeln wurden die Konvulsionen gesteigert, die Konvulsionäre auch durch Schläge und Treten auf die Brust erregt, solchen „secours“ hatten die Konvulsionäre selbst sich erbeten. Es wurden große Bücher von Augenzeugen darüber geschrieben, denen veranschaulichende Kupferstiche beigefügt waren. Der Parlamentsrat Montgeron, welcher sein Werk dem Könige übergab und dabei gegen die Bulle eiferte, starb in der Bastille. Es entspann sich Uneinigkeit unter den Konvulsionsgläubigen, ob den Ekstatischen obiger secours zu leisten sei oder nicht, und so unterschied man Sekuristen und Antisekuristen. Beiden stand fest, daß durch solche Wunder Gott der Bulle Unigenitus entgegentreten wolle, daher sie von den Jesuiten und ihren Anhängern für Teufelswunder erklärt wurden. Auch deutsche Theologen, wie Leß, Mosheim, befaßten sich mit der Wahrheit und Bedeutung derselben; die Skeptiker fanden Veranlassung, damit den Wunderbeweis des Christentums zu erschüttern. Teilweise verliefen sich die Konvulsionen auch in Kreuzigungen und – schauerliche Wollust.

Die Jansenisten der ersten Generation hatten darauf gedrungen, daß man bei seinem ordentlichen Pfarrer beichte, nicht bei Bettelmönchen und Jesuiten; die Unterdrückung brachte sie jetzt darauf, appellantistischen Priestern zu beichten; wollten sie aber kirchliches Begräbnis, so mußten sie auf dem Totenbette dem ordentlichen Pfarrer beichten. Die Jesuiten bewogen daher den Erzbischof Beaumont von Paris, seinen Pfarrern zu befehlen, nur solchen die letzte Absolution und kirchliches Begräbnis zu gewähren, welche durch Beichtzettel beweisen könnten, daß sie bei gesunden Tagen ihren ordentlichen Geistlichen gebeichtet hätten. Da im März 1752 ein Pfarrer auf dieses hin die Absolution verweigerte, lud das Parlament den Erzbischof — zwar umsonst — vor und drohte ihm

mit Sperrung seiner Einkünfte. Dies geschah denn auch wirklich am Ende des Jahres. Die meisten Bischöfe nahmen für den Erzbischof, für das unbeschränkte Recht der Kirche, über die Sakramente zu verfügen, die Parlamente für das Pariser Partei, welches die Rechte der Bürger gegen Unterdrückung beschirme. Als der König demselben im Februar 1753 Einmischung in geistliche Angelegenheiten verbot, so erklärte es seine Amtsthätigkeit für suspendiert. Die Mitglieder des Parlaments wurden verbannt und zerstreut, aber obgleich ungebeugt 1754 zurückgerufen, und der Erzbischof, welcher bei seiner Verordnung über Verweigerung der Absolution beharrte, wurde verbannt. Die Bischöfe baten mit Unterstützung des Königs nun den Papst um Entscheidung, welcher sehr vorsichtig über die Bulle Unigenitus sich ausließ, indem er nur den öffentlich, ja gerichtlich anerkannten Gegnern derselben die Sakramente verweigert wissen wollte. Der König verwies die Klagen über Sakramentsverweigerung an die geistlichen Gerichte, aber mit Appellationsrecht an die weltlichen.

Über die Aufregung, welche der Vertreibung des Jesuitenordens voranging, verstummten obige Streitigkeiten. Ein Bild stellt das diese Auflösung aussprechende Parlament mit den Feuerzungen des hl. Geistes dar. Konvulsionäre hatten schon den Sturz des Thrones vorausgesagt. Der vereinte kirchliche und bürgerliche Druck brachte eine unnatürliche Verbindung von ernster, asketischer Frömmigkeit, von Fanatismus, von Unglauben unter dem Namen Jansenismus in den Jahrzehnten vor der Revolution hervor. Der treffliche Sismonde de Sismondi erzählte Reuchlin, er habe in seiner Jugend das Mitglied eines südfranzösischen Parlaments sagen gehört: ja, ich bin Atheist, aber ein jansenistischer. Man hatte die heimliche, einmal in den Kellern der Polizei verborgene Presse mit Kühnheit benützen gelernt. Die Litteratur über diese Streitigkeiten von der Bulle Unigenitus an beläuft sich auf der großen Bibliothek in Paris auf 3 bis 4000 Bände, zum Teil Flugschriften. Die Pfarrgeistlichen, welche 1789 in den Reichsständen im Stand des Klerus saßen und deren Übergang zum Bürgerstande so entscheidend war, gehörten großenteils der sogenannten jansenistischen Partei an; desgleichen die konstitutionsfreundlichen Oratorianer, z. B. Gregoire (s. d. A. Bd VII S. 76,21 ff.). Zu ihnen zählte auch Camus. In der Schreckenszeit thaten sich viele Jansenisten als kühne Gegner der Pöbelherrschaft hervor und bluteten für Kirche und Thron unter dem Fallbeile. Neben vielen anderen waren Lanjuinais und Montlosier lebendige Bilder zäher Unerschrockenheit und jansenistischer Grundsätze den Anmaßungen der Jesuitenpartei gegenüber. In der meist gegen sich selbst strengen niederen Geistlichkeit Frankreichs finden sich namentlich asketische Elemente des Jansenismus. — In Italien war Ricci, Bischof von Pistoja, treuer Gehilfe bei den Reformen Leopolds I., welchen Napoleon 1796 sehr auszeichnete, in gewissem Sinne Jansenist, wie manche Gehilfen den Reformen Josefs II. diesen Spott- und Ehrennamen trugen. Auch der Erzbischof von Tarent, Josef Capece-Latro, unter den Napoleoniden sehr einflußreich, der 1817 seine Würde niederlegte, war von dieser Richtung. In Rom wird der Jansenismus gehaßt. (**Reuchlin** †) **Paul Tschackert.**

Jansenistenkirche. — Vgl. meinen Artikel „Holland, Kirchliche Statistik", Bd VIII S. 263. Quellen: M. G. Dupac de Bellegarde, Histoire abrégée de l'église Métropolitaine d'Utrecht. Principalement depuis la Révolution arrivée dans les Sept Provinces Unies des Pays-Bas sous Philippe II, jusqu'à l'an 1784. 3me édition, Utrecht 1852; C. P. Hoynck a Papendrecht, Historia eccl. Ultrajectinae, a tempore mutatae religionis in Foed. Belg. 1725 (auch ins Holländische übersetzt mit dem Titel: „Historie der Utrechtse Kerk"); T. Backhusius, Bewijs-Schrift, aantonende dat de H. Apost. Stoel het volle geestelijk regtsgebied over de Hollandse Zendinge altijd gehad en wettig geoefent heeft, Utrecht 1726—1730, 3 tom.; R. Bennink Janssonius, Specimen Theol. de Rom. — Catholicorum, qui vulgo Jansenistae dicuntur, historia et principiis, Groningen 1841; Dr. R. Bennink Janssonius, Geschiedenis der Oud-Roomsch-Katholieke Kerk in Nederland, 'sGravenhage 1870; F. Nippold, Die Römisch-Katholische Kirche im Königreich der Niederlande, 1877 (ins Holländische übersetzt mit dem Titel: „De R.-Kath. Kerk in Nederland, na de Hervorming"); Dr. W. P C. Knuttel, De toestand der Nederlandsche Katholieken, ten tijde der Republiek, 'sGravenhage, Deel I, 1892; Deel II, 1894. Onderrichting over de geschiedenis der Katholieke Kerk in Nederland (met bisschoppelijke goedkeuring), Rotterdam 1896; J A. Gerth van Wijk, Specimen hist. theol. exhibens Historiam Ecclesiae Ultrajectinae Romane-Catholicae, male Jansenisticae dictae, Trajecti ad Rhenum 1859 (in dieser Dissertation befindet sich S. 179—183 ein Verzeichnis der bedeutendsten von der Utrechter Geistlichkeit zur Verteidigung ihrer Sache 1702—1859 herausgegebenen Schriften).

Die kirchliche Richtung, welche sich zu den Grundsätzen bekannte, die in dem Augustinus des Bischofs Jansenius (Vgl. d. A. Jansen in diesem Band S. 589, 20) aus-

gesprochen waren, hinterließ weder in Belgien, dem Arbeitsfelde des Jansenius, noch in Frankreich, wo Port-Royal der Hauptsammelplatz seiner Geistesverwandten wurde, — meist aus politischen Gründen —, eine bleibende, sichtbare Spur. In Niederland aber besteht seit zwei Jahrhunderten eine nach Jansenius genannte Jansenistenkirche. Die Glieder dieser Kirche weisen jedoch den Namen Jansenisten nachdrücklich zurück wie einen Schimpfnamen, ihnen von den Gegnern gegeben, mit dem Zweck, sie als Ketzer erscheinen zu lassen und also bei den mit ihnen Unbekannten Abneigung gegen sie zu erwecken. Die sogenannten Jansenisten nennen sich selbst Anhänger der altbischöflichen Klerisei und ihre Kirche die Altkatholische Kirche von Niederland, und mit Recht, weil das 1702 unter den niederländischen Katholiken entstandene Schisma viel weniger seinen Ursprung fand in dogmatischen Lehrsätzen als in dem Festhalten der niederländischen Geistlichkeit an den Rechten ihrer Kirche. Die Geschichte erweist, daß in dieser Hinsicht die Altkatholiken das Recht auf ihrer Seite haben.

Der erste Erzbischof von Holland war Willebrordus, 695 vom Papste Sergius zum Erzbischof von Utrecht geweiht. Der berühmte Bonifatius († 755), der nach ihm die Interessen der jungen Kirche vertrat, zeigte dem Papste die größtmögliche Unterthänigkeit, betrachtete denselben jedoch nur als primum inter pares.

Von Bonifatius an bis zum Jahre 1561 stand die Utrechter Kirche unter Bischöfen, die dem Erzbischof von Köln als ihrem Metropolitan untergeordnet waren. Unter den Utrechter Bischöfen fanden sich mehrere, die der kurialistischen Strömung, welche immer entschiedener den Papst als den unbeschränkten Besitzer des Rechtes zur Verwaltung der ganzen Christenheit betrachtete, sich entgegensetzten. So z. B. gehörte der Utrechter Bischof Willem zu den Bischöfen, die 1076 den Papst Gregor VII. exkommunizierten; auch las er selbst unerschrocken seiner Gemeinde das Urteil vor. Als ihn der Papst nunmehr bannte, kümmerte er sich ebensowenig um dies Urteil, wie es seine Gemeinde that. Ebenso bekleidete Otto III. 10 Jahre lang das Bischofsamt, bevor ihn der Papst 1245 bestätigte; Jan van Nassau war sogar 21 Jahre lang Bischof, ohne vom Papst bestätigt zu sein. Noch 1427 trat Rudolf van Diepholt als Bischof von Utrecht auf, obschon der Papst für die vakante Stelle Zweder von Kuilenburg gewählt hatte. Zwar wurde das Land dieses Ungehorsams wegen mit dem Interdikt gestraft, doch weder die Geistlichkeit noch das Volk kehrte sich an dieses Urteil. Der Streit endete damit, daß 1433 ein neuer Papst Rudolf van Diepholt als Bischof von Utrecht bestätigte.

Ursprünglich wurde der Bischof von Utrecht von der Geistlichkeit selber gewählt. Jemehr aber Macht und Reichtum des Bistums zunahmen, um so größer wurde der Einfluß, den die deutschen Kaiser auf die Wahl ausübten, was wiederholt zu Zwisten Veranlassung gab. Diesen Zwisten ein Ende zu machen, verordnete Kaiser Konrad III. im Jahre 1145, die Wahl solle vom Kapitel der St. Martinskathedrale zu Utrecht getroffen werden. Die Stiftsherren der andern vier kollegialen Kirchen von Utrecht wußten aber bald die Teilnahme an diesem Recht zu erwerben, so daß hinfort die sämtlichen Utrechter Kapitel das Recht der Bischofswahl besaßen.

Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß dieses Recht nicht immer von Rom anerkannt wurde. Je größer in Rom die Neigung wurde, den Papst als den Universalbischof der römisch-katholischen Kirche zu betrachten, umsomehr mußte auch die Utrechter Kirche erfahren, daß ihre legalen Rechte wenig berücksichtigt wurden.

Im Jahre 1528 trat Bischof Hendrik van Beieren die weltlichen Rechte des Bistums an Kaiser Karl V ab, wobei aber die Rechte des Utrechter Kapitels in Bezug auf die Wahl des fürderhin nur zur geistlichen Arbeit berufenen Bischofs unverletzt blieben. Ganz anders jedoch wurde 1561 in dieser Hinsicht gehandelt, als Philipp II., König von Spanien, in Anbetracht des Zunehmens der ihm so verhaßten Neigung zur Reformation, in Holland eine Vermehrung der Bischofssitze notwendig achtete, und der Papst Utrecht zum Range eines Erzbistums erhob. Die Bistümer Haarlem, Deventer, Middelburg, Groningen und Herzogenbusch wurden unter die Aufsicht des neuen Erzbistums gestellt. Alsdann wurde zwischen Papst und König die Übereinkunft getroffen, daß der König und seine Nachfolger das Recht haben sollten, die Bischöfe zu ernennen, welche Wahl der Bestätigung des Papstes bedürfte. Die Übereinkunft schmälerte unverkennbar die Rechte des Utrechter Kapitels.

Nicht lange jedoch konnte die Festsetzung von 1561 giltig bleiben. Der achtzigjährige Krieg fing im Jahre 1568 an. Katholiken und Nichtkatholiken widersetzten sich dem König, der 1581 abgeschworen wurde. Bei der Beendigung des Krieges im Jahre 1648 wurde Spanien gezwungen, alle Rechte auf die Niederlande aufzugeben.

Wenngleich der achtzigjährige Krieg angefangen war sowohl von denen, die zugleich „frei von Spanien“ und „frei von Rom“ zu werden wünschten, als von denen, die „frei von Spanien“ aber „verbunden mit Rom“ sein wollten, so wurde der Krieg doch auf die Dauer von beiden Parteien nicht mit demselben Nachdruck geführt. Viele Katholiken fürchteten, „frei von Spanien“ würde vielleicht später für das ganze Land „frei von Rom“ bedeuten, und der entschiedenste wiewohl weniger zahlreiche Teil des kämpfenden Volkes — die Calvinisten — mißtraute allmählich immer deutlicher den Katholiken. Zumal der Verrath des katholischen Grafen von Rennenberg, der 1580 die Stadt Groningen den Spaniern überlieferte, — die Ermordung Wilhelms von Oranien durch Spaniens Mietling Balthasar Gerards im Jahre 1584, — und der Fall Antwerpens im Jahre 1585, der die südlichen Niederlande wieder unter die Macht Spaniens und Roms zugleich brachte, waren der Lage der Katholiken in Holland nachteilig. Nachdem schon um 1573 in der Provinz Holland die öffentliche Ausübung des katholischen Kultus verboten war, blieb dieses Verbot in Kraft nicht nur bis zum Frieden von Münster, sondern sogar bis zur Revolution von 1795. Es wurde zwar festgestellt, daß ein jeder im eigenen Gemüte frei bleibe, und konnivierend wurde die katholische Religion an einigen Orten toleriert, aber von öffentlicher Ausübung des katholischen Kultus war in Holland während verschiedener Dezennien gar nicht mehr die Rede.

Unter diesen Verhältnissen starb 1580 der Erzbischof von Utrecht, Schenk van Toutenburg, und bald folgte ihm im Tode der letzte seiner Suffraganbischöfe. Sehr schwierig wurde dadurch die Lage der Katholiken. Das römische Episkopalsystem erfordert für mancherlei kirchliche Verrichtungen das Auftreten von Bischöfen; der Zustand des Landes aber gestattete nicht, daß ein Bischof gewählt wurde, und zugleich erweckte ein allzu vertraulicher Umgang mit ausländischen Prälaten den Schein des Landesverrates. Das Utrechter Kapitel wünschte seine geistliche Aufgabe in diesen schweren Tagen fortwährend zu erfüllen, wenn auch seinen Gliedern die weltliche Ehre immer mehr entzogen wurde.

Nachdem der Dechant des Metropolitankapitels, Johannes van Brühese, nach Schenk van Toutenburgs Tod als Generalvikar aufgetreten war, und es deutlich wurde, daß die Staaten von Holland diesem eifrigen Anhänger von Spanien den Verkehr in Holland versagen würden, ward 1583 Sasbold Vosmeer, katholischer Pastor in Haag, vom Kapitel zum Generalvikar gewählt. Im Jahre 1590 wurde dieser vom Nuntius in seiner Würde bestätigt, und 1602 auf Vorschlag des Erzherzogs Albertus, des Landesherrn, und auf Befehl des Papstes zu Rom als Erzbischof geweiht, nicht aber mit dem Titel Erzbischof von Utrecht, sondern mit dem Titel Erzbischof von Philippi, jedoch selbstverständlich nicht mit dem Zweck, seine Kräfte dem Erzbistum Philippi, wohl aber dem Erzbistum Utrecht zu widmen. Er erledigte sich seiner Pflichten mit Eifer und Behutsamkeit zugleich, bald in, bald außer den Niederlanden verbleibend und starb 1612 in Köln, wo das ihm gewidmete marmorne Grabmal in der Franziskanerkirche ihn tituliert: Erzbischof von Philippi und Utrecht und Apostolischer Vikar.

Nach Vosmeers Tode wurde Philippus Rovenius vom Kapitel gewählt, und bald nachher vom Erzherzog und vom Papste als Generalvikar bestätigt. Im Jahre 1620 ward er als Erzbischof geweiht, wieder aber mit dem Titel Erzbischof von Philippi, weil auch ihm die Zeitverhältnisse noch nicht erlaubten, den Titel Erzbischof von Utrecht zu führen. Im Jahre 1633 gründete Rovenius das sogenannte Vikariat, welches an die Stelle des Utrechter Kapitels treten und dessen Rechte erhalten sollte, weil durch den Einfluß der Landesregierung immer mehr weltliche und zum Protestantismus geneigte Personen zu Gliedern dieses Kapitels ernannt worden waren. Alle späteren apostolischen Vikare haben die Rechte dieses Vikariats anerkannt. Rovenius wurde 1640 von den Staaten von Utrecht auf Lebenszeit aus dem Gebiete der Vereinigten Niederlande verwiesen, u. a. weil er sich den Namen Erzbischof von Philippi und Utrecht und päpstlicher Vikar über Holland und Seeland und die andern Vereinigten Niederlande zugeeignet und in dieser Qualität verschiedene kirchliche Verrichtungen ausgeübt hatte.

Dem Rovenius, der 1651 starb, war schon bei seinem Leben mit Genehmigung der Utrechter Geistlichkeit Jacobus de la Torre als Koadjutor zur Seite gestellt. Letztgenannter, 1647 unter dem Titel Erzbischof von Ephesus geweiht, folgte dem Rovenius in seiner Würde und starb 1661.

Indem zu Rom der Grundsatz: der Papst sei als Universalbischof über die ganze Kirche gesetzt, immer größeren Anhang fand, stellte der Papst ganz eigenmächtig de la Torre Zacharias de Metz als Koadjutor zur Seite, wiewohl schon 1656 die holländische Geistlichkeit Johannes van Neercassel als de la Torres Koadjutor begehrt hatte. Da

1661 de Metz starb, entschied der Papst, Balduinus Catz solle zum Erzbischof geweiht und Neercassel ihm als Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge zur Seite gestellt werden. Catz und Neercassel wurden zugleich geweiht. Erstgenannter, der den Titel Erzbischof von Philippi erhalten hatte, starb 1663, und Neercassel trat deshalb unter dem Titel Bischof von Castorien als sein Nachfolger auf. Dieser war ein Mann von großem Verdienst. Als Theolog ist er besonders von großer Bedeutung durch sein Buch „Amor poenitens“ Seine Sanftmut und seine Vaterlandsliebe, insbesondere offenbar durch die Mäßigung, womit er auftrat, als 1672 ein großer Teil Hollands von den Franzosen besetzt und sogar die Utrechter Kathedrale wieder auf kurze Zeit für den katholischen Kultus eingerichtet wurde, stimmte auch viele Protestanten günstig für ihn. Er starb 1686.

Noch bei seinem Leben hatte Neercassel über einen Nachfolger unterhandelt. Die Unterhandlungen zogen sich in die Länge, bis 1689 Petrus Codde, der von der holländischen Geistlichkeit Begehrte, nach mancherlei Schwierigkeiten als Neercassels Nachfolger mit dem Titel Bischof von Sebaste geweiht wurde.

Unter diesem Bischof Codde fand das Schisma in der Utrechter Kirche statt.

Es ist unleugbar, daß die katholische Geistlichkeit während des achtzigjährigen Krieges viel von den Protestanten zu erdulden hatte. Zwar war es glücklicherweise eine große Ausnahme, daß in dem Lande, wo so viele tausende Protestanten um ihres Glaubens willen getötet worden waren, Katholiken ein gleiches Schicksal traf, wie z. B. 1572, in welchem Jahre eine Zahl von 19 katholischen Geistlichen zu Gorinchem verhaftet und in Brielle vom grausamen Lumey zu Tode gebracht wurden. Jedoch wurde die katholische Religion nur konnivierend zugelassen. Zwar zeigte sich die Obrigkeit, hauptsächlich die Handelsinteressen ins Auge fassend, immer weniger geneigt, die Plakate gegen die Katholiken streng zu handhaben; von der Seite der protestantischen Prediger und der reformierten Synoden aber wurde stets von neuem auf strenge Maßregeln gegen die päpstlichen Superstitionen und Gesetzübertretungen bestanden. Meistens jedoch zeigten sich die Beamten, denen die Vollstreckung der Plakate oblag, sehr geneigt, um eine Summe Geldes vieles ungerügt hingehen zu lassen, so daß schwere finanzielle Bürden meist die Hauptbeschwerden waren, welche den konnivierten katholischen Kultus drückten.

Die katholische Geistlichkeit des Landes bekam aber bald einen weit furchtbareren Gegner als den Protestantismus. Allmählig nämlich drangen Regulargeistliche, den verwirrten Zustand des Landes benutzend, in Holland ein, wohl bereit, unter ihren Superioren in Rom zu stehen, nicht geneigt aber Hollands kirchlicher Verwaltung Gehorsam zu leisten. Besonders gilt dies von den seit 1590 eingedrungenen Jesuiten. Eine große Zahl Beschwerden wurde von Hollands kirchlichen Vorstehern gegen dieselben vorgebracht. Wiederholt wurde den holländischen Vorstehern sogar in Rom Recht gegeben. Dann und wann wurde zwischen den Parteien ein Vertrag geschlossen, wodurch den Feindseligkeiten ein Ende gemacht werden sollte. Aber vergebens! Die holländischen kirchlichen Vorsteher klagten darüber, daß die Jesuiten große Summen Geldes nach dem Auslande führten; — daß sie nach den reichen Pfarrstellen lungerten und die armen Pfarrstellen im Stich ließen, — daß sie sich in die Gunst der Reichen eindrängten, — daß sie durch ihre schlaffe Moral die Charaktere verdarben, daß sie das Volk ihren Priestern abgeneigt machten, — die Regularen aber kümmerten sich wenig darum. Im Anfang nur praktisch, allmählich aber auch theoretisch, handelten die Regularen als bestände keine legitime geistliche Obrigkeit über Hollands Katholiken. Die getreuen Anhänger Sasbold Vosmeers wurden von ihnen als Sasboldianer beschimpft. In der Mitte des 18. Jahrhunderts nannten die Regularen die Anhänger der alten holländischen Geistlichkeit Staatskatholiken statt Römisch-Katholiken. Die furchtbarste Waffe aber war, daß die Regularen die holländische Geistlichkeit der Ketzerei beschuldigten und zwar der damals so viel Aufsehen erregenden Ketzerei des Jansenismus. Schon wiederholt war es die Beschuldigung der Ketzerei gewesen, welche in Rom Bedenken gegen die unmittelbare Bestätigung der in Utrecht gewählten Kirchenverwalter erregt hatte. Und Rom lieh um so williger einer solchen Anklage das Ohr, weil die Erkenntnis, die holländische kirchliche Verwaltung habe durch den verwirrten Zustand des Landes zu bestehen aufgehört, den Weg bahnte, um Holland in den Missionszustand zurückzubringen und dasselbe also in jeder Hinsicht absolut abhängig vom päpstlichen Stuhle zu machen.

Waren früher die Beschuldigungen der Ketzerei einigermaßen unumwunden ausgesprochen, so änderte sich dies, als 1697 während der Friedensunterhandlungen zu Rijswijk eine anonyme Schrift in französischer, bald nachher in lateinischer Sprache erschien und einige Jahre später auch in einer holländischen Übersetzung mit dem Titel: „Kort

gedenkschrift van den staat en voortgang van het Jansenisme in Holland" (Kurze Denkschrift des Zustandes und Fortschrittes des Jansenismus in Holland). Ein paar Exemplare gerieten in die Hände des Petrus Codde, der sich beeilte, selbst das Buch mit einer Apologie nach Rom zu schicken. In Rom wurde er darauf für unschuldig erklärt, wenn auch die Verdächtigung dadurch kein Ende nahm. Und in der That, insofern die unbestimmte Beschuldigung des Jansenismus den Vorwurf enthielt, daß Einer nicht die Meinung der Jesuiten hinsichtlich des Rechtes auf Selbstständigkeit der nationalen katholischen Kirche, oder hinsichtlich der Gnadenlehre oder der Moral teilte, — konnte diese Anklage damals gegen Hunderte von Geistlichen in und außer Holland erhoben werden. Seitdem aber Alexander VII. im Jahre 1656 seine Konstitution gegen die sogenannten fünf Thesen des Jansenius erlassen hatte, schloß die konkrete Beschuldigung des Jansenismus die Anklage in sich, daß der Beklagte der Übereinstimmung mit den fünf verurteilten Thesen verdächtig sei und sogar sich weigerte anzunehmen, Jansenius hätte jene Thesen in seinem Augustinus gelehrt, und damit jene von der Kirche verurteilte Ketzerei bezweckt.

Es fiel Codde nicht schwer sich selbst und die ihm untergeordneten Geistlichen gegen die Behauptung zu verteidigen, sie seien mit dem Inhalte der vom Papste genannten Thesen einverstanden, wenn er sich auch nicht darüber äußerte, ob Jansenius diese Thesen wirklich gelehrt habe oder nicht. In diesem letzten Punkt aber lag seit der Entscheidung Alexanders die Frage der absoluten Suprematie und der Unfehlbarkeit des Papstes, und es war das Bestreben des Jesuitenordens, gerade diese Frage thatsächlich entschieden zu sehen. Denn ein Jeder, der das Formular Alexanders unterzeichnete, gestand damit, daß er, sogar wenn er Bischof wäre, ohne Untersuchung Jansenius verurteilte, weil ihn der Papst verurteilt hatte.

Codde wurde freundschaftlich nach Rom eingeladen, wo 1700 das Jahrhundertjubiläum gefeiert werden sollte. Er begab sich dorthin, wiewohl in einer wenig festlichen Stimmung. In Rom, wo er am 11. Dez. 1700 eintraf, wurde er äußerlich mit der größten Auszeichnung behandelt, obschon heimlich böse Pläne gegen ihn geschmiedet wurden. Eine formulierte Anklage kam ihm nicht unter die Augen; es ließ sich aber vermuten, was im Gange war. Nach Monaten der Verzögerung fand am 18. Dez. 1701 eine Versammlung statt, in welcher mit Stimmenmehrheit beschlossen wurde, Codde freizusprechen. Der Papst selbst hatte zu Gunsten des Codde gestimmt. Die Entscheidung sollte aber vorläufig geheim gehalten werden und, wie aus einem päpstlichen Breve vom 13. Mai 1702 erhellt, folgte der ersten Versammlung eine neue, die Codde für schuldig erklärte. Dieser neue Beschluß wurde dem Codde selber nicht mitgeteilt; er vernahm denselben zuerst aus Holland. Er wurde aber, obschon man ihm fortwährend mit der gleichen Freundlichkeit begegnete, noch immer in Rom zurückgehalten.

Große Bestürzung erregte in Holland die Nachricht, daß Codde entlassen und daß das Generalvikariat dem Theodor de Kock übertragen worden sei, jetzt Coddes Gegner, der früher die Sache Coddes verteidigt hatte, dann aber des Jansenismus beschuldigt worden war. Die Staaten des Landes nahmen Coddes Partei und zwangen die Gegner, ihn nach Holland zurückkehren zu lassen, so daß er Juni 1703 den vaterländischen Boden wieder betrat.

Es war die Frage, welche Haltung Codde, die holländische Geistlichkeit und das Utrechter Kapitel annehmen würden. Falls sie sich bei Coddes unmotivierter Entlassung beruhigten, war natürlich die Selbstständigkeit der Utrechter Kirche durch die Preisgabe ihrer Rechte vernichtet. Dies sollte nicht geschehen. Obgleich Codde selbst, aus Liebe zum Frieden, bis an seinen Tod in einem passiven Verhalten beharrte, — wohl seine Rechte und die seiner Kirche dauernd behauptend, die Ausübung jener Rechte aber unterlassend —, so blieb ihm ein großer Teil der holländischen Geistlichen und Laien treu, während ein anderer Teil sich auf de Kocks Seite stellte. So führte Coddes widerrechtliche Entlassung zu einem bis auf den heutigen Tag nicht geheilten Schisma in der holländischen katholischen Kirche.

Es ist begreiflich, daß Coddes Partei, von jener Zeit an als Jansenistenkirche verdächtigt, immer mehr an Zahl abnahm. Zwar hatten noch im Jahre 1701 etwa 300 Geistliche, unter denen sogar 14 Regularen, sich Codde zu Gunsten nach Rom gewendet; für die meisten aber war es entscheidend, daß Rom gesprochen hatte und das Urteil nicht widerrief. Wiewohl im Laufe der Zeit die Utrechter Kirche wiederholt verlangte, ein allgemeines freies Konzilium solle berufen werden, um die Sache zu entscheiden, ist es erklärlich, daß sich der größere Teil der Geistlichen und Laien, bald mehr, bald weniger überzeugt, zuletzt in Roms Verdikt fügte.

Einen Augenblick schien es, als würde die Trennung geheilt werden. Die Staaten des Landes verwiesen am 8. Aug. 1703 de Kock des Landes, und setzten eine Belohnung von 3000 Gulden aus für denjenigen, der ihn dem Gerichte überliefern würde. Dadurch wurde de Kock die Ausübung seines Vikaramtes durchaus unmöglich gemacht. Beide Parteien schienen nun gleiches Vertrauen zu setzen auf Gerard Potkamp, einen katholischen Pastor zu Lingen, dem sie die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten anvertrauten. Es brach ein Augenblick des Friedens an; aber, nachdem Potkamp nur einen Monat das Haupt der kirchlichen Angelegenheiten Hollands gewesen war, starb er Dezember 1705. Wieder entbrannte der Streit; die römische Partei erwartete, die Utrechter Geistlichkeit würde bald unterliegen, schon des Zeitverlaufs wegen. Die Utrechter Kirche mußte ja aussterben, wenn ihr die Geistlichen höheren Ranges fehlten, die befugt waren, die für das geordnete kirchliche Leben der Römisch-Katholiken notwendig erachteten kirchlichen Verrichtungen zu erfüllen, welche Verrichtungen keineswegs von Geistlichen niederen Ranges erfüllt werden dürfen.

Auf unerwartete Weise kam Hilfe. Zunächst kam es der bedrohten Utrechter Kirche zu gute, daß sich entschiedene und energische Männer aus anderen Orten bereit zeigten, vakante Stellen von Utrechter Geistlichen einzunehmen. Als 1713 der Papst Clemens VII. in der Bulle „Unigenitus" Quesnels „Sittliche Bemerkungen auf das NT" verurteilte und 101 Thesen von dieser aus der Schule Port-Royals hervorgegangene Schrift für ketzerisch erklärte, suchten mehrere französische Geistliche, dem Zwange, jene Bulle zu unterzeichnen, zu entgehen, einen Zufluchtsort auf holländischem Boden, wie dies schon früher einzelne ihrer Geistesverwandten gethan. Was aber hauptsächlich der Utrechter Kirche zu gute kam, war die unerwartete Bekanntschaft mit Varlet, Bischof von Babylonien. Im Jahre 1719 verblieb Varlet auf seiner Reise nach dem Orient, wo er der katholischen Mission zu dienen beabsichtigte, einige Zeit in Amsterdam. Dort schloß er Bekanntschaft mit Geistlichen der Altkatholiken und firmte mehr als 100 Katholiken, die aber nicht alle zu der altkatholischen Kirche gehörten. Ohne Zweifel wurde hierüber in ungünstigem Sinne nach Rom berichtet, denn kaum hatte Varlet sein Bistum im Orient erreicht, als ihm sogleich ein Brief zur Hand gestellt wurde, welcher die Nachricht enthielt, der Papst habe ihn suspendiert, wenn auch keine formulierte Beschuldigung gegen ihn angeführt wurde. Da er demzufolge verhindert war, im Orient zu arbeiten, kehrte Varlet nach Amsterdam zurück. Schon hatte die altkatholische Geistlichkeit von verschiedenen Kollegien und Kanonici Gutachten erhalten über den wichtigen Schritt, den sie meinte jetzt thun zu dürfen und müssen, um dem Aussterben der Utrechter Kirche vorzubeugen. Auf Grund der erhaltenen Gutachten wählte das Utrechter Kapitel im Jahre 1723 Cornelis Steenoven als Erzbischof, und 1724 wurde dieser vom Bischofe Varlet geweiht. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß der Papst Cornelis Steenoven sogleich in die Acht erklärte. Diese Exkommunikation verhinderte aber nicht, daß die Utrechter Kirche aus der Todesgefahr gerettet war. Jedoch schon 1725 starb Steenoven. Das Utrechter Kapitel wählte nun Barchman Wuytiers für den vakanten Sitz; auch dieser wurde von Varlet geweiht, wie gleichfalls 1733 geschah, als nach dem Tode des Barchman Wuytiers Theodor van der Croon den erzbischöflichen Sitz einnahm.

Man sah aber bald ein, wie gefährlich es sein mußte, das Fortbestehen der Utrechter Kirche von dem Leben eines einzelnen Bischofs abhängig zu machen. Das Bedürfnis, wenigstens noch einen der seit dem Ende des 16. Jahrhunderts erledigten Sitze bekleidet zu sehen, machte sich geltend. Das Haarlemer Kapitel wurde demzufolge aufgefordert, einen Bischof für den erledigten Haarlemer Sitz zu wählen. Als jenes Kapitel die Ausführung dieses Entschlusses unterließ, ernannte der Utrechter Erzbischof Meindaerts, Van der Croons Nachfolger, jure devolutionis, 1742 Hieronymus de Bock zum Bischof von Haarlem, und weihte ihn auch als solchen. Es geschah aus demselben Grund, daß 1758 der Utrechter Erzbischof sich entschloß noch einen der alten Bischofssitze zu besetzen, weshalb von ihm B. J. Bijevelt als Bischof von Deventer gewählt und geweiht wurde.

Die Namen derjenigen, welche nach dem Entstehen des Schisma die altkatholische Kirche als Bischöfe vorgestanden haben, sind:

Erzbistum Utrecht		Bistum Haarlem		Bistum Deventer.	
C. Steenoven	† 1725	H. de Bock	† 1744	B. J. Bijevelt	† 1778
C. Barchman Wuytiers	† 1733	J. van Stiphout	† 1777	N. Nelleman	† 1805
Th. van der Croon	† 1739	J. Broekmann	† 1800	C. J. de Jong	† 1821
P. J. Meindaerts	† 1767	J. Nieuwenhuis	† 1810	W. Vet	† 1853
G. M. van Nieuwenhuizen	† 1797	J. Bon	† 1841	H. Heykamp	† 1874

Erzbistum Utrecht	Bistum Haarlem	Bistum Deventer.
J. J. van Rhijn † 1808	H. J. van Büül † 1862	C. Diependaal † 1893
W. van Os † 1825	L. de Jong † 1867	N. B. P. Spit
J. van Santen † 1858	C. J. Kinkel	
H. Loos † 1873		
J. Heykamp † 1892		
G. Gul		

Es wurden öfters Versuche gemacht zur Versöhnung mit dem Papst, der regelmäßig die ehrerbietige Mitteilung betreffs der Wahl und der Weihe der Bischöfe mit dem Bericht der Exkommunikation beantwortete. Vielleicht wäre der 1771 angefangene Versuch, als Clemens XIV., der 1773 den Jesuitenorden aufhob, den päpstlichen Stuhl bekleidete, von Erfolg gekrönt worden, wenn nicht dieser Papst schon September 1774 gestorben wäre.

Die altkatholische Kirche handhabte ihre Grundsätze mit großer Treue. Im J. 1763 hielt dieselbe zu Utrecht ein Konzilium, dessen Akten, ihrer Rechtgläubigkeit und Würde wegen, von vielen tonangebenden Römisch-Katholiken in verschiedenen Ländern laut gepriesen wurden, und die zugleich zeigten, von welchem Geiste sie ihr 1725 zu Amersfoort gegründetes Seminar zu durchdringen wünschte.

Eine ernste Gefahr bedrohte die altkatholische Kirche, welche die Anzahl ihrer Geistlichen und Laien schon bedeutend abgenommen sah, als Holland 1806—1810 unter der Verwaltung des katholischen Königs Ludwig und 1810—1813 unter der Regierung des Kaisers Napoleon stand. Der eine sowohl als der andere nahm sich vor die Angelegenheiten der katholischen Kirche zu regulieren. Vorläufig wurde deswegen von der Regierung die Ernennung eines neuen altkatholischen Bischofs verboten. Der Erzbischof von Utrecht starb 1808, und der Bischof von Haarlem 1810. Der einzig übergebliebene Bischof (Deventer), C. J. de Jong, war zu Gouda in Gefahr zu ertrinken. Es kann dann auch nicht befremden, daß die Geistlichkeit der Altkatholiken mit Dankbarkeit die Wiederherstellung der Selbstständigkeit Hollands benutzte, und 1814 W. van Os zum Erzbischof von Utrecht wählte; so wurde auch 1819, nachdem mancherlei Beschwerden, von der Regierung vorgebracht, aus dem Wege geräumt worden waren, Johannes Bon als Bischof von Haarlem gewählt und als solcher geweiht.

Die Schwierigkeiten, welche die Kirche bedrohten als König Wilhelm I., und später König Wilhelm II., mit dem Papste ein Konkordat zu schließen wünschten, wobei es schien, die Rechte der Altkatholiken würden wenig beherzigt werden, fielen weg weil das Konkordat nicht zu stande kam. Mußten auch 1825 die Bischöfe erfahren, daß die Regierung, um die Überzahl der Römisch-Katholiken zu schonen, ihnen wohl den Titel gestattete von Bischöfen zu und nicht den von Bischöfen von, und war es 1845 nur der Einmischung der Zweiten Kammer der Generalstaaten zu verdanken, daß die Regierung dem 1843 gewählten Bischof van Büül einen Reichsgehalt zuerkannte; so verschwanden alsbald die Schwierigkeiten, welche die Kirche von dem Staate zu erdulden hatte. Denn das Gesetz betreffend die Kirchengenossenschaften, vom Jahre 1853, versicherte den verschiedenen Kulten, auch den Altkatholiken, völlige Freiheit; die kleine Kirche, welche allmählig die Zahl ihrer Glieder von 5000 auf fast 8000, und die ihrer Parochien von 25 auf 26 steigen sah, benutzte dankbar die auch ihr zu teil gewordene Freiheit.

Es ist gar nicht befremdend, daß die altkatholischen Bischöfe warnend und mißbilligend ihre Stimme erhoben, als 1854 zu Rom das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Mariä und 1870 das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit festgesetzt wurde.

Die Hauptpunkte der Meinungsverschiedenheit zwischen den Altkatholiken und ihren römisch-katholischen Gegnern sind die folgenden drei:

1. Die Altkatholische Kirche hält die Absetzung des Erzbischofs Codde für illegal, und sie behauptet, daß, trotz der Reformation des 16. Jahrhunderts und deren Einfluß auf die Angelegenheiten Hollands, die Römisch-Katholische Kirche in Holland ununterbrochen bestanden, und ihre Rechte auf eigene Verwaltung als nationale Kirche, unabhängig von der Kirche zu Rom, fortwährend behalten hat.

2. Sie weigert sich das Formular des Papstes Alexander VII. zu unterzeichnen, falls es ihr dabei nicht gestattet sei Unterschied zu machen zwischen Unterzeichnung quoad jus und quoad factum, nämlich zwischen der Frage, ob die fünf inkriminierten Thesen ketzerisch seien, und der, ob Jansenius dieselben gelehrt, und zwar im ketzerischen Sinne gelehrt habe.

3. Sie verwirft die Bulle Unigenitus, da dieselbe die Ansicht der Jesuiten, in Betreff der Moral, als geltend für die ganze römisch-katholische Kirche erklärt.

Für die ganze römisch-katholische Christenheit liegt die Bedeutung der altkatholischen Kirche Hollands nicht nur in der Thatsache, daß sie ein Denkmal ist des Geistes des Katholicismus aus den früheren Jahrhunderten, sondern auch darin, daß sie in Verbindung getreten ist mit der altkatholischen Bewegung in Deutschland und der Schweiz. Als nämlich das vatikanische Konzilium vom Jahre 1870 das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit festgesetzt hatte, erhob sich in den beiden obengenannten Ländern der altkatholische Geist. Sollte aber die also entstandene kirchliche Bewegung Dauer gewinnen, so war der neu aufgetretenen altkatholischen Kirche ein Bischof durchaus notwendig. Dieses Bedürfnis wurde erfüllt, als der altkatholische Bischof von Deventer im J. 1873 — zur Zeit als der erzbischöfliche Sitz von Utrecht vakant war — Dr. J. H. Reinkens als deutschen altkatholischen Bischof weihte. Und wenn je in der römisch-katholischen Kirche ein geistliches Wiederaufleben zu stande kommt, welches Anschluß an den Katholicismus der ältesten Jahrhunderte bezweckt, und zugleich das Bedürfnis nach einer bischöflichen Verwaltung fühlt, so ist für eine solche Bewegung der Weg zur Dauerhaftigkeit gewiesen im Versuche der Gemeinschaft mit der sogenannten Jansenistenkirche in Holland.

Dr. **J. A. Gerth von Wijk.**

Januarius, der heilige (S. Gianuario, S. Gennaro), gest. 305. — G. Tutini, Memorie della vita, miracoli e culto di S. Gennaro, Neapel 1633, 1710; O. Bilotta, Istorico discorso sopra la patria di s. Gianuario martire, Rom 1636; G. Wernsdorf, Diss. de sanguinis s. Januarii fluxu miraculoso et inde oriundo apud Neapolitanos cultu, Wittenberg 1710; A. Mazochius, Actorum Bononiensium s. Januarii et sociorum martyrum vindiciae repetitae, Neapel 1759; J. Stilting in ASB t. VII Sept., p. 761ss.; Stadler, Heiligenlex. III, 141–146; Stimmen aus Maria-Laach, Bd XXI, S. 329 ff.; St. Beissel, S.J., KKL², VI, 1237 f. — Vgl. Th. Trede, Das Blutwunder (Bd I, S. 142—169 der Sammelschrift: Das Heidentum in der röm. Kirche; Bilder aus dem relig. und sittl. Leben Süditaliens, Gotha 1889), sowie die von Potthast ²II, 1385 zusammengestellte Litteratur.

Der berühmte Schutzheilige Neapels soll um die Mitte des 3. Jahrhunderts entweder in dieser Stadt selbst oder in Benevent geboren sein, einige Zeit als Bischof am letzteren Ort gewirkt haben und im Jahre 305, angeblich am 19. September (nach anderen Angaben am 1. oder 2. Mai, oder am 19. Oktober, oder endlich am 16. Dezember), zu Puteoli den Märtyrertod durchs Schwert erlitten haben. Als Genossen seines Martyriums nennt die Legende den Diakon Sosius aus Misenum, die Diakonen Proculus und Festus, den Lector Desiderius und die puteolanischen Bürger Eutyches und Acutius. In viel größerer Breite als die Geschichte der Umstände seines Todes ist die seiner gloria postuma und des auf seine heiligen Überbleibsel bezüglichen Kultus überliefert. Nicht ganz 100 Jahre nach seinem Tode soll eine Translation seiner Reliquien in eine Kirche vor den Thoren Neapels stattgefunden haben; dann um 820 eine solche nach Benevent (wohin Fürst Sico angeblich seinen Leichnam, unter Zurücklassung des Haupts in Neapel, überführte); später, 1129, eine Beisetzung in einer anderen Kirche Benevents. Seit 1497 konnte wieder Neapel sich des Besitzes auch seines Leichnams rühmen. Ihn birgt die während der Jahre 1497—1506 erbaute Januarius-Kapelle (Confessio S. Januarii, auch Succorpo genannt) des erzbischöflichen Doms daselbst; dagegen wird das Haupt des Märtyrers, samt den zweien mit seinem Blut gefüllten Glasfläschchen, in der Schatzkammer eben dieser Kathedrale (der Capella di Tesoro, erbaut 1608—47) aufbewahrt. Das berühmte Wunder der zeitweiligen Verflüssigung des Bluts in jenem Fläschchen soll schon im 12. Jahrhundert sich zugetragen haben. Sicher und reichlich bezeugt ist es seit Mitte des 15., z. B. durch Papst Pius II. (Äneas Sylvius), durch den Mediziner Angelus Cato 1471, durch die Bollandisten Henschen und Papebroch (10. März 1661), durch deren späteren Nachfolger Stilting (21. August 1754). Noch in unserem Jahrhundert sollen in Verbindung mit dem rätselhaften Vorgang auch sonstige Wunder sich zugetragen haben. In der Bekehrungsgeschichte Fr. Hurters hat dieses Blutwunder eine nicht unwichtige Rolle gespielt; s. Hurters Schrift: „Geburt und Wiedergeburt; Erinnerungen aus Italien" Schaffhausen 1845 [III, 339 ff.]. Und noch im vorigen Jahrzehnt versicherte der Jesuit Beissel (KKL² a. a. O.): Keine der zur natürlichen Erklärung dieses Wunders aufgestellten Hypothesen genüge zur Aufklärung, und so „bleibe nichts übrig als einzugestehen, daß Gott wirklich und in wunderbarer Weise den Glauben und das Vertrauen des neapolitanischen Volks belebt und belohnt" (!). — Wegen des äußeren Verlaufs der mit dem Mirakel verbundenen großen Prozession und der dabei sich abspielenden Szenen s. bes. Trede a. a. O. Wegen der den Heiligen betreffenden Kunsttradition und seiner Attribute (wilde Tiere, die ihn umgeben und unversehrt lassen; Schwert, Bischofsstab und

Inful, offenes Buch mit der Inschrift: „Beatus vir, qui inventus est sine macula!"; Blutfläschchen u. s. f.) vgl. Stadler S. 146, woselbst auch über die übrigen, minder berühmten Heiligen und Seligen desselben Namens gehandelt ist. **Zöckler.**

Japhet s. Völkertafel.

Jarchi s. Raschi.

Jason ist ein griechischer Name, der sich in makkabäischer und nachmakkabäischer Zeit öfter bei Juden und Judenchristen findet; wegen seiner Ähnlichkeit mit dem hebr.-jüdischen Namen Jesus (יֵשׁוּעַ) ward er von hellenistisch gerichteten oder in hellenistischer Umgebung lebenden Juden vielfach angenommen, wie Alkimos für Eljakim u. a., vgl. Joseph., Antiqu. jud. XII, 5, 1 (ed. Niese, § 239). Von bemerkenswerten Trägern desselben sind anzuführen:

1. Der Hohepriester Jason. H. Willrich, Juden u. Griechen vor der makk. Erhebung 1895; J. Wellhausen, Isr. und jüd. Gesch. 1894, S. 200 ff.; E. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes, 2. Aufl. I, 1890, S. 150 ff.; A. Büchler, Die Tobiaden u. die Oniaden 1899, S. 106–143.

Jason, ein Bruder des Hohenpriesters Onias III., hat drei Jahre lang (ca. 174—172 v. Chr.) sein Amt innegehabt. Sein Bild fällt sehr verschieden aus, je nachdem man den Bericht in 2 Mak 4, 7 ff. 5, 5 ff., vgl. 1, 7, oder den des Josephus in Antiqu. jud. XII, 5, 1 (ed. Niese, § 237—241), vgl. XV, 3, 1 (§ 41), zu Grunde legt. Nach dem ersteren ist er es gewesen, der durch seine Gräkomanie das unter dem Seleuziden Antiochus IV. Epiphanes (175—164 vor Chr.) über die palästinischen Juden hereinbrechende Unheil in der Hauptsache heraufbeschworen hat (2 Mak 1, 7). Bald nach dem Regierungsantritte von Antiochus IV erschlich er sich — so berichtet Jason von Kyrene (s. u., Nr. 3) — bei einem Zusammentreffen mit dem Könige das hohepriesterliche Amt, indem er für dasselbe 440 Talente Silbers mehr bot als sein zur Zeit amtierender Bruder Onias und sich für weitere 150 Talente das Recht erkaufte, ein Gymnasium und Ephebeion in Jerusalem zu errichten und Jerusalemern das antiochenische Bürgerrecht zu verleihen. In jeder Weise kam er den hellenisierenden Neigungen des Syrerkönigs entgegen. Er erbaute in offenem Hohne gegen die Theokratie gerade unter der Akra ein Gymnasium, in welchem die edelsten der jüdischen Jünglinge sich nackt in gymnischen Spielen übten, und selbst die Priester verließen ihren Dienst und eilten zur Palästra, um den gesetzwidrigen Aufführungen beizuwohnen. Zum Zeichen seines Eifers für den heidnischen Kultus schickte er sogar, als sich der König zur Feier der alle vier Jahre stattfindenden Festspiele in Tyrus aufhielt, eine Theorie mit 300 zu Opfern für den Herakles-Melkarth bestimmten Silberdrachmen dorthin. Nach 3 Jahren jedoch ward er trotz allem durch Menelaos, Simons Bruder, den er in Geld- und anderen Geschäften zu Antiochus geschickt hatte, aus seinem Amte verdrängt; der Grund war wohl nicht allein, daß ihn dieser um 300 Talente Silbers überbot, sondern daß er selbst — sei es mit Recht oder Unrecht — beim Syrerkönige in den Geruch eines Ptolemäerfreundes gekommen war, vgl. A. Büchler a. a. O., S. 112 ff. Er floh ins Ostjordanland zu den Ammonitern 2 Mak 4, 26. Von hier kehrte er 170 v. Chr. während des 2. ägyptischen Feldzuges von Antiochus auf das Gerücht hin, daß der Syrerkönig gestorben sei, zurück, eroberte mit einem Haufen von über 1000 Mann Jerusalem und richtete hier ein großes Blutbad an; Menelaos flüchtete in die Burg und leistete hier erfolgreich Widerstand. Auf die Dauer konnte sich Jason nicht behaupten und floh zurück in die Ammanitis, von da zu dem Araberfürsten Aretas, dann nach Ägypten und soll schließlich bei den Lacedämoniern (nach A. Büchler a. a. O., S. 127 ff. wären damit die dorischen Griechen der Ägypten benachbarten Kyrenaïka gemeint) gestorben sein; Antiochus aber nahm, als er aus Aegypten zurückkehrte (169 v. Chr.), an Jerusalem blutige Rache. Ganz anders berichtet Josephus (a. a. O.): nach ihm erscheint Jason vollkommen einwandfrei, und der Förderer des Hellenismus unter den Juden ist vielmehr Menelaos im Bunde mit den Tobiaden gewesen. Jesus-Jason erlangte nach dem Tode seines Bruders Onias ordnungsmäßig das Hohepriestertum, fiel dann in Ungnade bei Antiochus und mußte sein Amt seinem jüngsten Bruder Onias-Menelaos abtreten. Gegen denselben erhob er sich aber, wobei die Mehrheit des Volkes zu ihm hielt, während sich um Menelaos die mächtige Partei der Tobiaden scharte, und es gelang ihm, seine Gegner zu verjagen. Menelaos samt seinem Anhange wandte sich nach Antiochien zu Antiochus Epiphanes und erwirkte sich von diesem die Erlaubnis, ein Gymnasium in Jerusalem zu erbauen

und die Juden zu gräzisieren; Jason selbst verschwindet nach seinem Siege über die Tobiaden spurlos aus dem Gesichtskreis. Die weitaus meisten Gelehrten bevorzugen mit Recht trotz des Einspruches von H. Willrich (a. a. O., s. bes. S. 83 ff. 115 ff.), der die Darstellung des 2. Makkabäerbuches über Jason für bewußt gefälschte Tendenzgeschichte hält, den Bericht des Jason von Kyrene.

2. Jason, Sohn Eleazars. Derselbe ward nach 1 Mak 8, 17 zusammen mit Eupolemos, dem Sohne Johannes', von Judas Makkabäus nach Rom geschickt, um mit den Römern „in Freundschaft und Bundesgenossenschaft zu treten“; vgl. auch 2 Mak 4, 11; Josephus, Antiqu. XII, 10, 6 (§ 414—419). Diese Gesandtschaft fiel nach 1 Mak in die Zeit nach den Siegen Judas' über Nikanor bei Kaphar-Salama und Beth-Horon (März 161 v. Chr.) und hatte den Abschluß eines Schutz- und Trutzbundes zur Folge (1 Mak 8, 21 ff.). Ihre Geschichtlichkeit ist von H. Willrich a. a. O., S. 71 ff. in Zweifel gezogen, aber es wird trotz der Wirkungslosigkeit dieses Bundes die Angabe 1 Mak 8, 17 — um mit Wellhausen zu reden — nicht „ganz aus der Luft gegriffen“ sein (a. a. O. S. 216 Anm.). Vgl. noch E. Schürer a. a. O., I², S. 170 ff.; ZwTh 1874, S. 231 ff.; Fr. Ritschl, Acta societatis philol. Lips. 1875, S. 91 ff.

3. Jason von Kyrene. W. Grimm, Kurzgef. exeg. Handbuch zu d. Apokr. des AT IV, 1857; E. Schürer, a. a. O. III³, 1898, S. 359 ff.; A. Schlatter, Jas. v. K. in Festschrift der theol. Fak.; Greifswald 1891; H. Willrich, a. a. O. S. 64 ff.; B. Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher nebst Beiträgen zur Gesch. der makk. Erhebung in Hermes, Bd XXXV, 1900, S. 268 ff.

Jason von Kyrene war ein hellenistischer Jude, der nach 2 Mak 2, 19 ff. ein 5 Bücher umfassendes, griechisch geschriebenes Werk über Judas Makkabäus und seine Brüder, die Tempelreinigung, die Kriege gegen Antiochus Epiphanes und Eupator, sowie die den Kämpfern für das Judentum zu Teil gewordene wunderbare göttliche Hilfe verfaßt hat. Dasselbe umfaßt die Zeit von 176—161 v. Chr. und ist der Erzählung des 2. Makkabäerbuches zu Grunde gelegt, die nur eine rhetorisch ausgeschmückte und lesbarer gestaltete ἐπιτομή (2 Mak 2, 26. 28) aus jenem darstellt; s. auch 2 Mak 15, 38 f. Alle Verantwortlichkeit für die Richtigkeit der angeführten Thatsachen schiebt der Epitomator auf seinen Gewährsmann (2, 28 ff.), aber darum ist dessen Persönlichkeit von ihm gewiß nicht bloß frei erfunden und lediglich als Maske für seine eigene Schriftstellerei benutzt worden (W. H. Kosters, De polemiek van het tweede boek der Makk. in Theol. Tijdsch. 1878, S 491 ff.; A. Kamphausen in Die Apokryphen u. Pseudepigraphen d. AT, 1898, S. 84). Jason schrieb vermutlich zwischen 162 und 125 v. Chr., wohl noch vor der Aufrichtung der hasmonäischen Herrschaft, und zwar vielleicht in Aegypten (Rawlinson setzt ihn um 100 v. Chr.; Willrich, a. a. O., S. 76 gar erst in die ersten Dezennien unserer Zeitrechnung). Nach A. Schlatter läge sein Werk auch dem 1. Makkabäerbuche zu Grunde, das eine hebräische Bearbeitung des Jason sei, die man später wieder ins Griechische übertragen habe. In protestantischen Kreisen ist ziemlich allgemein die Glaubwürdigkeit von 2 Mak weit hinter die von 1 Mak gestellt worden, sie hat aber neuerdings in B. Niese einen beachtenswerten Verteidiger gefunden.

4. Als seinen „Verwandten“ bezeichnet Paulus Rö 16, 21 einen Christen Namens Jason und bestellt von ihm Grüße an die Gemeinde von Rom (bez. Ephesus); derselbe lebte wahrscheinlich in Korinth, vgl. Rö 16, 1.

5. Bei einem Christen Jason, der von dem eben genannten wohl zu trennen ist (so die Meisten), wohnte Paulus zu Thessalonich Akt. 17, 5—9.

6. Ueber den apologetischen Dialog Jason und Papiskus s. Bd II, S. 47, 33 ff.

R. Kraetzschmar.

Jaspis, Albert Sigismund, gest. 1885. — 1. Nachfolgender Skizze haben neben persönlichen Erinnerungen noch Lebender die vorhandenen Personalakten des D. Jaspis zu Grunde gelegen. Vgl. auch „Bilder aus dem kirchl. Leben und der christl. Liebesthätigkeit in Pommern“, herausgegeben vom Provinzialverein für innere Mission in Pommern, 1. Bd, Stettin 1895, S. 205 ff.; sowie den der 2. Aufl. der Predigtsammlung „Erinnerungen an eine Zeit, wo es trübe und finster war“, Köln 1888, vorangeschickten Lebensabriß; beides von der Hand seines Sohnes.

2. Schriften (Auswahl). Bibelanekdoten, Dresden 1845. Erinnerungen an eine Zeit, wo es trübe und finster war, 14 Predigten aus den Leidensjahren 1846/47, Elberfeld 1848; 2. Aufl., durch 16 Predigten vermehrt, Köln 1888. Der kl. Katechismus Luthers, aus sich selbst erklärt, wie aus der hl. Schrift, namentlich ihren Geschichten erläutert, 4 Ausgaben mit insgesamt über 50 Auflagen. Hilfsbüchlein für den Unterricht in den bibl. Geschichten,

Aufl., Elberfeld 1856. Lebensbilder aus der früheren Vergangenheit der ev. luth. Gemeinde zu Elberfeld, Elberfeld 1852. Plan für das rel. Unterrichtsgebiet in evang. Volksschulen, Stettin 1856. Der Lehrer als Seelsorger unter seinen Kindern, Köln 1861. Sieben Briefe über das Lesen der Bibel, Berlin 1864, 4. Aufl. 1882. Erinnerungen an den Tag der Konfirmation, Berlin, über 30 Auflagen. Zeugnisse vom Heil und Leben in Christo, 2 Bde, Elberfeld. Die Seelsorge unter Konfirmanden, Berlin 1883. Winke zu Betrachtungen der Geschichte des Todesleidens unsers Herrn Jesu Christi nach den Evv., 2 Bde, Berlin 1874 und 1887. Die 7 Bußpsalmen ausgelegt, Berlin. Zahlreiche einzeln gedruckte Predigten.

Nur wenigen unter den Kirchenmännern, welche nach dem Absterben des Rationalismus für die Erneuerung und Vertiefung christlichen Glaubenslebens in der deutsch-evang. Kirche ihre Lebenskraft eingesetzt haben, ist eine so langjährige und zugleich seelsorgerlich so erfolgreiche Wirksamkeit beschieden gewesen, wie dem pommerschen Generalsuperintendenten D. Albert Sigismund Jaspis.

Geboren am 15. Februar 1809 in dem sächsischen Städtchen Nossen als der Sohn eines Gerichtsdirektors und Jurispraktikus hat er, wie viele seiner Altersgenossen, als Knabe und Jüngling in der harten Schule der Nöte und Entbehrungen jene Zähigkeit in der Arbeit und Einfachheit der äußeren Lebensführung sich angeeignet, welche fast alle bedeutenderen Persönlichkeiten der Periode vor 1870 vor dem weicher gearteten und impulsiver angelegten Geschlecht der Gegenwart auszeichnet. Nach einer treu benutzten Gymnasiastenzeit in Freiberg a. Mulde bezog er 1827 die Universität Leipzig. Obwohl Tzschirner dort schon seit etwa zwei Jahrzehnten bemüht gewesen war, zwischen dem Offenbarungsglauben und dem Rationalismus zu vermitteln, und neben dem aufstrebenden Hase gerade damals Aug. Hahn seinen Aufsehen erregenden Kampf gegen den Vulgärrationalismus begann, blieb doch die theologische Luft, die den Studenten umgab, im wesentlichen rationalistisch. Sein Fleiß und seine Begabung, zumal die damals bereits hervortretende homiletische, fanden gebührende Anerkennung, als er in den Jahren 1831 und 1832 die theol. Prüfungen ablegte; daneben hatte er noch Zeit gefunden, sich den philosophischen Doktorgrad zu erwerben.

1832 trat er als Katechet und Nachmittagsprediger bei der Peterskirche in Leipzig in den Kirchendienst. Hier empfing er durch den als Kanzelredner, Seelsorger und Erzieher junger Geistlicher rühmlichst bekannten F. A. Wolf (über diesen vgl. Fritsche, F. A. Wolf als Prediger, Grimma 1842) während einer dreijährigen Thätigkeit diejenigen geistlichen und pastoralen Anregungen, die seine Persönlichkeit dauernd bestimmt haben. Das Ergebnis dieses ohne jede Gewaltsamkeit sich vollziehenden Prozesses war für ihn ein auf lutherisch-konfessioneller Grundlage sich erbauender, auf entschiedenen Bruch mit allem sündig-weltförmigen Wesen gerichteter ebenso ernster wie inniger Pietismus, der seine Glut durch ein intensives Gebetsleben stets neu anzufachen wußte. Wie sehr gerade Wolf an dem inneren Werdegange seines jugendlichen Untergebenen beteiligt gewesen ist, drückte sich noch Jahrzehnte später darin aus, daß J. als Generalsuperintendent jüngeren Geistlichen oder Kandidaten für ihre christliche Vertiefung und homiletische Weiterbildung mit Vorliebe Wolfs Predigten zu empfehlen, nicht selten auch geschenkweise einzuhändigen pflegte. Im Sommer 1835 wurde er von dem fürstlich Schönburgischen Patronat zum Pfarrer in Lugau, 3 Jahre später zum Diakonus in Lichtenstein und Pfarrer in Rödlitz berufen. Emsige Seelsorge und vornehmlich treue Beschäftigung mit der Jugend gewannen ihm an beiden Orten schnell die Herzen; seine Kanzelwirksamkeit erstreckte sich schon damals über die engeren Grenzen seiner Gemeinden hinaus. Da brachte das Jahr 1845 die entscheidende Wendung seines Lebens, den Übergang in die preuß. Landeskirche. Elberfelder Kaufleute, welche auf der Leipziger Messe von dem Lichtensteiner Diakonus gehört hatten, veranlaßten es, daß er um die Schlußpredigt für das rheinische Missionsfest (Juni 1844) gebeten wurde. Die Predigt machte einen so tiefen Eindruck, daß die Elberfelder ev.-luth. Gemeinde ihn noch im Herbste 1844 zu ihrem 3. Pfarrer wählte. Auf dem kirchlichen Boden des Wupperthals konnten sich Jaspis' Gaben nunmehr schön entfalten. Ein reiches Gemeindeleben, gepflegt von hervorragenden Männern beider ev. Bekenntnisse, wie Sander, Taube, Krummacher, nahm den Ankömmling auf; zugleich regten ihn die eigenartigen sozialen Verhältnisse durch die umfassenden pastoralen Aufgaben, die sie ihm stellten, mächtig an. Aus der Praxis heraus entstand hier diejenige seiner Publikationen, die seinen Namen weit über die Grenzen des ev. Deutschlands hinaus getragen hat: seine Bearbeitung des kl. Katechismus Luthers für die Zwecke des Konfirmandenunterrichts. Unstreitig ist dies Büchlein einer der gelungensten Versuche zur Lösung der katechetischen Aufgabe der Kirche, wie man diese in der Mitte des 19. Jahrhunderts in den Kreisen

des pietistischen Konfessionalismus zu fassen pflegte. Über seine allgemeine kirchliche Stellung hat J. sich in dem an Sander gerichteten Vorwort zu seiner Predigtsammlung „Erinnerungen u. s. w." (s. oben) in beachtenswerter Weise geäußert.

Jaspis ist 10 Jahre in Elberfeld verblieben. Nach dem Abgange des pommerschen Bischofs Ritschl lenkte der sächsische Generalsuperintendent Möller, der ihn gelegentlich der damals wieder aufgenommenen Generalkirchenvisitationen schätzen gelernt hatte, den Blick der leitenden Kreise auf ihn als Ritschls Nachfolger. Bei seiner Berufung in dies einflußreiche Kirchenamt ist es keineswegs glatt hergegangen. Jaspis, von Natur ängstlich, wünschte die Gelegenheit zu spezifisch pastoraler Gemeindearbeit für sich sicher gestellt zu sehen und hatte auch konfessionelle Bedenken in Bezug auf die Ordination und die von ihm zu benutzende Abendmahlsspendeformel. Bezüglich der dieserhalb von ihm geforderten Garantien sagte damals der General v. Gerlach: „J. kommt mir vor wie ein General, der eine Festung erobern soll, aber erklärt: ja, aber nehmt sie mir zuvor ein!" Die im Vordringen begriffenen konfessionellen Kreise Pommerns wünschten lebhaft, ihn zu gewinnen; in Berlin rang der Unionismus eines Hoffmann mit den Konfessionellen Hengstenberg, Bindewald u. a. um den maßgebenden Einfluß. Zu Anfang 1855 kam Jaspis' Berufung zu Stande.

Hier beginnt der letzte, äußerlich jedenfalls glänzendste Abschnitt im Leben des Mannes. Greifswald ernannte ihn unter Kosegartens Dekanat 1856 zum Doktor der Theologie. Um seine Kanzel in der Stettiner Schloßkirche sammelte sich eine außerordentlich zahlreiche Zuhörerschaft, die ihm bis in seine letzten Lebensjahre hinein treu geblieben ist. Seine Generalkirchenvisitationen in der Provinz wurden, namentlich in den ersten Jahren, zu kirchlichen Ereignissen ersten Ranges; seine erweckliche, ja erschütternde Art, zum Heil in Christo zu rufen, den alten Menschen aber zum Verderben des Fleisches zu übergeben, steht bei vielen noch Lebenden in gesegnetster Erinnerung. Der pommerschen Geistlichkeit trat er in weitestem Umfange seelsorgerisch nahe; der Kandidaten sich anzunehmen und auf sie erziehlich zu wirken, war er sonderlich bedacht. Mit großer Treue ging er alternden Kandidaten nach, denen Lebensmut und Arbeitsfreudigkeit abhanden gekommen war. Für die Ausbreitung christlicher Liebesarbeit in der Form der Vereine und Anstalten, wie die 2. Hälfte des abgelaufenen Jahrhunderts sie ausgebildet hat, war er unermüdlich und nicht selten mit erheblichen eigenen Geldopfern thätig. Die Gefahr der Veräußerlichung, die diesen Bestrebungen droht, hat er früh erkannt und abzuwehren gesucht; das geflügelte Wort von der „innersten Mission", deren Ziel die persönliche Bekehrung des Einzelnen ist, entstammt einer seiner Predigten. Dabei war er nicht ohne Erfolg auf dem erbaulichen und pastoralen Gebiet schriftstellerisch thätig; einige seiner Traktate, namentlich die für die eingesegnete Jugend bestimmten, haben weite Verbreitung gefunden. Beherrscht erscheint dies ganze, weit verzweigte Wirken von einem Grundzuge: dem der Seelsorge.

In diesem seelsorgerlichen Ton, auf welchen Jaspis' Persönlichkeit gestimmt war, liegt indes auch seine Schranke. In mehr als einer Beziehung hat er die Erwartungen, die man an ihn knüpfte, nicht erfüllt. Er besaß ein erleuchtetes Auge, die Wege des Geistes Gottes im Menschenherzen aufzuspüren und zu verfolgen; ein Mann klarer Entschlüsse nnd zielbewußten Handelns auf dem Markt des Lebens ist er nicht gewesen. Ein Bannerträger in den kirchlichen Kämpfen der Zeit ist er nicht geworden. Einen durchschlagenden Einfluß auf die kirchliche Verwaltung Pommerns hat er nicht ausgeübt. Er beeinflußte die Seelen, aber beherrschte nicht die Geister; er hat im Heere Jesu Christi die Lässigen angespornt, die Müden gestärkt, die Verwundeten gepflegt, aber er hat die Kolonnen nicht geführt. Das war z. T. schon durch die Eigenart seines äußeren Menschen, mehr aber noch durch die seiner Frömmigkeit bedingt. Seiner äußeren Erscheinung fehlte — außer auf der Kanzel — das Imponierende; seinem Auftreten haftete, wohl mit infolge seiner starken Kurzsichtigkeit, eine gewisse Unbehilflichkeit und Unsicherheit an. Seine unverhohlene Gleichgiltigkeit gegen alles, was dem Leben Gestalt, Schmuck und Behagen verleihen kann, hat nicht selten der Kraft seines Zeugnisses Eintrag gethan. Dabei haftete seiner Frömmigkeit unverkennbar ein asketisch-gesetzlicher Zug an, der ihn die Bedeutung der Naturseite im Menschenleben manchmal so verkennen ließ, daß er offenkundige Mißgriffe, z. B. in der Beeinflussung des religiösen Lebens der Jugend, nicht vermieden hat (vgl. seine Prüfungsfragen vor der Konfirmation in „Seelsorge unter Konfirmanden, Berlin 1883, S. 11). Der Ernst der täglichen Buße, die ängstliche Sorge um die Seligkeit machte die Grundstimmung seines religiösen Lebens aus; der Friede der Gotteskindschaft, die Freude an der Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo haben ihm zwar nicht gefehlt, aber sie haben ihn

nicht beherrscht. Er blieb sein Lebtage, wie Büchsel gesagt haben soll, eine seufzende Kreatur. Dem entsprach auch der Eindruck seiner Predigt, die je länger je mehr Gewissens- und Bußpredigt wurde (vgl. Ev. Kchztg. 1888, Sp. 578), als solche aber bis zuletzt gewaltig blieb.

Eine schwere Beeinträchtigung erfuhr seine Stellung innerhalb Pommerns durch den Gang der konfessionellen Wirren und Kämpfe. Die wiederholte Disziplinierung des Hauptes der pommerschen Lutheraner, des Sup. Meinhold, durch die kirchlichen Behörden führte zu einer tiefen Verstimmung dieser Kreise gegen ihren Generalsuperintendenten. Man gab ihm Schuld, er habe dem behördlichen Vorgehen gegen Meinhold nicht energisch genug widerstanden. Seine Haltung auf der außerordentlichen Generalsynode von 1875 vermehrte das Mißtrauen und brachte ihn in eine Isolierung, an welcher er schwer trug. Seine peinliche Gewissenhaftigkeit ließ aber den Gedanken an einen Eintritt in den Ruhestand in ihm nicht aufkommen; er hat seine Kräfte bis zu den letzten Reserven im Amt verbraucht. Am 20. Dezember 1885 ist er zur Freude seines Herrn eingegangen.

H. Keßler.

Javan. — Litteratur: B. Stade, De populo Javan, Gießen 1880. Neu gedruckt in Reden und Abhandlungen, Gießen 1899; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I (1884), 490—494. II (1893), 433. 685 ff.

Javan, יָוָן, bezeichnet im AT teils die Griechen Kleinasiens, teils die Griechen überhaupt. Dieser Sprachgebrauch ist dem AT mit dem ganzen Orient gemeinsam. Er erklärt sich aus der im Völkerverkehr häufigen Thatsache, daß der Name eines einzelnen Stammes bei den Nachbarvölkern zur Bezeichnung der ganzen Nation wird, der jener Stamm angehört. Das hebräische יָוָן entspricht dem griechischen Ἰάονες, Ἰάϝονες, das sowohl die Ionier in Attika als auch die an der Westküste Kleinasiens bezeichnet. Auf einer Inschrift des assyrischen Königs Sargons II. (722—705) lautet der Name Jâvana, auf der persischen Dariusinschrift I Jaunâ, auf der Inschrift des indischen Königs Asoka aus dem dritten Jahrhundert vor Chr. Javana. Daß gerade der Name der Ionier im Orient für Griechen überhaupt üblich wird, hat seinen Grund darin, daß die Ionierstädte an der Westküste Kleinasiens seit dem achten Jahrhundert den Handel nach dem Orient über Land und über die See beherrschten. Seit wann dieser Name von den Orientalen für Griechen überhaupt gebraucht wurde, läßt sich nicht bestimmt nachweisen; die Verhältnisse des alten Handelsverkehrs sprechen ohne Zweifel dafür, daß dieser Gebrauch schon älter ist als die persische Zeit und nicht erst durch die Herrschaft der Perser über die Griechen Kleinasiens herbeigeführt wurde, wie Stade in der oben angeführten Abhandlung annahm. Beachtenswert ist noch, daß die Orientalen den Namen in der alten Form (mit dem wau oder Digamma) kennen lernten. Es ergiebt sich daraus, daß ihre Berührung mit den Ioniern in eine ziemlich hohe Zeit hinaufreicht (bei Homer Il. 13, 685 Ἰάονες).

Die Stellen des AT lassen sich nach ihrem Sinn in drei Gruppen teilen. Ez 27, 13 wird J. neben Thubal und Mesech genannt; hier sind demnach kleinasiatische Griechen gemeint, vielleicht Ionier im eigentlichen Sinn, die in den Kolonien an der Südküste des schwarzen Meeres saßen (Stade). Ähnlich verhält es sich mit Jes 66, 19, wo mit LXX „Lud und Mesech und Thubal und Javan" zu lesen ist. Ez 27, 19 ist jedoch J. nur infolge von Textverderbnis vorhanden, wie eine Vergleichung der LXX beweist; es ist daher unnötig, um dieser Stelle willen an ein arabisches J zu denken, was man seit S. Bochart, Phaleg (1651) I, 132 f. häufig gethan hat. Den allgemeinen Sinn „Griechen" hat J. in der Völkertafel Gen 10, 2. 4 f. = 1 Chr 1, 5. 7. Zwar steht Gen 10, 2 J. neben Thubal und Mesech wie Ez 27, 13; Jes. 66, 19, aber V. 4 werden Elisa (wahrscheinlich Sicilien), Tartessus in Spanien, Cypern und Rhodus zu J. gerechnet, und V. 5 wird J. geradezu als das Volk des mittelländischen Meeres bezeichnet. Das läßt sich nur von den Griechen überhaupt verstehen. Der Verfasser des Priesterkodex — mit ihm haben wir es in diesen Versen zu thun — kennt bereits die Verdrängung der Phönicier aus der Herrschaft über das Mittelmeer durch die Griechen und die Blüte der griechischen Ansiedelungen im Westen im siebenten und sechsten Jahrhundert. Auch Joel 4, 6 ist von Griechen überhaupt die Rede. Endlich bezeichnet J. Sach 9, 13 (l. בְּנֵי יָוָן) das griechische Weltreich, genauer das Reich der Seleuciden, durch dessen Vernichtung Zion befreit werden soll. Da 8, 21 (11, 2) ist das Reich Alexanders des Großen gemeint, 10, 20 das Seleucidenreich.

Guthe.

Ibas, Bischof von Edessa, gest. 457. — Quellen: Assemani, Bibliotheca Orientalis I, 200 ff.; III, 1, 85; Die Akten der ephesinischen Synode von 449 von G. Hoff-

mann, P. Martin, S. G. F. Perry (Titel bei Nestle, Litt. Syr. p. 63 f.); dazu C. Weizsäcker, ThLZ 1879, 7; Hallier, Untersuchungen über die edessenische Chronik (TU IX, 1. 1892); R. Duval, histoire d'Edesse 174; Littérature syriaque; Harnack, DG II; J. B. Chabot, l'école de Nisibe (JA. 1896 Juill. Août 95).

Ibas, Ἴβας, syrisch יְהִיבָא, meist verkürzt הִיבָא (= Donatus), wurde im J. 435 Bischof von Edessa als Nachfolger des Rabbulas, der eifrig für Cyrill Partei genommen und namentlich den Theodor von Mopsueste und dessen Schriften zu verketzern gesucht hatte. Daß Ibas, welcher sich ihm hierin mit aller Energie widersetzte — vgl. darüber sein berühmt gewordenes Schreiben an Mares aus Beth-Hardaschir (Seleucia) am Tigris — zu seinem Nachfolger gewählt wurde und sich aller Anfeindungen ungeachtet bis zur zweiten ephesinischen Synode in seinem Amte halten konnte, zeugt umsomehr für die Kraft seiner Persönlichkeit, als die von Ibas vertretene gemäßigt antiochenische Theologie damals auch in Edessa im Rückgang war. Beim Patriarchen Proklus und beim Kaiser Theodosius II. verklagt, daß er durch die Schriften des Mopsuesteners, welche er in Verbindung mit 2 andern Edessenern, Cumas und Probus, ins Syrische übertrug, die nestorianische Ketzerei im ganzen Orient verbreite, wurde er von der Räubersynode in Ephesus am 22. August 449 seiner Stelle entsetzt, obschon die vorausgegangenen Verhandlungen in Tyrus-Berytus-Tyrus am 25. Februar desselben Jahres zu einem friedlichen Austrag geführt hatten; s. darüber und über die um Ostern in Edessa selbst stattgehabten Auftritte die instruktiven Nachrichten in den syrischen Akten der ephesinischen Synode. Hat doch Dioskur von dem „kecken und ungeistlichen" Bischof von Edessa (Harnack, DG 2, 356) das Wort kolportiert: Ich beneide Christum nicht, daß er Gott geworden; denn auch ich kann es werden wenn ich will. In Chalcedon am 28. Oktober 451 wieder als rechtgläubig anerkannt und in sein Amt eingesetzt, starb Ibas am 28. Oktober 457. Sein Nachfolger wurde Nonnus, der ihn schon von 449/51 ersetzt hatte. Sein Brief an Mares, der noch teilweise in einer griechischen Übersetzung unter den Akten des Konzils von Chalcedon erhalten ist (bei Mansi VII, 241 [„VIII, 242" bei Harnack, DG 2, 393 ist Druckfehler], der syrische Text in den Akten der ephesinischen Synode ist eine Rückübertragung aus dem Griechischen), hat Bedeutung als eine den nestorianischen Streitigkeiten gleichzeitige Quellenschrift, und als zuverlässiges Zeugnis über des Ibas eigene Glaubensrichtung. Er tadelt darin den Cyrill heftig, der in das Dogma des Apollinarius verfallen sei, hat aber auch an Nestorius auszusetzen, daß er sich vor der Häresie des Samosateners nicht genug gehütet, und zeigt sich überhaupt als ein Mann von selbstständigem und möglichst unparteiischem Urteil. Durch ein Edikt des Kaisers Justinian und darauf von der fünften ökumenischen Synode in Konstantinopel 553 — s. jetzt Diekamp, die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert (Münster 1899) — wurde dieser Brief als eines der 3 Kapitel verdammt, die persönliche Orthodoxie seines Verfassers aber nicht angefochten. — Von den Jakobiten wird Ibas nicht anerkannt. **(E. Rödiger †) Eb. Nestle.**

Idacius s. Priscillian.

Idealismus, deutscher. — Allgemeines: Dilthey, Schleiermachers Leben I; J. Merz, European thought in the 19 th. cent, Edinburgh 1896; Th. Ziegler, Die geistigen u. sozialen Strömungen, Berlin 1899; Renouvier, Introduction à la philosophie analytique de l'histoire[2], Paris 1896; Renouvier, Philosophie analytique de l'histoire t. III u. IV, Paris 1897; Th. Carlyle, Characteristics, deutsch von Hensel in „Sozialpolitische Schriften v. Th. C." II 1896; H. Taine, Hist. de la Littérature anglaise, t. III u. IV, Paris 1863—64; Eucken, Lebensanschauungen der großen Denker[2], 1899; Eucken, Grundbegriffe der Gegenwart[2] 1893; Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker 1896; Goldstein, Kulturproblem der Gegenwart 1899; A. Drews, Deutsche Spekulation seit Kant mit bes. Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes, 1893 — Geschichte der Philosophie: Kuno Fischer, Windelband, J. E. Erdmann, Zeller, Falckenberg. Litteraturnachweise bei Ueberweg-Heinze III[8]. — Geschichte der Litteratur: Julian Schmidt, Gervinus, Koberstein, Cholevius, Hettner-Harnack, Scherer, Hillebrand, Gelzer, Brandes deutsch von Strodtmann. Litteraturnachweise bei Goedeke, Grundriß[2], II u. III. — Gesch. d. Staates u. der Kirche: v. Treitschke; Baur, KG der neueren Zeit 1863; Baur, KG des 19. Jahrh.s 1862; G. Cavaignac, La formation de la Prusse contemporaine. Paris 1891; K. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrh. 1854—1881; Seeley, Stein, Deutschland und Preußen im Zeitalter Napoleons, deutsch von Lehmann 1883—87; L. v. Ranke, Die deutschen Mächte 1780—90, 1871/2; L. v. Stein, Verwaltungslehre 1865—68. — Darstellungen durch Zeitgenossen: Goethe, Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit; Me. de Staël, De l'Allemagne, London 1813; J. G. Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, WW 1896 VII; H. Steffens, Was

ich erlebte, Breslau 1840—49 — Wirkungen auf nicht-deutsche Länder: Taine; Brandes; Hensel, Carlyle, Stuttgart 1900; Brandl, Coleridge u. d. engl. Romantik 1886; H. Berr, L'avenir de la philosophie, Paris 1899; Picavet, Les idéologues, Paris 1891.

Der deutsche Idealismus ist diejenige Form moderner Wissenschaft und Lebensanschauung, die aus der Aufklärungsbewegung und der auf ihr erbauten englisch-französischen Kultur hervorgegangen ist, aber aus ihr unter den eigentümlichen deutschen Verhältnissen eine anderweitige und ihr in vieler Hinsicht entgegengesetzte Formation des Denkens und Empfindens hervorgebracht hat. Ist jene charakterisiert durch Dogmatismus, Empirismus, Common-Sense und Skepsis, durch utilitatiristische und individualistisch-atomistische Ethik, durch subjektiv-kritische Geschichtsanschauung, durch mechanisch-atomistische Naturanschauung und den dominierenden Einfluß dieses Naturbegriffes auf alle Gebiete des Denkens, so ist dieser charakterisiert durch einen auf Erkenntniskritik und Gefühlsüberzeugungen begründeten Idealismus formeller und inhaltlicher Art, durch eine auf allgemeingiltige, universale Vernunftgüter dringende Ethik, eine genetisch-objektive Geschichtsanschauung und einen organisch-dynamischen Naturbegriff, der die Natur geistigen Zwecken des Universums einordnet. In dieser Gesamttendenz sind dann freilich zahllose Spielarten und Sonderideen eingeschlossen. Indem aber diese Gesamttendenz sich wesentlich einer vertieften Auffassung des Geistes und seiner Inhalte wie der Deutung der Welt aus diesen Inhalten widmet, im übrigen aber für das praktische Leben in Staat und Gesellschaft und in Erkenntnis und Bearbeitung der Natur die Errungenschaften der Aufklärung fortsetzt, bedeutet er ihr gegenüber nur ein engeres und spezialisiertes Prinzip, das sich daher auch im weiteren Verlauf mit der Fortdauer der Gesamttendenzen der Aufklärung wie insbesondere mit dem Fortwirken ihrer Naturwissenschaften und Sozialwissenschaften auseinandersetzen mußte oder müssen wird. Eine wirkliche Zusammenarbeitung jenes Ideengehaltes ist nirgends, außer in dem einseitigen Entwickelungssystem Hegels und in der nur fragmentarischen Ethik Schleiermachers erfolgt. Seine Gesamttendenz aber ist viel reicher als beide und stellt sich als ein Ganzes dar, an dem die politisch-socialen Zustände, Poesie und Kunst, Philosophie und Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft und Ethik gemeinsam gearbeitet haben. Insbesondere darf sie als ein Werk des deutschen Protestantismus bezeichnet werden, der, von der Aufklärung befruchtet und durch die Bildung des preußischen Staates in Bestand und Selbstgefühl befestigt, in ihm neue Wege des geistigen Lebens zu erschließen suchte, während an der allgemeinen Aufklärung Romanen und Katholiken führend mitbeteiligt waren und diese Mitbeteiligung ihren Geist in Frankreich und in den französisch gebildeten englischen Skeptikern erkennbar beeinflußt hat. Von außen haben nur zwei Erscheinungen direkt fördernd eingegriffen, die beiden großen Ueberschreitungen des Aufklärungsgeistes, die aber ihre vorwärtstreibende Wirkung erst auf deutschem Boden ausgeübt haben: Hume und Rousseau. Humes Skepticismus, der in der Heimat nur eine utilitaristische Abneigung gegen Metaphysik und metaphysicierende Logik befestigt hat, hat in Kant und Jacobi den dogmatischen Empirismus gebrochen und die Bahn für die Einsicht in die schöpferischen Kräfte des Geistes frei gemacht. Rousseaus Radikalismus, der für Frankreich nur die revolutionäre Folge eines rationalen Neubaues der Gesellschaft hervorbrachte, hat für den deutschen das Kulturproblem gestellt, demzufolge die Werte der aufklärerischen Reflexionskultur fraglich wurden, der Trieb zu einer tieferen und ursprünglicheren Begründung der Kultur in den unmittelbaren schöpferischen Mächten des Gefühls und Genies entbunden und der bisherige stoisch-eklektische Begriff der Natur als des Inbegriffs allgemeiner Verstandsgrundsätze zu dem neuen Begriffe schöpferischer, reflexionsloser Ursprünglichkeit umgebildet wurde. Außer diesen beiden großen Persönlichkeiten wirkten von Frankreich und England freilich auch noch breitere und allgemeinere Strömungen herüber, das in England wiedererwachende Verständnis für Volkspoesie und Shakespeare, der sentimentale Roman, die Kunst psychologischer Analyse, die nach Erschöpfung der metaphysischen Debatten eintretende Wendung zur Historie und das von seiner Philosophie wohl zu unterscheidende litterarische Programm Diderots. Dagegen ist der vielberufene Einfluß Spinozas nur ein sehr uneigentlicher, da er überall durch das Medium des Leibnizischen Individualitätsbegriffes und eines poetischen Entwickelungsbegriffes hindurchgegangen ist und nur die Befreiung von dem deistischen Anthropomorphismus bedeutet. Im ganzen ist daher der deutsche Idealismus eine durchaus selbstständige und einheitliche Erscheinung. Diese Einheitlichkeit wird zwar in den deutschen Darstellungen häufig verkannt, die die Epoche einseitig vom Standpunkte der Litteraturgeschichte oder dem der Philosophiegeschichte darstellen, die Persönlichkeit Goethes oder die Lehre Kants in den Vordergrund stellen, oder auch in ungenauer Parallelisierung der Epoche mit Humanismus und Renaissance vom

Neuhumanismus sprechen, was im Grunde nur für die Schule gilt, oder gar die Epoche an politisch-patriotischen Maßstäben messen und hier nur Auflösung und Zerfahrenheit feststellen können. Deutlicher haben aus der Ferne Engländer und Franzosen die Einheitlichkeit ihres Geistes erkannt und ihm von dem vorstechenden Merkmal des kriticistischen und ethisch-ästhetischen Idealismus den Namen des deutschen Idealismus gegeben. Als solcher bildet er in der That neben der Aufklärung, deren Methoden bis heute Frankreich und England überwiegend beherrschen, den zweiten großen Typus modernen Denkens, der viele Schwächen und Einseitigkeiten der Aufklärung überwunden, aber allerdings auch viele neue offene Fragen gestellt und neue Einseitigkeiten herbeigeführt hat. Zu einem völligen Abschluß, einer ruhigen Entfaltung seiner Probleme und zur Abstreifung seiner ideologischen Einseitigkeiten ist es nicht gekommen, da seine Entwickelung unterbrochen wurde. Die politischen Katastrophen der Restaurationszeit, die gewaltsame konfessionell-kirchliche Reaktion, der neu vordringende französische Liberalismus und die mit ihm verbündete Litteratur des Judentums, vor allem aber die Erneuerung der empirischen Naturwissenschaften und der politisch-volkswirtschaftlichen Realwissenschaften haben ihm ein vorzeitiges und vorläufiges Ende bereitet und haben aus seiner sehr einseitigen Kodifikation in dem Hegelschen System einen atheistischen Kultus der menschlichen Vernunft und einen alle bisherigen Werte möglichst erschütternden Fortschrittsradikalismus entstehen lassen, der mit seinen Errungenschaften auf lange Zeit aufgeräumt hat. Bei erneuter Selbstbesinnung kehrte jedoch die deutsche Wissenschaft zunehmend zu seinen Posititionen, zu Goethe und Kant und den Intentionen der Metaphysiker, zurück, um diese mit dem inzwischen ereichten Stande der Realwissenschaften zusammenzuarbeiten. In England und Frankreich wurde er von den auch dort gegen das 18. Jahrhundert sich erhebenden Reaktionen aufgenommen (Carlyle, Coleridge, Staël, Cousin, Jourdain) und macht er trotz starker Gegenströmungen bis heute zunehmende Fortschritte, so daß ihm wohl noch eine weitere fruchtbare Entwickelung beschieden sein wird.

1. Vorgeschichte, Vorbedingungen und allgemeine Richtung gebende Verhältnisse. Die Voraussetzung des deutschen Idealismus ist die Durchsetzung der Ideenwelt der englisch-französischen Aufklärung nach der theoretischen und praktischen Seite. So hatten sich durchgesetzt: theoretisch die Einheitlichkeit des Erkennens, das lediglich dem logischen Zwange folgend die gesetzliche Einheit des Weltgeschehens in der Natur und die Gleichartigkeit des überall erst kritisch aus der Überlieferung heraus zu konstruierenden geschichtlichen Geschehens anerkennt, und ebendamit die völlige Zurückdrängung der bisherigen, supranaturalistischen und kirchlich gebundenen Denkweise; praktisch die Freiheit des Gedankens, die Beschränkung der Zensur, die Überwindung des alten ständischen und zünftigen Zwanges, eine gebildete Nationalsprache und ein gebildetes Publikum, eine weltbürgerliche, litterarisch-wissenschaftlich interessierte Denkweise, ein bewußter Individualismus, eine weltliche Erziehung und eine autonome Verselbstständigung der bisherigen, kirchlich und polizeilich orientierten Moral. Die Begründer des deutschen Idealismus Kant, Lessing, Herder, Jacobi, Goethe, Schiller, Jean Paul haben sich in ihrer Jugend mit der westlichen und mit der deutschen Aufklärung stark beschäftigt, und ihre Ideen erwuchsen alle in einer ernsten Auseinandersetzung mit der englischen und französischen Litteratur (vgl. z. B. Herders Tagebuch und Ideen). Erst die auf ihren Schultern stehenden Generationen vollzogen den Bruch mit der westlichen Litteratur und mit der Aufklärung, so daß eine etwa 50jährige Periode fast vollständiger Unabhängigkeit und Isolierung eines selbstständig deutschen Geisteslebens eintritt. Aber dieses eigentümliche Ergebnis der deutschen Aufklärung hat seinen Grund darin, daß in der deutschen Aufklärung von Hause aus besondere Elemente und allgemeine Zustände enthalten waren, die hier ein anderes Ergebnis hervorbringen mußten.

An erster Stelle steht unter diesen Ursachen die Individualität des die ganze deutsche Aufklärung beherrschenden Geistes, das Lebenswerk Leibnizens, das seinerseits wieder mit der protestantisch-religiösen Grundrichtung und mit dem Bedürfnis einer moralisch-religiösen Zusammenfassung des in den Religionskriegen furchtbar zerrissenen Deutschlands zusammenhing. Leibniz war auf allen Gebieten ein rastlos experimentierender und projektierender Reformer, der die westliche Civilisation in Deutschland durchsetzen wollte, und dabei insbesondere auf dem Gebiete der Wissenschaft die mathematisch-mechanische Naturforschung und die historische Kritik nach Deutschland verpflanzte. Allein er hat mit dem monistischen Mechanismus vermöge der religiösen Grundrichtung seiner Persönlichkeit idealistisch-teleologische Elemente verbunden, die dem Ganzen einen neuen Sinn gaben. Er verwandelte die Atome in Monaden, die mechanische Kraftleistung in lebendige Kraft, die ihrerseits wieder auf

dem Intensitätsgrade der geistigen Thätigkeit der Monaden beruhte, das Naturgesetz in die prästabilierte Harmonie, mit der sowohl die Begründung dieser Gesetzlichkeit in einer zwecksetzenden göttlichen Intelligenz als die Korrespondenz physischen und geistigen Geschehens ausgesprochen war. Somit ist Leibniz über die schüchterne religiöse Zuspitzung der neuen Wissenschaft bei Cartesius und Locke weit hinausgegangen und hat die ganze Naturwissenschaft wieder den Ideen eines religiösen Spiritualismus unterstellt. Andererseits ist er auch über die entschlossenere religiöse Deutung des modernen Mechanismus bei Spinoza hinausgegangen, indem er die Unvergänglichkeit individueller Werte und deren Zusammenfassung in einem Reich göttlicher Zwecke behauptete. Vor allem aber war er von dieser allgemeinen Anschauung aus befähigt, die Geschichte in den Zusammenhang seines Systems prinzipiell aufzunehmen, indem er die menschliche Geschichte nur als einen Teil der durchgängigen, kontinuierlichen Bewegung der Monaden und als eine Etappe in dem Emporstreben der Zweckthätigkeit des Universums auffassen lehrte. Mit alledem hat er einerseits in Deutschland eine materialistische oder skeptische Wendung des Denkens, wie sie bei Hume, Voltaire, Diderot und Condillac sich vollzog, unmöglich gemacht, andererseits eine Befruchtung der Gesamtanschauung aus der Geschichte und eine Historisierung des Gesamtweltbildes herbeigeführt, die von den Voraussetzungen der westlichen Aufklärung aus erst mit der socialen Statik und Dynamik Comtes und mit der philosophischen Ausbeutung des Darwinismus möglich wurde. So sehr er den gesamten charakteristischen Geist der Aufklärung nach Deutschland überleitete, so sehr hat er doch diesen Geist in seiner Wurzel verändert, die materialistischen Tendenzen gebrochen und einer historisch-teleologischen Auffassung des seine Lebensfülle gesetzmäßig auswirkenden Universums die Bahn eröffnet. Leibnizens Denkweise selbst war noch mannigfach kirchlich und mittelalterlich gebunden, aber die von ihr in Bewegung gesetzten Interessen wirkten weiter, verloren ihre anachronistischen, vormodernen Formen und entfalteten im fridericianischen Zeitalter eine neue, überaus fruchtbare Wirksamkeit, in der sie zu dem Grundgerüste des deutschen Idealismus wurden. (Fischer, Leibniz; E. Pfleiderer, Leibniz, Leipzig 1870; Pichler, Theol. Leibnizens, München 1869/70; Eucken; Windelband, Ersch u. Gruber Art. L.).

Der zweite Faktor ist die Begleitung der eindringenden westlichen Civilisation durch eine lebhafte und umfassende religiöse Bewegung, den Pietismus, der mit der Aufklärung verwandt ist in der Opposition gegen das bisherige Staatskirchentum, und die harten bisherigen socialen Trennungen, in der Entfaltung eines prinzipiellen Individualismus und in der Betonung des einfach übersichtlich Praktischen. Er ist an sich mit Mystik, Jansenismus und Methodismus nur ein Glied in der allgemeinen religiösen Reaktion gegen das Kirchentum, den Staatszwang in religiösen Dingen und gegen die dogmatische Veräußerlichung, gewinnt aber in den besonderen deutschen Verhältnissen eine ganz eigentümliche Macht über die gebildeten Stände, vermöge deren er einerseits den rein weltlichen Bestrebungen der Aufklärung ein siegreiches Gegengewicht hielt, andererseits ihr selber eine gefühlsmäßige subjektive Religiosität oder eine hohe praktische Moralstrenge einhauchte. Das bildet einen großen Unterschied gegenüber der englischen und französischen Entwickelung. In England folgt auf die Epoche der großen religiösen Kämpfe eine erstaunliche Abflauung des religiösen Interesses. Man wendete sich einerseits mit aller Energie den politischen und wirtschaftlichen Interessen einer völlig modernen Kultur zu und behielt andererseits nach kurzen Reibungen eine latitudinarische Rechtgläubigkeit, die beide von da ab sich ohne erhebliche Einwirkung neben einander behaupteten und an deren Nebeneinander auch die spätere religiöse Bewegung des Methodismus nichts geändert hat. In Frankreich unterdrückte die Staatsreligion die jansenistische und andere mystische Bewegungen und gab durch ihren harten Druck wie durch ihre Verbindung mit der bestehenden Ordnung der Aufklärung einen prinzipiell religionsfeindlichen Charakter, vermöge dessen sie dann auch vor den tieferen metaphysischen und ethischen Problemen zurückschreckte, als ob sie alle zum Katholicismus zurückführen müßten. In Deutschland dagegen verband sich die eindringende Aufklärung zunächst mit der religiösen Bewegung gegenüber dem gemeinsamen Feinde, dem bisherigen Staatskirchentum, und, wenn auch nach der Zurückdrängung dieses Feindes die Genossen sich rasch und heftig entzweiten, so blieb doch eine allgemeine, gefühls- und stimmungsmäßige Einwirkung des individualistischen und sentimentalen Pietismus über, die sich mit den Einwirkungen des sentimentalen englischen Romans vereinigte und der ganzen deutschen Aufklärung einen moralistischen, religiös-erbaulichen, und zur Seelenanalyse geneigten Geist erteilte. Dieser Umstand äußerte sich dann sowohl in der Entwickelung der deutschen Philosophie als in der der Poesie und Litteratur. Durch diesen Geist wurden die Leibnizischen teleologischen und idealistischen Tendenzen immer neu gestärkt, wenn materialistische

Seitenströmungen hervorbrachen. Er gab der erwachenden deutschen Aufklärungspoesie, die in der Leipziger und Schweizer Litteraturblüte ihren Ausdruck fand, den theologisierenden und erbaulichen Charakter, als dessen Vertreter Gellert, Gottsched und Haller die weitesten Kreise beherrschten; und auch die Anakreontiker wollten nur die Rechte einer harmlosen Sinnlichkeit gegen die allzu augustinische Härte des Pietismus und der Orthodoxie verteidigen, ohne die Theologie prinzipiell anzutasten; ist doch der Laublinger Lange ein Sohn des heftigen pietistischen Kämpfers. Sogar die hierauf folgende Berliner Litteraturblüte, die Popularphilosophie und die von ihr inspirierte Dichtung, verband mit ihren ästhetischen, psychologischen, litterarischen und Wohlfahrtsinteressen gefühlige Religiosität und moralische Probleme. Und als überall die Geniepoesie sich erhob, da beteiligte sich gerade an ihrem Drang nach neuem und wahrerem Leben die pietistische religiöse Subjektivität, die nur der Zurückstellung des augustinischen Natur- und Vernunfthasses bedurfte, um ein Prinzip souveräner Erhebung über die Welt und leidenschaftlich erregter idealistischer Kräfte zu werden. So sind Klopstock, Hamann und Herder, Jacobi, Goethe, Jean Paul durch die Einwirkungen des Pietismus hindurchgegangen und selbst der kühle Lessing hat wenigstens an den Herrnhutern sich das undogmatische Wesen des religiösen Gefühls klar gemacht, wie andererseits auch der Radikalismus Kants aus der pietistischen Jugendeinwirkung die moralische Strenge und das radikale Böse beibehielt. Auf der Höhe der Litteratur aber bleibt bei aller Entfernung von jedem pietistischen Wesen doch der Zug zu den ethischen und religiösen Grundproblemen eine Nachwirkung der tiefgehenden religiösen Bearbeitung unseres Volkes in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunders. (Ritschl, Gesch. d. Pietismus; R. Kayser, Thomasius u. der Pietismus, Progr. des Wilhelm-Gymn., Hamburg 1900, Freytag, Bilder IV; v. Waldberg, Goethe und die Empfindsamkeit 1899; Biedermann; Gelzer; E. Schmidt, Rousseau, Richardson u. Goethe 1875).

Alles das bedeutet eine von Anfang an bestehende überwiegende Richtung der deutschen Aufklärung nach Innen. Aber noch wichtiger ist der Nachdruck, den diese Wendung nach innen durch die allgemeine politische und sociale Lage Deutschland empfing. Ja von hier aus erklärt sich erst die Bedeutung, welche die philosophischen Grundprobleme Leibnizens und die religiösen Interessen des Pietismus gewinnen konnten. Die Aufklärung ist an sich vor allem eine praktische Reformbewegung, die die Lebensordnungen nach neuen rationellen Zwecken umgestalten wollte und in der die eigentlich philosophische Arbeit nur vereinzelte und begrenzte Bedeutung hat. Alles das war im Anfange die deutsche Aufklärung auch. Leibniz, Thomasius, Wolff und ihre Descendenten waren praktische Reformer, die wie die westliche Aufklärung vor allem sociale, wirtschaftliche, politische, pädagogische Reformpläne hatten. Wenn aber schließlich das geistige Ergebnis der deutschen Aufklärung, der deutsche Idealismus, von alledem nahezu nichts enthält und auch praktische Ideale nur in der Form abstrakter Theorie oder vereinzelter persönlicher Aufwallungen behandelt, dagegen philosophische, ethische, religiöse und poetische Angelegenheiten in das Centrum stellt, so hat das seinen Grund in den allgemeinen Verhältnissen Deutschlands, die die deutsche Aufklärung nicht zu einer allgemeinen praktischen nationalen Reform werden ließen, sondern sie auf das Gebiet des inneren Lebens drängten und dort neue Tiefen und Probleme entdecken ließen. Es fehlte den zerrissenen und verworrenen deutschen Verhältnissen an jedem zusammenfassenden Ideal und jedes geistige und politische Centrum, weshalb schon Leibniz von seinen großen Reformplänen sich auf die enge Territorialpolitik und von ihr wieder schließlich allein auf seine Akademiepläne sich zurückziehen mußte. Dadurch wurden alle Reformen ins Kleinliche und Private herabgezogen. Ferner fehlte bei der Entwickelung des deutschen Adels zum Beamten- und Militäradel oder zum Landesherren eine centrale, einflußreiche und weitblickende Gesellschaft, wie sie in London und Paris als die eigentliche Leiterin des geistigen Lebens entstand und diesem das Ganze umfassende Zwecke vorhalten konnte. Die deutsche Aufklärung bleibt von Anfang kleinbürgerlich und in einflußlose Zirkel wohlmeinender Beamten, Gelehrten, Geistlichen, Lehrer zersplittert. Das im deutschen Reiche sorgfältig konservierte Mittelalter ließ vollends hier die Neuerungen, soweit sie auf das Ganze zielten, als gefährlich erscheinen, und, was Frankreich und England fördern mochte, konnte für das heilige römische Reich mit dem komplizierten System von Libertäten, Privilegien und Verträgen leicht gefährlich werden. So fehlt der deutschen Aufklärung alles große zusammenfassende Pathos und dadurch die begeisternde Macht. Dazu kommt dann ferner, daß der schließliche Sieg der Aufklärung in den Territorialregierungen und die Ausbreitung der Regierungsideen des fridericianischen Staates allerdings die Reformen schließlich größtenteils durchführte, aber hierbei infolge der tiefen Kluft zwischen Regierung und Unterthanen und bei dem Mangel einer diesen Abstand vermittelnden maßgebenden Ge-

sellschaft alle Thätigkeit und alle Verantwortung auf die Seite der Fürsten und Beamten fiel. Die Aufklärung ist in Deutschland nur sehr partiell und dann in durchaus bevormundendem, absolutistischem Sinne durchgeführt worden. Das hat den über sie Hinausstrebenden dann vollends erst recht jedes Interesse an ihr genommen, sie haben ihre wohlthätige Folgen begrüßt und benützt, aber — von wenigen, nach der praktisch-politischen Seite orientierten Publizisten wie Moser, Schlözer, Häberlin, Möser abgesehen — sich nichts um sie gekümmert, ja die Vertreter der alten Wohlfahrtsaufklärung, die freilich deren deutsche Verkümmerung und Verengung darstellen, die Nicolai und Genossen, vornehm verachtet. Ihr Charakter ist dadurch ein prinzipielles Weltbürgertum, völlige politische und staatswirtschaftliche Gleichgiltigkeit, rein bürgerliche, individualistische und geistesaristokratische Kultur des Privatlebens, Pflege des Gedankens und des Innenlebens. Dadurch vollzog sich bei den Führern der Philosophie und Litteratur eine völlige Verwandelung des Charakters der Aufklärung. Sie verlor das praktische und soziale Interesse, sie ward lediglich zu einer geistigen und gefühlsmäßigen Vertiefung, zum Ideal reicher und freier Geistesbildung um ihrer selbst willen, und man begann in diesen Kreisen in der Verwirklichung und Verbreitung dieses Ideals die spezifische Mission des deutschen Volkes zu sehen. Alle ihre bisherigen Interessen werden zu rein wissenschaftlichen und zu reinen Bildungsinteressen. Damit wird vor allem die Stellung zu dem Hauptstoffe der Aufklärung, den Naturwissenschaften, verändert. Sie sind nicht mehr die Grundlagen der Technik und Wohlfahrt, sondern Gegenstand rein wissenschaftlich-philosophischen und ästhetischen Interesses. Der Naturbegriff verwandelt sich; er behält zwar seinen monistisch-gesetzlichen Charakter, wird aber nur ästhetisch, poetisch und philosophisch verwertet. Die naturwissenschaftliche Bildung als Grundlage der Praxis und des Lebens hört damit in Deutschland auf viele Jahrzehnte auf und weicht der humanistischen. Die Naturwissenschaft selbst weicht der Naturphilosophie und Naturpoesie. Nicht minder aber ward dadurch die Stellung zu den historischen Wissenschaften verändert. Die Aufklärung trieb politische und staatsrechtliche Historie, verbunden mit wirtschaftlichen Theorien und wollte damit den bestehenden Staat umgestalten. Ihre Ethik war Wohlfahrtsethik, die die Verbesserung des Lebensstandes sich zum Ziele setzte. Die deutschen Dichter und Denker aber entwerfen ihre Staatstheorien höchstens zum Zweck systematischer Vollständigkeit oder als Ausfluß selbstständig feststehender metaphysischer und ethischer Anschauungen. Mit Ausnahme der englisch beeinflußten Göttinger Historiker sehen sie die Geschichte überhaupt nur im allgemeinsten Sinn als Menschheitsgeschichte an, und, wie ihre Wirklichkeit als Centrum das geistige Bildungsinteresse hat, so wird ihnen zum Centrum der Geschichte überhaupt und zum eigentlichen Bindemittel der Gemeinschaften die Humanität, die Poesie, die Litteratur, die Philosophie. Ihre Geschichtsauffassung wird wie die ihres eigenen Lebens, ideologisch und überwiegend individualistisch, insoferne wenigstens die Humanitätsgemeinschaft ausgereifte Individuen hervorbringt und voraussetzt. Enthält sie auf der einen Seite den außerordentlichen Fortschritt einer universalhistorischen, genetischen und objektiven Methode, so ist doch ihr Interesse selbst eingeschränkt auf Geistes- und Seelengeschichte, Entstehung und Entwickelung von Kunst, Poesie, Sprache und Religion, während die realistischen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Gesichtspunkte aus ihr fast verschwinden und und erst langsam bei der Ausbildung der Spezialwissenschaften wieder Eingang finden. Das hängt aufs engste mit ihren Ursprüngen zusammen. Während die englische Aufklärung den englischen Industrie- und Welthandelsstaat geschaffen und während die französische Revolution den radikal erneuerten, uniformierten Rechtsstaat der gleichberechtigten Bürger erzeugt hat, hat die deutsche Aufklärung den patriarchalischen Absolutismus und den deutschen Idealismus hervorgebracht, in dem letzteren aber einen Typus menschlichen Denkens und Erkennens, der seinen besonderen, die reinen Geistesinteressen isolierenden Verhältnissen einen zwar einseitigen, aber auch tiefsinnigen Fortschritt über die Praktisches und Theoretisches, Naturalistisches und Idealistisches prinziplos mischende Aufklärung hinaus verdankt. Daß gerade die von der französischen und englischen Kultur herkommenden Beurteiler die Sachlage so empfanden, bezeugt vor allem das Buch der Frau von Staël. (Goethe; Carlyle; Taine; Mme. de Staël; Biedermann I u. II 1, II 2 660—864, 1070—1223; Kramarsch, Geschichte d. Technologie in MGW; K. W. Nitzsch, Geschichte d. röm. Republik, Einleitung 1884).

2. Der erkenntnistheoretisch-ethische Idealismus Kants. Die gestaltende Form und das begriffliche Gerüste für den deutschen Idealismus ging von der Fachphilosophie aus, die in Deutschland durch die gesamte geistige Lage, durch die in allen, noch so getrennten Lagern fortwirkenden theologischen Interessen und durch die hiermit geforderte Abwehr des

von Westen mannigfach herüberwirkenden Materialismus in eine sonst unerhörte herrschende Stellung geführt wurde. Gerade das Letztere gelang aber immer nur sehr mangelhaft. Einerseits nämlich traten seit dem Ende der Wolffschen Herrschaft in der strengen Fach- und Kathederphilosophie die in dem Leibnizisch-Wolffschen System gebundenen Elemente rational-idealistischer und empirisch-naturalistischer Art immer schärfer auseinander. Das Kernproblem des Verhältnisses von Geist und Natur, verbunden mit dem Problem der Erkenntnismethode, die vom Wesen des Geistes aus rational-konstruktiv, vom Objekt aus empirisch-analytisch sich gestalten zu müssen schien, trat in den Vordergrund und drängte die von den Philosophen der ersten Hälfte des Jahrhunderts mit ihrem System verknüpften praktisch-reformerischen Bestrebungen zurück. Andererseits wurde auch die Popularphilosophie, die sich von diesen schweren Problemen in dem Maße abwandte als sie bedrohlich hervortraten, in letzter Linie auf Fragen des inneren Lebens, auf Psychologie, Ästhetik und Moral gedrängt, in deren Behandlung sie die schottische Schule gegen die schroffen Konsequenzen der radikalen Problemstellungen zu Hilfe nahm und von allerhand psychologischen Analysen aus Gott und Unsterblichkeit als mit dem Wesen der Seele gegeben sicher zu stellen suchte. Beide Richtungen aber blieben in schweren Hemmungen befangen. Die metaphysische Arbeit wurde bei ihrem dogmatischen Naturbegriff des Naturalismus nicht Herr, und die psychologische Zergliederung der Popularphilosophie verwickelte sich durch ihre aus der Schule Lockes und Leibnizens beibehaltenen psychogenetischen Betrachtungen immer wieder in die Gegensätze von Sensualismus und Nativismus und wurde so auch ihrerseits des Naturalismus nicht Herr. Erst in K a n t erhob sich eine neue Bearbeitung und Fassung dieser Probleme, die mit einem Schlage dem Geiste die Priorität vor der Natur sicherte, ohne doch die Prinzipien der modernen Naturforschung im mindesten aufzuheben, und die psychogenetischen Schwierigkeiten durch eine Erkenntnistheorie überwand, die nicht psychologische Analyse der thatsächlichen Bestände des Seelenlebens, sondern Aufweis der produktiven, auch die Erfahrung erst ermöglichenden Selbstgesetzgebung des Geistes sein will. Wenn Kant sich damit auf welthistorischer Höhe fühlt, so hat ihn doch der Gang der deutschen Entwickelung auf diese Höhe geführt, die eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der von ihr festgehaltenen ethischen und religiösen Ideale des Geistes zu den Ergebnissen und Methoden des neuen naturwissenschaftlichen Weltbildes verlangte. Er stellt für einige Zeit die letzte Auseinandersetzung mit der französischen und englischen Philosophie dar, die Erstreitung eines Bodens, der von deren Problemen und Tendenzen völlig frei ist und daher einer ganz neuen, selbstständigen Entwickelung Raum bietet. Aber nicht bloß diese Aufstellung einer neuen philosophischen Methode und die damit gewonnene Sicherstellung des Idealismus bedeuten einen Schritt über die bisherigen schwankenden Behandlungen dieser Frage hinaus, sondern auch der Geist seiner Philosophie selbst überwindet den Geist der Aufklärung. Der Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen, die dem Geiste die materielle gesetzmäßige Welt aufbaut, während die erstere ihm die notwendigen Werte und Zwecke des autonomen Geistes zeigt, bedeutet die Befreiung der Weltanschauung von den intellektualistisch-deterministischen Deduktionen und ihre Zurückführung auf die ursprüngliche innere Gewißheit vernunftnotwendiger praktischer Persönlichkeitsziele. Damit ist der intellektualistische, schließlich immer in den Naturalismus herabziehende Bann gebrochen. Von der persönlichen That der Freiheit, vom Charakter aus, bestimmt sich die Weltanschauung in letzter Linie. Aber auch die praktischen vernunftnotwendigen Werte des Geistes selbst treten zu den bisherigen Werten in scharfen Gegensatz. Nicht materielle oder intellektuelle Kultur oder die Glückseligkeit macht den Wert des Personlebens, sondern nur der absolut allgemeingiltige Wert der die Persönlichkeit aus der Welt herausgestaltenden sittlichen That. Die Kultur ist nur der aus der Sinnlichkeit und dem sinnlichen Luststreben hervorgehende Stoff, gegen den mit immer größerem und reinerem Kraftaufgebot der einfache sittliche Wille sich zu behaupten und zu einem Reiche freier autonomer Willen sich zusammenzuschließen hat. Damit nähert sich Kant Rousseau, wobei er aber dessen pathetische, sentimental nach rückwärts gerichtete Betrachtung durch eine besonnene, nach vorwärts gerichtete ersetzte, die in den Kämpfen einer selbstsüchtigen Kultur und einer spaltenden Reflexion nur die psychologischen Erziehungsmittel zur Herausarbeitung der wahren höheren Vernunft und zur Herstellung einer die sittliche Reinheit mit der Herrschaft über die Natur verbindenden Gemeinschaft erkennt. Durch eine Art von „List der Vernunft" züchtet die Natur selbst die Bedingungen für die Thätigkeit des sittlichen Willens heran, und das Ende dieser göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes ist die Überwindung des Kampfes um das sinnliche Dasein durch den Vernunftstaat der Freiheit und des ewigen Friedens, eine Art von „philosophischem Chiliasmus" So begründet

er mit Lessing, Schiller und Humboldt eine neue Geschichtsphilosophie, die Anfang und Ende, Kausalität und Teleologie, psychologische Gesetzmäßigkeit und wertende Abstufung in ein Verhältnis zu bringen sucht und dem Individuum in dem jeweiligen Maß der von ihm erarbeiteten Persönlichkeit einen Wert verleiht, der von der Erreichung des Endziels der Gattung unabhängig ist. Insofern Kant schließlich daran aufs engste eine religiöse Deutung der Welt und der Geschichte knüpfte, so ist auch diese Deutung trotz aller Gebundenheit an das religionsphilosophische Schema des Deismus eine Überwindung des Aufklärungsgeistes. Er erneuert den Bruch von Natur und Gnade und beseitigt die rationale Demonstration des Gottesbegriffes; aber er begründet den Gottesbegriff nicht wieder auf übernatürliche Offenbarung, sondern auf die überall wirkende Gegenwart Gottes im sittlichen Bewußtsein und faßt den Bruch nicht als den natürlicher und übernatürlicher Kräfte, sondern als den allgemeinen Dualismus des menschlichen Lebens, der es zwischen den Mächten der Sinnlichkeit und denen der autonomen sittlichen Vernunft teilt. Das ist nach allen Seiten trotz der Anlehnungen an Leibnizische, Wolffsche und theologische Schemata eine neue Welt, die auch bald in einer ausgebreiteten philosophischen Schule sich geltend machte und auch die ferner Stehenden zur Ansiedelung auf ihrem Boden einlud, sofern sie über das bisherige Zeitalter hinausstrebten.

Die Grundgedanken des Systems, das diese ungeheure Konzentration des geistigen Lebens und diese Umbiegung der Interessen bewirkte, sind folgende: Die Prinzipien einer streng kausal-mechanisch-deterministischen Konstruktion, wie sie die moderne Naturwissenschaft ausgebildet hat, sind für alles Erfahrungserkennen unbedingt anzuerkennen. Aber dieses wissenschaftliche Weltbild geht aus der apriorischen Thätigkeit des Bewußtseins hervor, das nach seinen Gesetzen im Verkehr mit einer außer dieser Beziehung uns unerkennbaren Welt von Dingen dieses Weltbild erzeugt und fortschreitend wissenschaftlich ordnet. Die Welt der Erfahrung ist in diesem Sinne ein Erzeugnis des Bewußtseins, und darin ist die Möglichkeit eines Begreifens nach Prinzipien der Notwendigkeit begründet. Aber sie ist zugleich ein Inbegriff der Erscheinung von Dingen, die sich für ein anders organisiertes Bewußtsein, insbesondere für ein etwaiges, alle Beziehungen umfassendes und alles absolut erzeugendes göttliches Bewußtsein, erheblich anders, aber für Menschen unfaßbar darstellen. Gleichwohl besitzt aber auch der menschliche Geist eine Erkenntnis von dem Wesen und Kern der Dinge oder von der intelligibeln Welt, insofern er ein apriorisches Gesetz praktischer Urteilsbildung, das sittliche Vernunftgesetz der sich selbst nach notwendigen Ideen bestimmenden Freiheit, und ein ebensolches Gesetz der Beurteilung der Erfahrung nach regulativen Ideen der teleologisch-kosmologischen Einheit der Welt aufweist. Zwischen beiden aber, zwischen der mechanischen Erfahrungserkenntnis und der autonomen sittlichen Vernunft, steht schließlich die ästhetische Urteilsbildung, die in der Form des Naturwirkens wie in der Form des Kunstwerks eine absichtslose, immanente Zweckmäßigkeit, ein Ineinander von Freiheit und Notwendigkeit bewundert und genießt.

Was an diesem System die aufstrebenden Geister Deutschlands begeisterte, sind nicht die hierbei vorwaltenden persönlichen Interessen Kants, die Sicherstellung der Naturwissenschaft als Wissenschaft von Gesetzen und die Sicherstellung der bestimmten religiös-ethischen Grundbegriffe, sondern vielmehr der überwältigende Eindruck von der produktiven Kraft des Bewußtseins, die Befreiung von Materialismus und Psychogenesie, die Anschauung einer unergründlichen schaffenden Tiefe des menschlichen Geistes, aus der sich sein Naturbild wie sein Geistesinhalt erklärt. Damit begegnete er dem in der Poesie ausgebildeten Begriffe des Genies. Seine Ästhetik, die auf sorgfältiger Kenntnis der Aufklärungspoesie beruhte und noch von Winckelmann Notiz genommen hat, konstruierte geradezu den Begriff des ästhetischen und künstlerischen Genies. Aber auch über diese spezielle Anwendung hinaus mochte sich die Kantische Lehre vom Genie zur Lösung großer Aufgaben bewähren, wie ja seine ganze Lehre vom Bewußtsein als der schaffenden geistigen Kraft das Bewußtsein als Ganzes nach allen Seiten hin als unbewußt und notwendig seinen Inhalt schaffendes Genie erscheinen ließ und ihm einen Kosmos gegenüberstellte, den er bei aller Strenge der Kausalerklärung doch als ein Kunstwerk der absichtslos zweckmäßigen Natur betrachten durfte. Das ist daher auch die Stelle geworden, bei der die weitere Entwickelung einsetzte. (K. Fischer, Kant; Paulsen, J. Kant, Stuttgart 1898; Windelband; A. Riehl, Philos. Kriticismus, Leipzig 1876; A. Lange, Gesch. d. Materialismus[3], Leipzig 1877; B. Erdmann, M. Knutzen, Leipzig 1870; Laas, Art. Lambert AdB; Bartholmèß, Hist. philos. de l'académie de Prusse, 1850/51; J. E. Erdmann, Gesch. d. Philos. II_2, III, Leipzig 1842; O. Schlapp, Anfänge von Kants Kritik des Geschmacks und Genies, Straßb. Diss. Göttingen 1899; Dietrich, Kant u. Rousseau, 1878).

3. Der ästhetisch-ethische Idealismus der deutschen Poesie. Der Begriff des Genies und sein das Kantische System ergreifender Inhalt stammt aus der poetischen deutschen Litteratur, die sich aus der der westlichen Litteratur nachfolgenden, mit religiösen und moralischen Reflexionen durchtränkten deutschen Aufklärungspoesie erhob. Sie ist durch die vorausgehende Entwickelung und durch den Zusammenhang mit der europäischen Gesamtlitteratur ähnlich wohl vorbereitet wie die Kantische Philosophie und erhebt sich doch wie diese auf einmal thurmhoch aus der vorangehenden Mittelmäßigkeit, ein Zeichen der wieder anschwellenden und in der Konzentration nach innen gewachsenen deutschen Kraft. Eine unglaublich reich sich entfaltende Phantasie offenbarte den vielverschlungenen Reichtum des Seelenlebens und gab der Betrachtung ihm gegenüber die innere Freiheit. So gewann die deutsche Bildung aus der Poesie die innere Freiheit, die sie mit einem Schlage von der theologischen Gebundenheit, von der Äußerlichkeit einer konventionellen Moral, von der lehrhaften Verstandesmäßigkeit, von dem erbaulichen Utilitarismus und der Enge des Horizontes befreite, die sich lediglich an die allgemeinsten Grundlagen einer idealistischen Lebensanschauung gebunden wußte und, von hier aus die verschiedenen großen in der Geschichte erwachsenen Geistesinhalte frei überblickend, sie neu zu kombinieren wagen durfte, die insbesondere die drei großen im modernen Leben vereinigten Mächte der Antike, des Christentums und der Naturwissenschaft poetisch belebte und in die verschiedenartigsten neuen Verknüpfungen brachte. Und indem der reiche Gedankeninhalt dieser poetischen Produktion sie nötigte, auf das Wesen und die Gesetze dieser Produktion zu reflektieren, durch eine ordnende litterarische Kritik ihren überströmenden Reichtum zu regeln, entdeckte man den Begriff des Genies als der produktiven Kraft, die mit Notwendigkeit den göttlichen Inhalt der menschlichen Seele gestaltend auswirkt. Dieser Begriff aber erwies sich auch weit über die Poesie hinaus von grundlegender Bedeutung. Er öffnete überhaupt den Blick in die freie, unbewußt notwendige Produktion des Bewußtseins, aus welcher Moral und Religion, Sprache und Gesellschaft ähnlich entstehen wie die Poesie, damit den Blick in die Anfänge und Ursprünge der Geschichte, in die treibenden Kräfte der Entwickelung und in ein die Gegenwart von der Last der Reflexion und Konvention befreiendes neues Kulturideal. So erwuchs eine Poesie, die in ihrem innersten Wesen Poesie mit allen Widersprüchen und Mannigfaltigkeiten rein poetischer Ideenbildung war, die aber durch ihren Gehalt und durch die von ihr auf das Wesen der produktiven Kräfte des Geistes gerichtete Reflexion inhaltlich wirkte wie eine neue Philosophie. Sie hat die alten Probleme freilich weder beseitigt noch gelöst und insbesondere durch ihren einseitigen Ästheticismus die von Kant so nachdrücklich betonten Elemente des Dualismus oft täuschend verschleiert, aber sie hat doch gerade im Zusammentreffen mit dem kriticistischen Idealismus der Erforschung des menschlichen Geistes und seiner, Natur wie Geschichte begrifflich auffassenden, Denkthätigkeit unermeßliche Dienste geleistet, die mit den aus diesem Zusammentreffen entspringenden großen metaphysischen Systemen noch keineswegs erschöpft sind. (R. Hildebrand, A. Genie des Grimmschen W.-B.; E. Schmidt, Richardson ꝛc.; F. Vischer, Ästhetik; H. v. Stein, Entstehung der neueren Ästhetik 1886; O. Harnack, Klassische Ästhetik der Deutschen 1892; Dilthey, Schleiermacher; die angeführten Litt.-Gesch.).

Die Wendung geschah nur halb und bedingt in Klopstock und seiner seraphischen Schule, dann in Wieland und seiner epikuräischen Schule, die beide in der Ausströmung des poetischen Gefühls und der erregten Phantasie die höchste Leistung des Lebens erkannten, nur daß sich hier das Gefühl im Zusammenhang mit der germanisch-englischen und biblischen Ideenwelt dem Idealen, dort im Zusammenhang mit französischen und antiken Vorbildern der Sinnlichkeit zuwandte. Bei beiden ist der neue Charakter unvollständig. Klopstock ist geteilt zwischen pietistisch-religiösen Einflüssen und der rein poetischen Lebensanschauung, Wieland zwischen dem französisch-höfischen Unterhaltungston und der durch sich selbst erfreuenden Philosophie der Grazien. Das selbstständige Ideal der auf sich selbst gestellten freien Menschenbildung erscheint erst neben ihnen in Lessing, der eben deshalb in der Verbindung eines neuen, den erwachten deutschen Drang befriedigenden Lebensgefühls und einer es anschaulich darstellenden Poesie mit der es begründenden und verteidigenden wissenschaftlichen Reflexion der Ausgangspunkt der neuen deutschen Dichtung geworden ist. Auf die Berliner Litteratenschule gestützt, ein Kenner Leibnizens und auch Spinozas, mit den Popularphilosophen zu einem immerhin sehr ungleichen Bunde mannigfach verbunden, hat er doch den Aufklärungsgeist im Innersten verändert, indem er sowohl dessen theologisierende Gebundenheit als dessen eudämonistische, utilitarische oder abstrakt konstruierte Zweckmäßigkeiten beiseite setzte und den Gehalt des Lebens in der zusammenhängenden, notwendigen, natürlich freien und einheitlichen Auswirkung der Lebensbewegung

selbst erkannte. Es ist das sowohl eine Äußerung seiner eigensten Natur als eine Loslösung leibnizischer Ideen von theologischem Beiwerk. Von diesem neuen Lebensgefühl aus ergab sich ihm sowohl eine neue Ästhetik und eine neue dramatische Dichtung, als eine neue Moral, Philosophie und Theologie. In der Form an die den Aristoteles kommentierende Aufklärungsästhetik sich haltend hat er doch das Wesen der Kunst und Dichtung von allen außer ihr selber liegenden Zwecken befreit und als das Wesen der Dichtung die höchste und konzentrierteste Entfaltung einer in sich notwendig zusammenhängenden Handlung bezeichnet, die den Hörer zum Miterleben und zu nachfühlender eigener innerer Kraftentfaltung zwingt. Seine Moral hat er weniger begrifflich entwickelt, als in Leben und Charakter gestaltet und in seinen poetischen Figuren veranschaulicht; es ist die vollkommen freie und notwendige Auswirkung des Guten um seiner selbst willen. So nahe verwandt jene Ästhetik und diese Ethik sind und so tief sie gemeinsam in seinem Charakterideal wurzeln, so hat er doch — darin die Einsicht der Aufklärung festhaltend — beide niemals vereinerleit, wenn auch beide freilich niemals ausdrücklich unterschieden. Um so deutlicher aber hat er den gemeinsamen Untergrund beider, die Gesamtanschauung von Gott, dem Universum und dem Menschen hervortreten lassen. Diese Ideen hat er als die Voraussetzung seiner ganzen Lebensanschauung in heftigem Kampf gegen die bisher alles beherrschende Theologie durchgefochten, dabei aber doch selbst den Rahmen der theologischen Begriffsbildung nicht völlig aufgegeben. Ihm schwebte als makrokosmischer Grund seines Menschenideals ein mit diesem verwandter Gottesbegriff vor, die Idee einer in strenger Einheit und Notwendigkeit ihren ganzen unermeßlichen Lebensgehalt thätig auswirkenden Gottheit, in der die einzelnen individuellen Wesen enthalten sind wie die Einzelgedanken in der Vernunft und von ihr die Bestimmung einer Auswirkung zum Höchstmaß der ihrem Wesen entsprechenden Thätigkeit empfangen. In der Seelenwanderung immer wiederkehrend reifen die Seelen zu diesem Ziel, dessen Erreichung von der göttlichen Weltregierung durch die Antecipation des vollkommenen Moralgesetzes in den Offenbarungen des alten und noch mehr des neuen Testamentes pädagogisch erleichtert wird, aber nur um diese Hilfsmittel überflüssig zu machen und jede Seele schließlich unmittelbar durch eigene innere notwendige Erkenntnis mit Gott zu verknüpfen. (Danzel, Lessing; Hebler, Lessing-Studien; E. Schmidt, L.; Dilthey, L., Preuß. Jahrbb. 19, 1867).

Noch entscheidendere Schritte über die Aufklärung hinaus thaten Hamann, Herder und Winckelmann. Hatte Lessing mit Leibniz im Geiste der Aufklärung die grundlegende Thätigkeit des Geistes in bewußter und klarer, Folgerichtigkeit und Notwendigkeit als alleinigen Wahrheitsbeweis anerkennender Denkthätigkeit gefunden und diese Denkarbeit nur im gesteigerten Sinne einer die Wesensanlage vollkommen auswirkenden und dadurch ethisch und ästhetisch vollendenden Energie mit dem Begriffe des Genies verbunden, so werden hier die ursprünglich gegebenen Inhalte des geistigen Lebens in den Vordergrund gestellt und die halbbewußten, elementaren Kräfte der Produktion dem bloß räsonnierenden, zergliedernden und verbindenden Verstande entgegengehalten. Von hier entsteht ein neuer Begriff des Genies als der mit unbewußter Notwendigkeit frei produzierenden Kraft und als des den Wert dieser Inhalte souverän empfindenden und behauptenden Gefühls. Hatte Lessing im Geiste der Aufklärung eine Normalwahrheit gesucht, die er zwar in eine Entwickelung eingehen, aber in dieser als schlechthin einheitliche successive vordringen ließ, so weitet sich nun der Horizont über die tausendfachen Schöpfungen der Völkergenies und ihre Lebensinhalte aus und umfaßt eine nachfühlende Liebe alle als selbstständige Werte, die nur mit Mühe zu einem höchsten Ziel sich vereinheitlichen lassen. Insbesondere traten so Christentum und Antike auseinander, die Lessing noch trotz gelegentlicher Empfindung ihres Gegensatzes gegen einander indifferenziert und seiner ewigen Vernunftwahrheit untergeordnet hatte, wie ja auch die ganze bisherige Bildung Klassisches und Christliches als Komplemente behandelt hatte. Jetzt trat Christliches, Nordisches, Modernes und Klassisches, Heidnisches, Antikes immer deutlicher auseinander und begannen beide um die Deutung des Genies von ihrem Sinne aus zu kämpfen. Die beiden Grundelemente der europäischen Civilisation trennen sich und stellen den Begriff der menschlichen Geistesentwickelung vor die schwierigsten Probleme, wie sie der ganzen Aufklärung trotz ihrer Betonung der historischen Verschiedenheiten der Kulturen nicht aufgegangen waren. Hatte Lessing schließlich gerade unter Betonung der Relativität alles Historischen und der Schwierigkeit historischer Beweise die Bildung der Weltanschauung von geschichtlichen Beweisen emancipiert und die Normalwahrheit nur in der Geschichte sich entwickeln, aber nicht von ihr beweisen lassen, so trat nun die Fülle der historischen Welt mit ihren großen Inhalten vor die Seele und forderte von der Begeisterung und dem Gefühl die Zustimmung, zu einem oder zu den größten unter ihnen. Die

Geschichte wurde wieder der Mutterboden für die Bildung von Glaube, Ideal und Weltanschauung, freilich nicht in dem Sinne, daß sie durch übernatürliche Ereignisse oder durch den consensus gentium Beweise für Lehrsätze lieferte, sondern in dem ganz neuen Sinne, daß die großen Völker- und Einzelgenies als schöpferische Kräfte angesehen werden, die den bloß nachfühlenden und unschöpferischen die Wahrheiten erwerben und für sie durch den vom Genie ausgehenden Zauber unmittelbar beweisen. Damit vollzieht sich eine durchgängige Historisierung der ganzen Weltauffassung und eine Veränderung der historischen Methode, die nicht mehr bloß auf natürliche Erklärung ausgeht, sondern auf Nachfühlen und Nachschaffen der Ereignisse im psychologischen Verständnis, nicht mehr bloß auf Kritik der Überlieferung nach Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des Überlieferten, sondern auf psychologische Erklärung des Werdens und der Entwickelung der Überlieferung selbst. An Stelle des allgemeinen, von einer rationalen Norm ausgehenden Raisonnements der „histoires philosophiques" und an Stelle der tendenziösen Einzelkritik tritt eine mit möglichst reicher und lebendiger Anschauung erfüllte historische Gesamtanschauung, die die objektiven treibenden Kräfte der Geschichte aufsucht, den Zusammenhang dieser Kräfte poetisch herausfühlt und, jedes Gebilde in seinem eigentümlichen Wesen erfassend, es auch nur an seinem eigenen Maßstab messen will. Historische Kritik und Vergleichung wird nicht mehr zur Entwurzelung theologisch-supranaturalistischer Geschichtsbeurteilung aufgeboten, sondern wird um ihrer selbst willen bedeutsam, weil sie das Schaffen und Wirken der Menschheit belauscht und so im Nachfühlen die Gegenwart aus dem Genie der Vergangenheit sich selbst bereichern läßt. Und noch eine letzte wichtige Veränderung geht aus dem neuen Begriff des Genies hervor. Er stellt die Ungleichheit zwischen den Menschen wieder her, den die abstrakt gleichmachende und die supranaturalistischen Höhen nivellierende Aufklärung beseitigt hatte. Er teilt die Menschen in schöpferische und nachschaffende, in Genies und Durchschnittsmenschen; er konzentriert den Individualismus der Aufklärung in gesteigerter Weise in den Genies, betont aber bei den übrigen die Bildung und Erleuchtung durch die Genies, wodurch um alle schöpferischen Naturen sich entsprechende Kreise, Völkergenies und Gemeinschaftsgeister, gruppieren. Damit erwacht das von der Aufklärung unterdrückte und umgangene Problem des Verhältnisses von Gemeinschaft und Individuum, von objektivem und subjektivem Geist, von Autorität und Hingebung in einer neuen, den von der Aufklärung vernichteten Supranaturalismus gleichfalls preisgebenden Weise. Individualismus und Socialismus, extremste Selbsterhöhung und feinste Analyse historischen Gruppengeistes kämpfen von nun ab miteinander.

Diese Umwandelung ist in der Hauptsache das Werk Herders, des reichsten und feinsten Geistes der Epoche. Von dem vorkritischen Kant zu vorurteilsfreiem Denken erzogen, von dem litterargeschichtlich immer noch nicht hinreichend erforschten, dunklen und geistreichen Hamann mit heftigster Feindschaft gegen den zergliedernden, räsonnierenden und demonstrierenden Geist der Aufklärung erfüllt und von dem auf Kant mit seinem moralischen, auf Herder mit seinem poetischen Pathos wirkenden Rousseau für ursprüngliche, produktive Seelenkraft begeistert, von Lessing und Winckelmann zum Verständnis frei schaffender Kunst erzogen, ist er der Reformator nahezu sämtlicher Geisteswissenschaften geworden, der zugleich die Natur als Basis des Geisteslebens und als Bestandteil des gesetzmäßigen Weltganzen tief zu würdigen weiß, aber von der eigentlichen Naturwissenschaft und namentlich von der Mathematik sich abwendet. Auch er geht bei dieser Reform von der Analyse der poetischen und künstlerischen Seelenthätigkeit aus, deren Nachempfindung ihm zum Schlüssel für das Verständnis der geistigen Welt und vor allem ihrer notwendigen organischen Entstehung aus den unreflektierten Urkräften des Geistes wurde. Erst von hier aus gelangt er dann auch zur Analyse des ethischen und religiösen Gefühls. Alle so gewonnenen Erkenntnisse aber faßt er zusammen zu einer Geistes- und Seelengeschichte der Menschheit, die er in ihrem durchgängigen Zusammenhang, in ihrem sprunglosen Werden und ihrem unendlichen Reichtum ausbreitet. Dies ganze Weben und Schaffen des Seelenlebens zeichnet er schließlich in die Natur hinein, aus der es überall herauswächst, an die es gebunden bleibt und die daher mit ihm zu einem großen, einheitlichen und gesetzmäßigen Ganzen verschmilzt, das das fromme Gemüt Gott nennt und in seinem eigenen Innern als die allschaffende Kraft empfindet. Hier verweist er auf Leibniz, Spinoza und Shaftesbury, während er als Historiker die Aufgabe der Montesquieu, Voltaire, Gibbon und Buffon auf einer höheren Stufe fortführen wollte. Aber die ungeheuren hierin enthaltenen Anregungen wissenschaftlich auszubauen war Herder nicht gegeben. Insbesondere gelang es ihm nicht, ein Ziel seines Geschichtsprozesses zu gewinnen, sondern er blieb immer bei dem

allgemeinen Begriffe der Humanität, das ist eben der ursprünglich produktiven, reichen Menschenbildung, haften, in der ihm alle Besonderheiten immer wieder verschmolzen. So hat er zwar den Unterschied zwischen Antike und Christentum, zwischen naiver und bewußter Menschheitsbildung glänzend analysiert und hat praktisch in dem Gegensatze beider seit seiner Bückeburger Krisis energisch für das Christentum Partei genommen. Aber eine wissenschaftliche Begründung, eine teleologische Konstruktion der Entwickelung hat er nie gefunden, da ihm die Christlichkeit doch schließlich immer wieder mit allem echt Menschlichen, das er irgendwo fand, zusammenfloß, wie den Deisten alle Religion mit der natürlichen Religion identisch war. (Haym, Herder 1880/85, Kühnemann, H. 1895).

Daß in der so erschlossenen Weite des Horizontes Antike und Christentum deutlicher auseinandertraten, ist das Werk der neuhumanistischen Philologie und vor allem Winkelmanns, der, gleichfalls dem theologischen und aufklärerischen Geiste gründlich abhold, auf das Genie und seine produktive, unbewußt notwendige Kraft zurückging, nur daß er es mit härtester Ausschließlichkeit an der Antike und zwar an der sinnlichsten Kunst, an der antiken Plastik, entwickelte. Auch er hat sich mit Pietismus, Theologie, Deismus und Aufklärungsphilosophie herumgeschlagen und sich von der Litteratur des 18. Jahrhunderts zur Forderung der Freiheit und der Erneuerung der gesamten Kultur emportragen lassen, aber von ihrem spezifischen Inhalt ist außer der Harmonielehre Leibnizens und Shaftesburys und außer der Verehrung der Sinnlichkeit und Natur nur sehr wenig bei ihm übrig geblieben, seit ihm in der bisher gänzlich verkannten, meistenteils sogar ungekannten griechischen Litteratur und Kunst eine diesem Verstandestreiben überlegene Welt produktiver, unmittelbarer und lebendiger Kraft aufgegangen war. Er empfand in ihr die Leistung der Natur selbst, die notwendig und organisch in stiller Einfalt und Größe aus dem hohen Geiste des gesunden und in seiner Erdenwelt befriedeten Altertums ausfloß, die Ueberwindung aller Unruhe und Ziellosigkeit des Affektes und des Verstandes durch reine, aus dem Innern quellende Harmonie. Damit hatte auch er auf seine Weise selbstständig den Begriff des Genies und der produktiven Naturkraft gefunden, den er dem mathematischen und mechanischen Ideal der Aufklärung selbstbewußt entgegensetzte, weshalb der christliche Hamann in ihm seinen nächsten Geistesverwandten anerkennen wollte, Diderot ihn mit Rousseau zusammenstellte und Herder seine Analyse des poetischen Schaffens auf die Winckelmannsche des plastischen gründete. Auch ihm war in diesem Begriffe von Genie, Natur und Kunst zugleich die Moral und die Weltanschauung gegeben, mit der neuen Kunstlehre eine neue Ethik und neue Religiosität, die ästhetisch-religiöse Idee einer harmonischen Vereinheitlichung des verworrenen Lebens zum heitern, sich selbst beherrschenden und in sich selbst zufriedenen Lebenskunstwerk und der Begründung alles Seins und Lebens in einer letzten göttlichen Quelle aller Ruhe und Harmonie. Damit zugleich verband sich auch bei ihm eine Vertiefung der Geschichtsanschauung, die die considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence in dem neuen Sinne eines organischen Prozesses auf das Schaffen des Geistes der griechischen Kunst anwandte und die seine Geschichte der griechischen Kunst zum Vorbild der weiteren Geistes- und Litteraturgeschichte bei Herder, den Schlegel und Hegel machte. So rückt durch ihn das Griechentum, das auch Gesner, Ernesti und Heyne als Bildungsmittel zu verselbstständigen begonnen hatten, in die poetische Beleuchtung einer vollkommenen und normativen Offenbarung der göttlichen und menschlichen Natur ein, und, indem seine Auffassung der Plastik auf Homers Dichtung ausgedehnt wurde, wurden die antike Plastik und Homer zu den Schlüsseln nicht bloß des Altertums, sondern auch der höchsten Güter des Geistes, der Bildung und der Weltanschauung. Quae philologia videbatur, philosophia fiebat. Von diesem Grundsatze aus reformierte dann F. A. Wolf, der Genosse der Klassiker, das gesamte philologische Studium und führte damit die Philologie als einen der Hauptfaktoren in die neue Bildung ein, wie es denn in der That der von der Mathematik und Mechanik, den Naturwissenschaften und den Nützlichkeitsreflexionen sich abwendenden und in die Tiefen originaler geistiger Produktion und geschichtlicher Bewegungen eintauchenden Denkweise entsprach, die historischen Grundlagen unserer Civilisation mit neuer Frische und unbefangener Begeisterung zu durchforschen. Freilich holte die geniale Intention Winkelmanns und seiner Genossen hierbei aus dem Altertum gerade das, was der nach einer Vereinigung natürlich-unbefangener Sinnlichkeit und hohen idealen Schwunges verlangenden Zeit kongenial war, die Plastik, Homer und eine platonisierende Kunstreligion, und rückte sie obendrein diese Gedankenwelt in eine dogmatisch verabsolutierende Beleuchtung, in der sich freilich nur die dogmatische Auffassung der Antike durch die christlich-kirchliche Kultur, aber nun mit Wegfall des christlichen Komplementes, fortsetzte. Die hiemit gegebene schroffe Entgegen-

setzung gegen das Christentum hat schwere innere Konflikte und Spannungen herbeigeführt, die erst viel später eine wirklich historische Erforschung sowohl des Christentums als der Antike gemildert hat. (Goethe, Winckelmann und sein Jahrhundert; C. Justi, Winckelmann[2] 1898; Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts; Arnoldt, F. A. Wolf 1861).

Aus diesen verschiedenen Anregungen entstand die deutsche Litteraturrevolution, die nach dem Stichwort der Epoche mit dem Namen der Genie-Litteratur bezeichnet wird und aus der die großen Meister der zweiten und dritten Generation unserer Litteratur hervorgegangen sind. Es sind durchweg Männer vom reichsten Gedankengehalt, die wir nur zu sehr in der Beleuchtung der Xenien und der mittleren Periode Goethes zu sehen gewöhnt sind, die aber in Wahrheit die sämtlichen Elemente der modernen Kultur zum lebendigen Ausdruck bringen und die sämtlich ein wichtiges Moment des deutschen Idealismus vertreten.

In erster Linie stehen hier die Gruppe der im eigentlichen Sinne sog. Stürmer und Dränger und die vom Geniewesen mitberührten Vertreter älterer Richtungen. Die ersteren, die Lenz, Wagner, Klinger, die Göttinger u. s. w. bezeichnen nur ganz allgemein das Streben nach möglichster Intensität, Unmittelbarkeit und Naturgewalt der Empfindung, die Empörung gegen die Reflexionskultur und Konvention. Von ihnen hat nur Klinger in seinen Altersbetrachtungen zu reifer Weisheit sich erhoben. In zweiter Hinsicht sind zu nennen: Heinse, der den Wielandschen Epikuräismus in das Tropenklima des Genies versetzte, Antike und Renaissance zu seinen Zeugen aufrief und das zügellose Ausleben des Genies als Prinzip der Ethik verkündete; Lichtenberg, der die schärfste Aufklärungskritik, geniemäßiges Ursprünglichkeitsgefühl, Rousseausche Naturwahrheit, ethisches und gefühltes Christentum, einen poetisierten Spinozismus, faustischen Witz und ahnungsvolle Sentimentalität sprunghaft vereinigte; v. Hippel, der, mit Kant und Hamann vertraut, eine gefühlte und autonom-praktische Christlichkeit mit Rousseauschen und Aufklärungsideen humoristisch durchsetzte; schließlich J. H. Voß, der die Kombination leidenschaftlicher Vernunftaufklärung und Winckelmannscher Altertumsbegeisterung vertritt. (J. Schmidt; Gelzer II; Rieger, Klinger 1880/96; Neumann, Lichtenberg als Philos., Kant-St. 1899).

In vielfacher Berührung mit dieser und der folgenden Gruppe steht das spezifisch religiös gefärbte Geniewesen verbunden mit einer christlich gefärbten Gefühlsmoral. Hier steht an der Spitze der geistreiche Dichterphilosoph F. H. Jacobi, der die ganze Bewegung von den ersten bis zu den letzten Zeiten mit eindringendster Auseinandersetzung begleitete und die in der ganzen modernen Denkweise enthaltenen Grundgegensätze scharfsinnig erleuchtete. Die psychologischen Briefromane seiner Jugend sind die Denkmale der Geniemoral, die nur dem inneren Triebe der Kraft und des Göttlichen sich anvertrauen und allem System und aller Deduktion sich widersetzen will. Die späteren Auseinandersetzungen mit Hume, Spinoza, Kant, Fichte und Schelling suchen diese Genieüberzeugung zur Theorie zu erheben. Seine Düsseldorfer Jugend und seine Genfer Lehrjahre machten ihn mit Pietismus und Materialismus vertraut, und dieser Gegensatz vertiefte sich ihm, nachdem er von der Genielitteratur ergriffen war, zu dem Gegensatz einer abstrakt einheitlichen, an der Anschauung des Naturmechanismus ausgebildeten Verstandeserkenntnis der Welt, als deren Typus ihm Spinoza erschien, und einer gefühlsmäßigen, den Widerspruch souverän und parador zum Wahrheitsbeweis machenden Glaubens- oder Gefühlserkenntnis. In dieser Glaubenserkenntnis erfaßte er den persönlichen Gott und versicherte er sich der menschlichen Freiheit sowie eines unendlichen, naturüberlegenen Wertes der menschlichen Seele, sofern sie diesen Gefühlen sich zugänglich macht. Philosophisch unbekümmerter und mit noch stärkerer persönlicher Macht wirkte neben ihm Lavater, der, auf eine wahrhaft geniale Menschenbeobachtung und eine phantasiereiche Verlebendigung des Evangeliums gestützt, das Wesen des Christentums mit ähnlicher intuitiver Kraft und einer auf seine Weise ebenso unhistorischen Verabsolutierung erfaßte, wie Winckelmann das Altertum, und dabei doch leichter und lebendiger verfuhr als der dunkle, in die Dogmatik sich einwühlende Hamann. Es ist ihm der Glaube an die Persönlichkeitsbestimmung des Menschen, die ihn der Natur entnimmt und über sie emporträgt, die ihn in der Lebensverbindung mit Gott lebendiger und existenter macht und durch die Liebe alle Menschen in diese Existenzerhöhung hineinzuziehen strebt. Es ist selbst recht eigentlich Pflanzung und Schaffung des Genies in den Herzen, es entbindet im Gefühl alle Kräfte, das Genie der Liebe und das Genie der Seligkeit. Indem er aber diese Anschauung immer stärker an pietistische Lieblingslehren knüpfte und mit magischen und hypnotischen Experimenten zu erläutern strebte, verlor er seinen anfangs mächtigen Einfluß auf die Litteratur und trat er in die engeren

Kreise des Pietismus zurück. Ähnlich ging es mit dem bescheideneren, aber sinnreichen und liebenswürdigen Talente des Matthias Claudius und Jung Stillings. In den religiösen Bewegungen nach den Freiheitskriegen kamen ihre Einwirkungen dann wieder zum Vorschein, dann freilich von der Romantik gefärbt. (Zirngiebl, Jacobi 1867; Th. Perthes, F. Perthes[6] 1872; Gelzer II; Schneiderreit, M. Claudius 1898).

Die dritte Gruppe ist die sogenannte klassische, beherrscht von der außerordentlichen Persönlichkeit Goethes, der freilich zur Läuterung und Konzentration der teils verwildernden teils verzärtelnden Dichtung und Gefühlsweise auf die klassische Antike zurückgriff, dessen Wesen sich aber darin nicht entfernt erschöpft, der vielmehr in einem langen Leben alle Bildungsmächte der Zeit auf sich hat wirken lassen und sie in seiner Altersweisheit in einer reichen, vorsichtig die Grenzen des Wißbaren achtenden und die Widersprüche des menschlichen Wesens schonenden Verknüpfung darstellt. Vor allem ein schaffender Dichter und in seiner Abneigung gegen Systeme und Theorien wie im Wandel und der Einseitigkeit der Stimmungen von hier aus zu begreifen, verhielt er sich zu der Ideenbewegung selbst mehr rezeptiv als Richtung gebend und hielt er seine Denkweise bis zuletzt überwiegend in dem Banne einer poetischen Naturempfindung, die Körperwelt und Seelenleben gerne der gleichen Betrachtungsweise unterwarf und die Lehre von einem aus der Natur erst im Gegensatz die wahren Werte herausschaffenden Geist und Willen als Störung empfand. Hieraus und aus der von der klassischen Ästhetik und Philosophie übernommenen Schillerschen Konstruktion seines Wesens ist dies in Ethik und Weltanschauung einseitig antikisierend gefärbte Bild Goethes entstanden, das den wirklichen Reichtum seiner Ideen und seiner historischen Einwirkungen, die dauernde Bedeutung seiner nur mit derjenigen Kants vergleichbaren Lebensleistung verkennen läßt. In Wahrheit hat er allen geistigen Mächten der Zeit, der Aufklärung, dem Geniewesen, dem Gefühlschristentum, der Antike, der Naturwissenschaft, der Kantischen Philosophie, der metaphysischen Spekulation und den erneuerten Einzelwissenschaften nahe gestanden und hat er schließlich, wenn auch mit der Ruhe des eigene Bedürfnisse befriedigenden, kontemplativen Weisen und nicht mit der prinzipiellen Systembildung des Philosophen, ihren Gedankenreichtum in der umfassendsten Weise ausgemessen. Aus den überströmenden, teutonischen, christlichen, Rousseauschen, Shakespearischen und Herderschen Stimmungen seiner Jugend, in denen er nach verschiedenster Richtung jedesmal der souveränen Selbstmacht des Gefühls die Zügel schießen ließ, ohne sie jemals wirklich aus der Hand zu geben, rettete er sich durch die Flucht in die Winckelmannsche Antike, in das heidnische Rom und in die von diesen plastisch-ästhetischen Ideen durchwirkte Naturwissenschaft. Von da kehrte er zurück als der Prophet des heiligen Geistes der fünf Sinne, eines Natur und Geist in ihrem Ineinander und in ihrem sprunglosen Werden zusammenschauenden Pantheismus und einer die seelische Natur lediglich harmonisierenden, begrenzenden und künstlerisch zur reichen Individualität stylisierenden Moral. Aber dabei konnte weder sein ursprüngliches Wesen sich befriedigen noch die dauernde Mitarbeit mit dem Streben der Zeit stehen bleiben. Von dem Schwung des Schillerschen Idealismus ergriffen, mit dem Ernst Kantischer Probleme beschäftigt, von der Romantik zu dem weiten Horizont seiner Jugend zurückgeführt und vor die neuen praktischen Aufgaben des veränderten deutschen Lebens gestellt, betonte er dann gegen das ästhetische Naturbild und gegen die antikisierende Moral wieder das Individuum mit seinem sittlichen und religiösen Drange nach höchsten geistigen Werten und strebte er, der Kantischen Moral und der Leibnizischen Monadenlehre sich nähernd, in der Epoche seiner Vollendung die Synthese von antiker und christlicher Humanität, von pantheistischer Naturverehrung und theistischem Moralglauben, von historischer Überlieferung und Eigengewißheit an, die in dem Willen der Epoche lag. Der Aufblick zu dem gesetzmäßigen, das Individuum in tausend Beziehungen verflechtenden und dadurch begrenzenden Ganzen der Natur lehrte ihn auf den Drang des Individuums nach grenzenlosem Ausleben verzichten und zu Gunsten einer begrenzten und gediegenen praktischen Thätigkeit entsagen. Aber in dieser Thätigkeit verknüpfte er sich wieder mit ewigen Werten und Zwecken der göttlichen Vernunft und erhob er das Individuum in die Sphäre ideeller Werte, die ihm am reinsten in der sittlichen Kultur und Gottergebenheit des Christentums dargestellt, aber einer Ergänzung und Erweiterung aus der großen Kulturarbeit des menschlichen Geschlechts so fähig wie bedürftig schienen. So stellt die Weisheit des „Entsagenden“ sich mit der Reife höchsten Alters und mit dem Überblick über nahezu alle, auch die ihm fremden und unsympathischen oder allzu modernen Lebensgebiete als eine einzigartig reiche Zusammenfassung des Bildungsgehaltes der Epoche dar, die gerade in der Schonung der Widersprüche, in der tiefen, reinen Empfindung aller Lebensgehalte, in der Verbindung von Ernst und Humor, von Tiefe und Schärfe, von Klarheit und Um-

sicht, von Milde und Bestimmtheit, in der Ablehnung aller vergewaltigenden Systembildung und in dem doch immer einheitlichen Ernst höchsten Wahrheitsstrebens, in der Betonung des Praktisch-Persönlichen und der doch stets geübten Rücksicht auf das Thatsächliche und Notwendige, in der weit ausgebreiteten Universalität und der doch stets bleibenden Begrenztheit der persönlich-menschlichen Art einen unerschöpflichen Schatz von Erkenntnissen, Gedanken, Bildern und Gefühlen darbietet, aus dem die Gedankenwelt des deutschen Idealismus sich nicht ausschließlich, aber doch vorzüglich genährt hat. (Biographien von Grimm, Bernays, Schöll, Hehn, R. M. Meyer; O. Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung 1887; Windelband, Aus G.s Philosophie, Straßb. Goethevorträge 1899; Glogau, Über Goethe, St. zur Entwickelung des deutschen Geistes, Z. f. Philos. u. Krit. 1890; Danzel, G.s Spinozismus 1842; Vorländer, G.s Verhältnis zu Kant, Kantstudien 1897/98/99; sein Verhältnis zum Christentum bei Filtsch 1894; Sell 1899). Zu der Höhe Goethes strebte als zweiter Schiller heran, der von der Aufklärung herkam und ihrem rationalen Optimismus und Individualismus immer treu blieb, wenn er auch zur Reinigung von der tendenziösen Wildheit seiner Jugenddichtung nach Goethes Vorbild sich zeitweise in die Antike versenkte und seine Weltkenntnis durch geschichtliche Studien erweiterte. Dadurch nur geklärt, aber nicht befriedigt, wandte sich sein auf das Allgemeingiltige gerichteter starker Wille direkt zur Philosophie, wo er in der Schule Kants die endgiltige Befreiung von materialistischen Anwandlungen und metaphysischen Überschwänglichkeiten gewann, die erlösende Kraft der Begründung aller menschlichen Wirklichkeit in der produktiven Thätigkeit des Geistes erfuhr und die Beschränkung der wissenschaftlichen Forschung auf Bewußtseinsanalyse und Aufsuchung der beherrschenden Gesetze des Geistes erlernte. Aus dieser Analyse stieg seine gesammelte Kraft zu der großartigen Ausbildung eines ästhetisch-ethischen Idealismus empor, der im Unterschiede von und in beständiger Reibung mit Goethes pantheistischem Naturgefühl zwar die Natur nur als Erscheinung zu schätzen vermochte, um so tiefer aber die Bedeutung und das Wesen des strengen sittlichen Ideals und der dieses ergänzenden und mit diesem zusammen erst den Menschen vollendenden Kunst feststellte. Indem aber die Kunst erst das kategorische Freiheitsbewußtsein mit der Sinnlichkeit vermittelt, werden ihm die Kunsttypen die charakteristischen Haupttypen der menschlichen Geisteswerte und so schließt sich an seine ästhetisch-ethische Bewußtseinsanalyse eine die Herdersche Zusammenschau und Kantische Teleologie vereinigende historische Untersuchung der Kunsttypen, die in Wahrheit eine geschichtsphilosophische Konstruktion der großen menschlichen Geistestypen ist und auch die beiden Hauptgegensätze der Epoche, die Natur, das Naive, das Antike einerseits und die Kultur, das Bewußte, das Sentimentalische andererseits, das Heidnisch-Griechische und Christlich-Germanische, die noch indifferenzierte Einheitlichkeit und den moralischen Dualismus der Lebensauffassung, gegeneinanderstellte, um eine Synthese beider, die Naivwerdung des Sentimentalischen, in letzte Aussicht zu stellen. Auf dem Grunde dieser prinzipiellen Selbstverständigung erhob sich die große Dichtung seiner letzten Jahre mit einem die Grenzen dieser Theorieen oft genug sprengenden Reichtum an sittlichen und philosophischen Erkenntnissen. Das von ihm konstruierte Kultur- und Geistesideal selbst aber stand unverkennbar in einer allzugroßen Abhängigkeit von der Dichtung und Weltanschauung der mittleren Periode Goethes, indem er das Griechisch-Naive entgegen der eignen Natur Schillers als das eigentlich normative Ziel aufstellte, das nur durch das Medium der modernen Subjektivität hindurchgehen und in ihm sich noch vertiefen sollte. Eine wirklich historische Analyse des Sentimentalischen, einen Aufweis seines Zusammenhangs mit dem Christentum und mit der nordischen Welt, hat Schiller nur ganz unsicher versucht. Er hat das Sentimentalische nur als Durchgangsstadium gewürdigt und es so rasch als möglich in einer Kombination von Kant und Goethe untergehen lassen, während er das Christentum als die dem Gesetz entgegengesetzte Ethik der Liebe und freien inneren Notwendigkeit lieber mit dem ihm vorschwebenden Ziel der ästhetisch-ethischen Synthese in Verbindung brachte. Der Antike innerlich fremd, dem Christentum nur von Seite der idealen Forderung verwandt, auf das subjektive Bewußtsein und seine Gesetze konzentriert und skeptisch gegen die Erkenntnis des objektiven Grundes der Dinge, aber doch wieder die ästhetische Harmonie des Universums und des vollendeten Menschentypus fast religiös empfindend stellt Schiller trotz der Größe seines Gedankens einen Schwebezustand in der Kombination der Elemente der Zeit dar, der nicht dauern konnte. Er gehört mit Kant und Fichte zu den moralischen Erweckern und Erziehern Deutschlands. Tiefgreifende Wirkungen auf die Gedankenentwickelung aber hat im Grunde nur seine Geschichtsphilosophie ausgeübt, wo seine zusammenschauende Energie mit Erfolg über Goethes der Historie gegenüber immer geübte und nur in gelegentlichen Aphorismen aufgegebene Skepsis hinausging. Aber

auch hier erschienen seine Kategorien bald zu blaß und abstrakt. In einer Vertiefung seiner Theorie des Sentimentalischen lag der Einsatzpunkt für seine Nachfolger und Kritiker. (Biographien von Hoffmeister, Weltrich, Minor, O. Harnack; Tomaschek, Sch. in seinem Verhältnis zur Wissenschaft 1862; Überweg, Schiller als Historiker und Philosoph 1884; Kühnemann, Kants und Schillers Ästhetik 1895; Vorländer, Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit. Phil. Monatsh. 1894.) Der einzige Nachfolger, der Schillers Konstruktion der Kunst und der Geschichte und Schillers Kombination von Kant und Goethe unbedingt fortsetzte und hierdurch sich eine beherrschende Stellung in der deutschen Geistesgeschichte gewann, ist W. v. Humboldt, als Dichter durch seine nachgelassenen Sonnette bekundet, den Zeitgenossen als Litteraturkritiker von höchster Feinheit, als Philosoph und Sprachforscher bekannt und in seiner kurzen Ministerthätigkeit der glänzende Reformator des deutschen Bildungswesens auf der Grundlage der neuen ästhetisch-ethischen Bildung. Indem er die Schillersche Geistesart noch mehr in dem das Naive bloß sentimentalisch vertiefenden Sinne nahm, begründete er als extremster Griechenschwärmer Begriff und Theorie eines fast epikuräischen Neuhumanismus, der, die griechische Naturvollkommenheit in die Sphäre bewußter Reflexion versetzend, im Genuß des Schönen als des die Natur genialisch durchleuchtenden Geistes das eigentliche Bildungsmittel und in der Verbindung solcher Gemüter das Ideal menschlicher Gemeinschaft erkennt. Seine praktische staatsmännische Thätigkeit und seine wissenschaftliche Arbeit, in der er die Prinzipien der Kant-Schillerschen Ästhetik auf die vergleichende Sprachforschung übertrug und geschichtsphilosophisch vergleichend eine größere Gerechtigkeit gegen die verschiedenen Kulturtypen ausüben lernte, führte ihn jedoch von hier immer mehr in die Nähe der Goetheschen Altersweisheit und einer mystisch platonisierenden Christlichkeit (Haym, W. v. H. 1856).

Damit aber neben dieser klassischen Reinigung und Konzentration, die doch bei aller Größe auch eine Verengung und gewaltsame Hellenisierung des modernen Lebens ist, der ganze sprudelnde und widerspruchsvolle Reichtum der Epoche sich wieder offenbare, trat neben die Klassiker, von ihnen bald abgestoßen und mit Jacobi und Herder verbunden, zugleich an Lichtenberg und Hamann anknüpfend und mit Hippel den humoristischen Roman englischen Vorbilds pflegend, Jean Paul F. Richter, bei aller Formlosigkeit doch ein großer Dichter und reicher Denker, jedenfalls der gelesenste von allen. Er überwindet die großen Gegensätze des modernen Lebens, den Gegensatz zwischen Reflexionskultur und Herzensursprünglichkeit, zwischen verstandesmäßiger Skepsis und Gefühlserhebung, zwischen mechanischer Naturgebundenheit und schöpferischer Freiheit nicht durch Heranziehung der Winckelmannschen Antike, sondern durch den Humor, der ihm ein spezifisch modernes Kunstprinzip ist und von ihm mit der Fichteschen Philosophie in Verbindung gebracht wird. Ihm hat die Antike vermöge ihres ganzen Wesens nur in der sinnlichen Kunst der Plastik ein absolutes Maximum erreichen können, während die die Innerlichkeit aussprechende moderne Dichtung ganz neue Wege geht und ihm wie den Romantikern eng mit dem Christentum zusammenhängt. Ihr kommt daher auch der Humor zu, der die Welt, wie sie der ersten Ansicht sich darbietet, in der Kleinheit und Unvollkommenheit all ihres Treibens, in der Beschränktheit auch des Größten und dem relativen Werte des Kleinsten mitfühlend und verstehend zu belächeln weiß, aber eben in diesem Spott ein Ideal und eine höhere Ansicht der Dinge bejaht, von der aus sie als bloße Erdenschicksale erscheinen und zu der gerade der in Thränen lächelnde Spott emportreibt. Diese höhere Ansicht wurzelt ihm in einem religiösen Idealismus, der die Unsterblichkeitsreligion der Aufklärung und den Gefühlsglauben des Genies zu einem von aller Dogmatik und allen Geschichtswundern befreiten Christentum vereinigt. Die Wissenschaft und die Poesie übernehmen ihm daher die Rolle der Kirchen, und es ist ihm die Mission des deutschen Geistes, mit diesen beiden Armen die höchsten Güter der Menschheit festzuhalten (Nerrlich, J. P. und seine Zeitgenossen 1876; Jos. Müller, J. P. 1894).

4. Der subjektive Idealismus und das Identitätssystem. Der Gedankengehalt einer solchen Poesie mußte ganz von selbst nach einer festen begrifflichen Stütze in philosophischen Prinzipien streben und durch diese Prinzipien eine zusammenfassende Ausbildung zum klärenden und ordnenden System zu erreichen suchen. So traten auch von Anfang an nahe, wenn auch immer sprunghafte und dilettantische, Beziehungen zur Philosophie hervor. Erst lehnte man sich an Leibniz und Shaftesbury, dann an den hylozoistisch und dynamisch gefaßten Spinozismus an. Dann aber trat immer stärker und bedeutsamer die Hinneigung zu Kant hervor. Mit Kants Dualismus hat Jakobi den seinigen gemessen und dabei dem ersteren die Ergänzung durch ein metaphysisches Realitätsgefühl gegeben, die ihn erst wirklich religiös lebendig machen sollte. Von ihm hat der

jugendliche Herder seine philosophischen Grundlagen erhalten, eine Verbindung von metaphysischer Skepsis, von empirischer Beobachtung und praktischem Idealismus. Gegen seine scheidende und vorsichtig auf die Bewußtseinsanalyse sich beschränkende Begriffskunst hat der alte Herder die Totalität und Realität der geistig-sinnlichen Menschennatur behauptet. Goethe fühlte sich durch ihn zu einer stärkeren Betonung des Subjektes, des sittlichen Willens und des diesem entsprechenden Gottesgedankens veranlaßt, und, mit Goethe gerade durch die Schätzung Kants verbunden, baute Schiller die Kantische Ästhetik zur Grundlage einer Versöhnung des Geistes und der Materie aus, die vom Subjekt im Schönen erlebt und durch die die Herbheit der sittlichen Vernunft ergänzt wird. Humboldt führte diese ästhetischen Gedanken noch weiter aus bis zu einem erneuerten Platonismus und baute auf diesen Prinzipien eine Sprach- und Geschichtsphilosophie auf, die noch unbefangener als Schiller den Reichtum menschlicher, die Natur gestaltender Geistesprinzipien entfaltete. Alle empfanden in ihm die Sicherstellung des Idealismus, der Priorität des Geistes, des schaffenden Genies, alle aber suchten mit seinem prinzipiellen Idealismus die Realität der von der Poesie mit tausendfachem Glanze übergossenen und mit innigstem Naturgefühl durchdrungenen Sinnenwelt, mit seiner strengen Vernunftmoral die Schätzung der im Natürlichen liegenden Lebenszwecke zu vereinigen. Stellte Kant die Sicherstellung des Idealismus und damit der Voraussetzungen des Genies dar, so schien in Goethe die Bezogenheit des Genies auf eine reale von ihm in ihrem Wesen zu fühlende und poetisch zu verklärende Wirklichkeit vorgebildet. Diesen Gegensatz hat Kant in seinen spärlichen Äußerungen gegen die Klassiker und haben die Dichter in ihren zahlreichen über ihn betont. Diesen Gegensatz aufzulösen oder wenigstens aufzuhellen, konnte nicht mehr das Werk der Poesie selber sein, sondern erforderte strenge technisch-philosophische Schulung. Es war das Werk der auf Kant und die großen Poesie folgenden Generation von Philosophen, die ihre Einwirkungen von beiden Seiten her empfangen hatten und die mit ihren Auflösungen dann wieder auf die noch immer produktive Poesie bestimmend zurückwirkten.

Sollte eine solche Auflösung versucht werden, so mußte der strenge Ausgangspunkt Kants im normalen menschlichen Bewußtsein aufgegeben werden, und die Stellung nicht in diesem, sondern in einem absoluten Bewußtsein genommen werden, aus dem dann die Realität in der Weise abgeleitet werden konnte, wie Kant die Realität aus dem Wesen des menschlichen Bewußtseins d. h. aus seiner Selbstgesetzung entwickelt hatte, nur daß hierbei die dem Menschen immer nur gegebene Grenze des Bewußtseins, die Dinglichkeit, aus einer Selbstbegrenzung des absoluten Bewußtseins hervorgehen mußte. Je nachdem der eine oder der andere der beiden Ausgangspunkte hierbei überwog, war es immer noch möglich, diese Selbstbegrenzung von der dualistischen Seite zu nehmen, wonach der Geist sich in einer Natur begrenzt, um an ihr den Stoff autonomen sittlichen Handelns zu haben, oder sie mehr von der monistischen Seite zu nehmen, wonach in dieser Selbstbegrenzung beide Seiten gleichwertig im Gleichgewichte stehen und der Geist nur die sich denkende Natur wie die Natur nur der sich objektivierende Geist ist. Das erste that Fichte, das zweite that Schelling. Das erste ist der absolute Idealismus, das zweite ist das Identitätssystem.

Fichtes Stellung hat zunächst ihre Ursprünge in der Schulentwickelung der Kantischen Probleme, in dem Bestreben, die verschiedenen Kantischen Vermögen auf ein einheitliches, in ihnen sich nur differenzierendes Prinzip des Bewußtseins zurückzuführen und den schwierigsten Begriff des Kriticismus, den Begriff des Ding an sich, in die Lehre vom Bewußtsein völlig hineinzunehmen. Er wurzelt durchaus in den Gegensätzen des Kriticismus, in den Gegensätzen zwischen Objekt und Subjekt, theoretischer und praktischer Vernunft, und fordert von dem philosophischen Genie, daß es durch eine Art moralisch-philosophischer Erleuchtung das einheitliche Wesen des Bewußtseins oder des Ich erfasse, aus dem sich der ganze Bewußtseinsinhalt und seine Gegensätze als notwendige Folgen deduzieren lassen. Selbst ein solches Genie, das eine sittlich-religiöse Prophetennatur und eine starr doktrinäre Denkernatur verband, nahm er entschlossen die Vereinigung vor, das Ich als die sittliche Vernunft zu denken, die durch eine ursprüngliche unbewußte Thathandlung die Selbstbegrenzung in einem von ihr hervorgebrachten und gesetzmäßig zu ordnenden Stoffe bewirkt, aber nur um durch Arbeit an diesem Stoff zur Selbstunterscheidung und zum Bewußtsein der sittlichen Bestimmung zu gelangen und ihn von hier aus in unendlichem, jede erreichte Stufe durch Reflexion zum Stoff des Weiterstrebens machenden Streben sittlich in sich zurückzunehmen. Das absolute Ich zerfällt durch künstliche moralische und rechtsphilosophische Nötigungen in eine Mehrzahl von relativen Ichs, die dann zusammen, in der Geschichte vorwärtsstrebend, in einer unendlich sich fortsetzenden Reihe von Thesis, Antithesis und Synthesis die Bestimmung des absoluten Ich rea-

lisieren. Das menschliche Bewußtsein ist der Kern der Wirklichkeit, aber dieses Bewußtsein befindet sich in einer unendlich progressiven Entwickelung, und der es deutende und fördernde Denker muß in der Deduktion dieser Entwickelung aus dem Wesen des Ich Stellung nehmen, um von der geschichtsphilosophischen Durchleuchtung der Vergangenheit aus die Zukunft zu leiten. In diesen Zusammenhang, der die Ideen der Zeit, die streng kausale Naturgesetzlichkeit, die Priorität des Geistes, die geschichtsphilosophische Betrachtung der Wirklichkeit, zum erstenmal in den Rahmen eines Entwickelungsgesetzes einträgt, arbeitet er dann den gesamten weiteren Kulturinhalt hinein als geschichtsphilosophisch deduzierte Rechts-, Staats-, Moral-, Religions- und Kunstphilosophie, inhaltlich hierbei sich an Kant und Schiller haltend. (Fischer, Fichte).

Schellings Stellung hat zunächst ihren Ursprung in der Fichteschen Lehre, in der weiteren Durcharbeitung der Identität von Subjekt und Objekt. Aber in dieser Durcharbeitung zeigte sich rasch, daß er von Kant-Fichte nur die methodischen Begriffsmittel, aber nicht den Geist und Inhalt, diesen vielmehr aus der Goetheschen Naturbetrachtung entnahm. Daher dehnte er die Zerfällung des absoluten Ich — bei ihm eine noch künstlicher konstruierte Stelle als bei Fichte — über das Fichtesche Reich menschlich-empirischer Ichs hinaus auf die ganze Natur aus und gewann so ein den Leibnizischen Monaden ähnelndes Reich von geistigen, in der Natur bewußtlos und dann bewußt organisch schaffenden Kräften. Damit verschwindet der Unterschied des Anorganischen und Organischen und erscheint das Ganze der Welt als ein in sich selbst zurückkehrender Entwickelungsprozeß, der aus dem Absoluten durch unbewußte Produktion die schaffende und in fortgesetzten Synthesen emporstrebende Natur und aus dieser als Gleichgewichtspunkt des Natürlichen und Geistigen die Menschheitsanfänge hervorgehen läßt, um in der Menschheit zur Erkenntnis des Ursprungs von alledem in dem thätig-wollenden Wesen des Geistes aufzusteigen und in ihr die dem Ganzen zu Grunde liegende Identität von Geist und Natur, von Freiheit und Sinnlichkeit ästhetisch zu genießen. Eben deshalb wird statt der ethischen Begründung und Überwindung der Urdifferenzierung von Objekt und Subjekt bei Fichte hier eine ästhetische gelehrt und wird von Kant nicht sowohl die Freiheitslehre als die Ästhetik metaphysiziert. In diesem Entwickelungsprozeß tritt bei Schelling naturgemäß das Fichtesche Grundinteresse an einer ethisch normierten Geschichtsphilosophie zurück; sie schwankt bei ihm zwischen einem nur die Harmonie des Ganzen genießenden, alles einzelne völlig relativierenden Ästheticismus und einer mit der vorwärtstreibenden Energie des Prozesses doch immer gegebenen normativen Teleologie, deren Ziele aber wiederum schwanken zwischen Kunst, Recht und pantheistisch-religiöser Erkenntnis. In den Vordergrund tritt vielmehr bei ihm zunächst die Naturphilosophie als poetisierter, vergeistigter und in einen Entwickelungsprozeß verwandelter Spinozismus, die Betonung der Kunst als des Hauptorgans der Erkenntnis und eine ästhetisierende Ethik, deren Stufengang er in der Weise Schillers und der Romantiker beschreibt. (Fischer, Schelling; E. v. Hartmann, Sch.s philos. System 1897).

Beide Männer haben damit ihre Gedankenarbeit nur begründet und nicht vollendet, aber sie haben damit die folgenreiche Grundlage für eine Metaphysicierung des Kantischen Idealismus und damit den Rahmen für eine Systematisierung des Ideengehaltes der Litteratur geschaffen. In dieser Metaphysik sind daher auch von Anfang an die großen Hauptinteressen und Gegensätze des deutschen Geisteslebens enthalten: die Anerkennung der einheitlich-gesetzlichen Naturanschauung, die aber einem prinzipiellen Idealismus unter- und eingeordnet wird; die Anerkennung des Entwickelungsgedankens, der aber die Entwickelung aus den geistigen Grundtrieben hervorgehen und getrieben werden läßt, aus den Tiefen des Unbewußten in die Regionen des Bewußten; die Schätzung der Litteratur und Poesie als des Ausdruckes der Geistesgeschichte, die aber mit einer politisch-rechtlichen Betrachtung der Geschichte im Zwiespalt liegt. Beide stellen zugleich die Verschiedenheiten der Hauptinteressen und Ausgangspunkte, den Gegensatz eines ethisch-subjektivistischen Idealismus und eines poetisch-hylozoistischen Realismus dar, mit welchem Gegensatze sich der einer mehr christlich gefärbten und einer mehr antikisierend gefärbten Ethik verbindet, obwohl sich die Elemente des Christentums andererseits doch wieder auf beide Seiten verteilen, auf der einen Seite die Allgemeingiltigkeit und Autonomie des Sittlichen, auf der andern die ahnungsvolle, die Natur vergeistigende Mystik. Der deutsche Idealismus ist ein Ellipse, hört aber eben deshalb nicht auf nach der Geschlossenheit des Kreises zu streben.

5. Die Romantik. Dieser Schritt der Philosophie in das Reich der Metaphysik brachte als nächste Wirkung eine neue Färbung und Belebung der poetischen Produktion hervor, die nun den unter den deutschen Verhältnissen gewordenen engen Zusammenhang von Poesie und Lebensanschauung, Ethik und Wissenschaft zum Prinzip erhob. Er erzeugt

die Romantik, die auf Grundlage dieser Theorien erst die neue Poesie und Philosophie in heftigem Kampfe gegen den Geist der eigentlichen Aufklärung zur Herrschaft brachte. Die Romantik entsprang aus Goethes und Schillers Schule, ging aber von der klassicistischen Verengung auf den weiteren Horizont der Sturm- und Drangperiode und Herders zurück, worin einerseits das naturgemäße Bedürfnis der weiteren Ausbreitung und Fortschreitung, andererseits die souveräne Befreiung des Ich durch die Lehre Fichtes und der in den Mythologieen und Legenden aller Zeiten Symbole des jeweiligen Geisteszustandes erkennende Universalismus Schellings wirksam waren. Nur hatte sie — wenn auch gerade bei ihr Widersprüche genug noch übrig blieben — gegenüber der älteren Periode den Vorteil einer philosophisch-ästhetischen Begründung und geschichtsphilosophischen Ordnung dieser Ideenwelt mit Hilfe der inzwischen herausgearbeiteten Kategorien. So kam es hier zu einer Kunstanalyse, die wie diejenige Schillers in der Kunstanalyse die großen Geistestypen entwickelungsgeschichtlich erfassen wollte, die aber weniger auf die klassicistisch-naive, als auf den von Schiller sehr formalistisch entwickelten Begriff der sentimentalischen Poesie sich richtete, die daher den Abschluß in der Goethe-Schillerschen Synthese weit hinausrückend zunächst die begriffliche und historische Analyse der sentimentalischen Poesie zugleich mit ihrer erweiterten Bethätigung sich zur Aufgabe machte. So entdeckte die Romantik den Zusammenhang der sentimentalen Poesie und Geistesart mit dem Christentum, die Poesie des Mittelalters, und die weiteren Ingredienzien der modernen Poesie in dem nordisch-germanischen Wesen, wozu schließlich noch der Blick auf die indische Poesie und Kultur und auf die ewigen Quellen der Poesie in der Volksdichtung hinzukam. Und wie Schiller die Kantische Bewußtseinslehre zur Erkenntnis des Schönen, zum Verständnis des Verhältnisses von Kunst und Moral fruchtbar gemacht hatte, so übertrug man die gleichen Prinzipien auf die hierbei nunmehr immer stärker hervortretende Religion und auf das Verhältnis von Religion und Kunst. So strahlt aus dem Kantischen Idealismus nunmehr auch eine neue, seinen harten Moralismus überwindende Analyse der Religion auf, zunächst noch in enger Verbindung mit der der Kunst, aber bald zu größerer Selbstständigkeit sich erhebend und das Kulturproblem mit neuem Lichte erleuchtend. Das alles zusammen gab der geistesgeschichtlichen Analyse und der geschichtsphilosophischen Konstruktion eine neue Weite und Tiefe und führte trotz alles extremen Individualismus zu einer jedem abstrakten Vernunftglauben entgegengesetzten Betonung der Bedeutung des Historischen im menschlichen Geiste, vor allem das Werk der beiden Schlegel, an dem aber auch Fichte und Schleiermacher, Hegel, Solger, Schelling, Adam Müller und Novalis sich beteiligten. Sie verwandelten die sentimentalische Poesie in die romantische und, indem sie deren historischen Zusammenhang mit dem Christentum betonten, in die christlich-nordisch-moderne Stimmungspoesie, wobei aber das Christentum zwar phantastisch-allegorisch, aber doch immer als rein menschlich-geschichtliche Erscheinung verstanden ist.

Die poetische Leistung der Romantik selbst ist daher in erhöhtem Maße bewußt von der Theorie geleitete und allgemeinen Anschauungen dienende Gedankendichtung bis zur Grenze der Allegorie, nur mit einem starken Zusatz von Stimmungslyrik und subjektivistischer Caprice. Sie hat ihren Ausgangspunkt in den diesen Theorien entgegenkommenden stark subjektiven Naturen L. Tiecks und v. Hardenbergs, die, mit den Schlegels und mit den Philosophen in Beziehung gesetzt, ihren Subjektivismus Fichtisch begründeten und Schellingisch über Natur und Geschichte ausbreiteten. Damit begannen sie ein bezauberndes Phantasiespiel, das beständig über der vom absoluten Ich geschaffenen Wirklichkeit schwebt und dadurch der innigsten Anempfindung, der schärfsten Beobachtung und der willkürlichsten Phantastik fähig wird und in alledem den tiefstem Sinn der Welt zu ergründen meint. Die in dieser Phantasie enthaltene Sehnsucht nach der absoluten Quelle aller Wirklichkeit in der göttlichen Phantasie, nach dem Grunde, aus dem dieser romantisch-sentimentalische, die Dingwelt idealisierende Kunsttraum aufsteigt, wurde entschieden christlich-mystisch nüanciert, seit Wackenroders „Herzensergießungen" die Symbole dieser Methaphysik und Ethik in der christlichen Poesie und Legende aufdeckte und sie den allzu konkreten Symbolen der Antike vorziehen lehrte. Jetzt traten an Stelle des Wilhelm Meisters und seines Bildungsideals die Sternbald und Heinrich von Ofterdingen, an Stelle des gräcisierenden Dramas die Nachahmung Calderons bei Werner und F. Schlegel. Goethes Faust wurde als Bekehrung zum romantischen Evangelium begrüßt. Damit war dann der Weg zum Mittelalter und zur germanischen Poesie eröffnet, den Brentano, von Arnim und Fouqué weitergingen, während zugleich der indische, arabische und persische Osten die Poesie anregte, eine ausgebreitete Übersetzungsthätigkeit den Goetheschen Gedanken

der Weltlitteratur verwirklichen half und die Novelle den ethisch-psychologischen Problemen der Gegenwart sich zuwandte. Auch hier hat Goethe mit seinem „Divan" und seinen „Wahlverwandtschaften" zur Romantik beigesteuert. In alledem ist die Romantik der Abschluß der großen Litteraturepoche, die Erlahmung der poetischen Schaffenskraft und die Entbindung des Gedankens und der Theorie aus der bisherigen poetischen Hülle, ebendaher unter dem mitwirkenden Einfluß der großen politischen und socialen Krisis, die dem bisherigen deutschen Leben und damit den Bedingungen des bisherigen Dichtens und Denkens ein Ende machte, der Ausgangspunkt verschiedenartigster Richtungen: einer rein poetischen Stimmungslyrik, die deutsche Motive statt der klassischen bevorzugte und in Eichendorff und den Schwaben ihren Ausdruck fand; einer gräcisierenden Dichtung, die aber nunmehr die Antike durch das Medium romantischer Stimmungen betrachtete (Hölderlin, Platen, Grillparzer); einer katholisierenden Tendenzpoesie, die von der poetischen Legendenfreude zum Glauben an die Kirche fortschritt und in Görres, Brentano, Werner und F. Schlegel ihre Führer fand; einer entsprechenden protestantisch-pietistischen Richtung, die in Steffens, Schubert und dem Perthesschen Kreise ihre Träger hatte; einer patriotisch, freiheitlich-volkstümlichen Richtung, die sich in den Sängern der Freiheitskriege darstellt. Den ganzen reichen Gedankengehalt der Epoche fassen in poetischer Freiheit gegenüber allen Richtungen und Tendenzen nur Immermann und vor allem Rückert noch einmal zusammen, während das großartige dramatische Talent H. v. Kleists an ihren großen Widersprüchen ebenso zu Grunde ging wie an dem Mißgeschick seines Lebens.

Die Bedeutung der Romantik ist demgemäß für die allgemeine Kultur eine überaus mannigfaltige und eindringende. Doch ist ihr Fortschritt in der Entwickelung des Gedankens einfach zu bezeichnen. Er liegt in der Vollendung der Historisierung des Denkens, womit die universale Ausweitung des Horizonts und die Betonung der Bedeutung des Christentums für unser geistiges Leben von selbst gegeben war. Zwar fehlte ihr noch die Exaktheit und Nüchternheit der Forschung, aber sie brachte die virtuose Anempfindung an alle, auch die fremdesten Gebilde und die historische Gerechtigkeit, die jede Zeit und jeden Menschen an den eigenen Voraussetzungen mißt, den Sinn für das Unbewußte und Halbbewußte und die in dieser dunklen Region arbeitenden Großmächte der Geschichte. Vor allem aber hat sie damit die älteren Begriffe der lex naturae, des common-sense, der angeborenen Normen und der abstrakt konstruierbaren Vernunftwahrheit endgiltig aufgelöst, wie die Aufklärung zuvor den mit diesen Begriffen zusammengespannten Begriff einer supranaturalen, kirchlichen Autoritätsnorm aufgelöst hatte. Die Natur bedeutete nur mehr die Ursprünglichkeit des Gefühls, das aber sehr verschiedenen Inhalt haben kann, die Vernunft nur mehr den Geist überhaupt, der aber ein elastisches Prinzip der buntesten Entwickelungen ist. Gerade hierauf beruhte die hochmütige Verachtung der Aufklärung, die ihr doch durch ihre einheitlich-gesetzliche Weltbetrachtung die Erreichung dieses Standpunktes erst möglich gemacht hatte, der Gegensatz gegen ihr abstraktes Weltbürgertum, der aber doch nur die in einer Fülle konkret individueller Bildungen sich auswirkende Menschheitsidee bedeutete, schließlich der unbegrenzte historische Relativismus, der die einen zu skeptisch-frivolem Subjektivismus, die anderen zur Erneuerung der Kirchenautorität, wieder andere zur bloßen Spezialforschung und Volksforschung, die bedeutendsten Geister aber zur Ethik und Geschichtsphilosophie trieb. Ihr wichtigster Erbe wird daher neben den von ihr befruchteten historischen Einzelwissenschaften der Geschichtsphilosoph und der Ethiker, der die Fülle dieser Probleme zu bewältigen und in Verbindung mit der idealistischen Metaphysik aus diesem historisierenden, funkelnden Chaos wieder allgemeine Normen und Ziele herzustellen strebt. (Haym, Rom. Schule, 1870; J. Schmidt IV; Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie 1890.)

6. Die großen Systeme. So ergab sich aus der Romantik ein neuer Antrieb für das systembildende Denken, das zugleich durch die Katastrophen und Neubildungen des politischen Lebens auf die praktischen Aufgaben, auf den Neubau von Staat und Gesellschaft, gerichtet und zu einer praktischen Anwendung der auf Spekulation und Geschichte begründeten Normen gedrängt wurde. Zugleich ist nicht zu verkennen, daß der Ernst der Zeit auch auf die Charaktere der Denker selbst gewirkt und den Überschuß ästhetisch spielender Willkürlichkeit wie die luxurierende, dem geistigen Genuß lebende Selbstsucht beseitigt hat.

Die ersten, die den Einfluß der realistisch-historischen Probleme verspürten und kundgaben, sind die beiden Begründer der idealistischen Metaphysik selbst, die sich zugleich von den erstarkenden und christlichen Ideen, insbesondere von Schleiermachers Einfluß, berührt zeigen. Sie streben nach der Begründung eines religiös-sittlich-ästhetischen Lebensideals,

das die konkreten Inhalte des geistigen Lebens zur Einheit zusammenfaßt und deren Gültigkeit und Notwendigkeit aus dem metaphysischen Grund der Dinge ableitet. Fichte blieb zwar bei der Idee des aus der Freiheit hervorgehenden Rechtsstaates als Ziel der Geschichte, aber er faßte diesen Staat nicht mehr bloß als die Voraussetzung der in seinem Rahmen sich bewegenden und endlos vorwärtsstrebenden Freiheit, sondern als konkreten, mit allen Kulturwerten erfüllten Kulturstaat, der seinen sämtlichen Gliedern Anteil an den Gütern der Religion, Sittlichkeit und Kunst gewährt und als vollendete Organisation der Vernunft selbst aufs engste zusammenhängt mit der Religion. Denn der religiöse Glaube allein sichert die Energie des sittlichen Willens, die Realisierbarkeit der sittlichen Idee, damit die Realität der objektiven Welt und er allein gewährt ein absolutes Ziel des sittlichen Handelns, die Einswerdung des empirischen Ich mit seinem Grunde, mit Gott. Seiner Ethik wird damit der formalistische und unendliche progressive Charakter genommen, sie empfängt ein inhaltliches und abschließendes Ziel, das zugleich die nun voller und reicher entwickelte Geschichtsphilosophie als von der Entwickelung der Dinge gesetzmäßig hervorgebracht konstruiert. Vom Staate des Vernunftinstinktes geht es zu dem der heteronomen Autorität, von hier zur subjektivistischen Anarchie, aus dieser zur wissenschaftlich-spekulativen Rekonstruktion des Staates und von dieser Rekonstruktion zu einer so innerlichen Aneignung der sittlichen Grundsätze in der Hingabe an Gott, daß dieser Staat als Werk innerer spontaner Notwendigkeit sich darstellt. Auf dieser Stufe fällt der Staat zusammen mit dem johanneischen Christentum, das die Einheit der Menschheit in Gott bekennt, und mit der höchsten Kunst, die die Freiheit notwendig in der Erscheinung darstellt. Damit ist natürlich auch eine Revision seiner Metaphysik verbunden, die den letzten Grund des Bewußtseins nicht mehr in einer endlos werdenden Ordnung, sondern in einem ruhenden göttlichen Sein erkennt, aus ihm das empirische Ich ableitet und dieses im sittlichen Handeln zu jenem zurückkehren läßt. Daß er dieses Ideal in der Kultur des deutschen Idealismus angebahnt findet, macht ihn zum tröstenden und aufrichtenden Redner an das deutsche Volk. Als solcher hat er auch seinen Haupteinfluß ausgeübt, während der Einfluß seiner Lehre bald von dem der Hegelschen aufgehoben wurde (K. Fischer; Löwe, Philosophie F.s 1862).

Viel radikaler griff Schelling in sein bisheriges System ein. Er empfand, daß sein Identitätssystem keine vorwärtstreibende, zielsetzende Kraft enthalte und daher nur gleichwertige Formen der Identität hervorbringe, daß die in ihm vorausgesetzte absolute Harmonie von Natur und Geist in der Wirklichkeit durch Elemente des Irrationalen, Tragischen und den Geisteswerten Feindlichen aufgehoben sei, daß die Ableitung der konkreten, mannigfaltigen und werdenden Welt aus dem Absoluten von seinem bisherigen Pantheismus nicht aufgeklärt worden sei, daß die Kunst mit ihrer Symbolisierung der Indifferenz und Identität, mit ihrer Beiseitesetzung des Willens und absoluter Willenswerte, nicht das letzte Wort sein könne. So suchte auch er in der Religion, als in welcher die Einheit wie die Trennung des Endlichen und Unendlichen ausgesprochen ist, den Schlüssel zu den Ursprüngen und Zielen des menschlichen Wesens. Er bildete die theosophische Form seiner Lehre aus, die den von ihm jetzt empfundenen Jacobischen Gegensatz als einen von Hause aus im undifferenzierten Absoluten gelegenen betrachtet und aus einer ursprünglichen Trennung des Absoluten in die irdische Geistnatur und in die lebendige Gottheit den Weltprozeß oder die Evolution Gottes vom dunklen zum klaren und bewußten Sein hervorgehen ließ. Aus dem ursprünglichen Abfall der Ideewelt vom Absoluten, aus ihrer Trennung von dem sich klar erfassenden göttlichen Willen geht die endliche Welt hervor, die aber vermöge ihres göttlichen Ursprunges sich wieder zu Gott emporarbeitet und in dieser Emporarbeitung die religiösen Ideen der Mythologie oder Naturreligion durchläuft, bis sie an dem Punkte ist, daß die freie göttliche Liebe nun mit voller Selbstoffenbarung oder Menschwerdung die Welt zur vollen Einheit mit Gott zurückführen kann. So wird das Christentum, dessen kirchliche Dogmatik gnostisch-evolutionistisch gedeutet wird, zum Ziel der Geschichte und auf ihm sollen sich Wissenschaft, Staat, Moral und Kunst erbauen, eine Lehre, die nur in engen, vor allem kirchlichen und pietistischen Kreisen Anhänger gefunden hat, an der Öffentlichkeit aber ziemlich wirkungslos vorübergegangen ist. (K. Fischer; Frantz, Schellings positive Philosophie 1879/80).

Streben diese Denker darnach, aus der gefühlten und anerkannten Notwendigkeit eines gegebenen konkreten Inhaltes, sei es der Staat, sei es die christliche Religiosität, das Ziel des Daseins zu konstruieren und die Notwendigkeit dieses Inhaltes aus dem Gottesbegriffe abzuleiten, so bewältigt Hegel das Problem durch den systematisch-logischen Ausbau des

Begriffes der Entwickelung, der sich ihm bei dieser Durchdenkung zugleich als inhaltliches und zielsetzendes Prinzip erweist. Dieser Begriff, der ungenau, allerhand Voraussetzungen und dunkle Nebenvorstellungen einschließend von Leibniz, Lessing und Kant, von Herder, Goethe, Schiller und F. Schlegel gebraucht worden war, den dann aber auf Grund der Kantischen transcendentalen Deduktion Fichte und Schelling in streng idealistischer Weise als die aus dem Wesen des Geistes notwendig folgende, unbewußte Selbstentgegensetzung und bewußte, stufenweise Überwindung dieser Selbstentgegensetzung konstruiert hatten, wurde von Hegel dahin ausgestaltet, daß er den Trieb des absoluten Geistes zur stufenweise sich potenzierenden und zum Gegenstand bewußter Einsicht machenden Selbstbewegung bedeutet und in dieser Selbstbewegung den ganzen Inhalt des Geistes aus der bloßen Möglichkeit und Thatsächlichkeit zum bewußten, freien, notwendigen Besitz erhebt, das Ganze sub specie aeternitatis ein zeitloser, in sich zurückkehrender Prozeß und nur für die Anfangsstufen menschlicher Reflexion ein sinnlich-räumlich-zeitlich verlaufender Zusammenhang von endloser Progression. Eben damit ist dann aber auch der inhaltliche, ethisch-religiös-ästhetische Charakter dieser Denkweise gegeben, insoferne hierbei nicht bloß der Geist der Grund der Wirklichkeit und sein Zweck das leitende Prinzip ist, sondern insofern gerade in der Überwindung der gegebenen, vom endlichen Bewußtsein vorgefundenen Trennung des Natürlichen, Thatsächlichen und Sinnlichen vom Geistigen, Freien und Notwendigen, die ursprüngliche, wesentliche Einheit des Geistes hergestellt und in dieser Einheit die religiöse Seligkeit, die vollkommene Schönheit und die sittliche Freiheit enthalten ist. Der Geist ist Wille und nur darum Entwickelung und Entzweiung, aber als logisch erleuchteter Wille strebt er nach der Einheit und Notwendigkeit, die gleichbedeutend sind mit der Freiheit. Dabei geht in dieser Entwickelung nichts verloren und hat nichts eine bloß vorübergehende Bedeutung, sondern jede erreichte Stufe wird in der höheren aufgehoben und fortgeführt, so daß jede jeweilige Stufe sich als Höhepunkt betrachten darf und in der Totalität des Schlußresultats nichts vernichtet wird. Auf dieser Grundlage hat Hegel ein imponierendes, an Vollständigkeit des Umfangs und Geschlossenheit der Methode nur dem aristotelischen vergleichbares System des Wissens aufgebaut, das in der Naturphilosophie den Bahnen Schellings folgt, in der Geschichtsphilosophie aber mit außerordentlicher Feinheit und originellster Kraft alle aus der bloßen Seelennatur hervorbrechenden und sich in ihrer Notwendigkeit erkennenden absoluten Geisteswerte zu einem streng teleologischen Zusammenhang des Werdens verkettet und um den Begriff des die Totalität der Gesittung in antiker Weise auslebenden Staates die höchsten Kulturwerte der Kunst, Religion und Philosophie sammelt. Der durch die moderne Persönlichkeitsidee vertiefte antike Staatsbegriff, die Goethe-Schillersche Kunst, das als Einheit Gottes und der freien Persönlichkeit empfundene Christentum und die Hegelsche Erkenntnis von dem Hervorgang all dieser Kulturwerte aus der notwendigen Selbstexplikation des Absoluten bilden die normative Kultur der Gegenwart. Wenn Hegel diese gegenwärtige Stufe in der That für abschließend hielt, so hat dies in konservativen Neigungen der Zeit, in dem Gefühl einer eben sich erschöpfenden unendlich reichen Litteraturperiode, vor allem aber in der Schätzung des Christentums als der absoluten Religion seinen Grund. (K. Fischer, Hegel 1900; Haym, Hegel 1857.)

Die religiöse Wendung dieser Systeme geht direkt oder indirekt auf den Einfluß Schleiermachers zurück, des am meisten spezifisch-religiösen Charakters unter den großen Philosophen, der in seinem eigenen System den religiösen Gedanken in einer durchaus eigentümlichen und bedeutenden Weise zur Auflösung des vom Kriticismus gestellten philosophischen und des von der Zeit gestellten Kulturproblems verwertete. So wurde er in hervorragendem Sinne zum Ethiker des deutschen Idealismus, wozu ihn seine Menschenkenntnis und eindringende Psychologie befähigte. Was Hegel aus dem Bewegungsgesetz des absoluten Geistes deducierte, wollte er mit Festhaltung der kriticistischen Methode durch Analyse der thatsächlich vorliegenden menschlichen Vernunftzwecke erreichen. Die Fichtesche Abrundung der Kantischen Begriffe benutzend, analysierte er daher das menschliche Bewußtsein in seiner doppelseitigen d. h. seiner theoretischen und praktischen Beziehung auf das Sein. Im ersten Falle verhält es sich receptiv-denkend und bearbeitet die gegebene Sinnlichkeit vom Maximum individueller Vereinzelung bis zum Maximum begrifflicher Vereinheitlichung, im anderen Fall verhält es sich aktiv-gestaltend und verwirklicht den Vernunftzweck vom Pol des in der Sinnlichkeit noch latenten Vernunfthandelns bis zum Pol der alles Geistige vernatürlichenden und alles Natürliche vergeistigenden bewußten Freiheit. In beiden Fällen aber bleibt für die menschliche Vernunft Denken und Sein immer getrennt. Die alles Begreifen und Handeln, alle Beziehung von Denken und Sein wie Wollen und Sein er-

mögliche̱nde Einheit der Wirklichkeit ist dagegen gegenwärtig im religiösen Gefühl, das freilich ziemlich künstlich mit Fichte als bei sich ruhende Indifferenz von Handeln und Denken psychologisch konstruiert und zugleich als religiös-metaphysisches Prinzip des Erlebnisses der absoluten Beschlossenheit alles Seins in Gott bezeichnet wird. Auf dieser, die ursprüngliche romantische Abhängigkeit der Religionsanalyse von der Kunstanalyse noch deutlich verratenden Grundlage erhebt sich auch bei ihm eine Naturphilosophie und eine Geschichtsphilosophie, welche die Wirklichkeit der Kategorie des Fortschrittes vom überwiegend Sinnlichen zum überwiegend Geistigen unterwirft, aber bei den einfacheren Schellingschen Formeln stehen bleibt und auf die Hegelsche Deduktion eines aus dem Absoluten folgenden Fortschrittsgesetzes verzichtet. In Wahrheit kommt es Schleiermacher hierbei auch nur auf die Analyse der in der historischen Welt sich bethätigenden Vernunft an, deren verschiedene Zwecke er herausgreift und zur Totalität des absoluten Vernunftzweckes zusammenfaßt. Mit sorgsamster Umsicht erfaßt er jeden dieser Zwecke nach seiner sozialen wie nach seiner individuellen Seite und bestimmt er sie nach ihrem spezifischen rechtlichen, gesellschaftlichen, wissenschaftlichen, religiösen, ästhetischen Inhalt, um dann ihren Inbegriff im höchsten Gute zusammenzufassen, diesen höchsten Vernunftzweck mit der göttlichen Vernunft in Zusammenhang zu bringen, im religiösen Gefühl die Kraft der Verwirklichung dieses Zweckes und in der Gemeinschaft mit Gott die alle Zeit und Endlichkeit, alle Relativität und Besonderheit überwindende Antecipation dieser Verwirklichung zu zeigen. Die Religiosität aber, die mit der Einheit der Welt und der Einheit aller Vernunft die Allheit Gottes und die die Sinnlichkeit überwindende Kraft des Geistes bekennt, ist ihm die christliche und erscheint ihm in der Persönlichkeit Jesu glaubenerweckend und urbildlich und darum erlösend konzentriert. Von hier aus hat er sich dann schließlich völlig der Theologie und Kirche, der Pflege der Volksfrömmigkeit zugewandt, wodurch sein Einfluß schließlich immer mehr auf die fachmäßige Theologie eingeschränkt wurde (Dilthey, Leben Sch.s; Ders., Art. Sch. in AdB; Bender, Sch.s Theologie in ihren philosophischen Grundlagen 1876; Sigwart, Kleine Schriften I; ders., JdTh 1857).

Noch näher an die Kantischen Ausgangspunkte hält sich Herbart, der Kants Bewußtseinsanalyse im psychologistischen Sinne fortsetzt, um von ihr aus, soweit möglich, durch logische, die Widersprüche der Erscheinungswelt stufenweise tilgende Bearbeitung zum Ding an sich der Außenwelt, der Seele und Gottes vorzudringen. Er findet so das Wesen der Dinge an sich in schlechthin einfachen übersinnlichen Substanzen, die erst in ihren gegenseitigen Beziehungen untereinander und zur menschlichen Seele die quantitativ und qualitativ gegliederte Welt ergeben und deren zweckmäßige Zusammenwirkung eine schöpferische und ordnende göttliche Intelligenz erschließen läßt. Es ist eine originelle Annäherung an die Leibnizische Monadologie und an die Leibnizische Lehre von Gott als der höchsten Monade, die Herbart in ihrer Bedeutung für die lebendige, sittliche Frömmigkeit eindringlich und schroff gegen den poetischen Neu-Spinozismus und seine Unterwerfung Gottes unter den Naturbegriff verteidigt. Dem Rationalismus nähert sich auch trotz aller aus der neuen Bildung geschöpften Feinheit, Freiheit und Beweglichkeit die Kulturphilosophie Herbarts, die sich auf den von ihm nachgewiesenen, der Seele eigentümlichen Beurteilungen über die Verhältnisse der Reale zu einander, insbesondere auf den ethischen Beifalls- und Mißfallsurteilen über die Verhältnisse der menschlichen Willen zu sich selbst und untereinander aufbaut. Wegen der Begründung auf solche Urteile nennt er sie Aesthetik und ordnet ihr die Ethik ein. So ergiebt sich das Ideal einer die fünf natürlichen ethischen Grundideen in ihrer Organisation verwirklichenden, beseelten Gesellschaft, die auf der Einsicht und Thätigkeit der Gebildeten und auf der rationellen Erziehung der Jugend beruht. Von hier aus ist Herbart zum Reformator der Psychologie und insbesondere der hierauf gegründeten Pädagogik geworden, worauf sich sein Einfluß bis jetzt auch im wesentlichen beschränkt hat. (Thomas, Herbart-Spinoza-Kant 1874.)

Auf gleicher kriticistischer Grundlage, wie die bisherigen Systeme, aber mit völlig entgegengesetzter Behandlung des Kulturproblems, erhebt sich schließlich die letzte große Fortbildung des Idealismus bei Schopenhauer. Er lehrte ähnlich, wie Fichte in seiner Zuspitzung des Kriticismus, den Willen als den Grund der Dinge und Ausgangspunkt der Erkenntnis betrachten, aber den Willen als gänzlich unlogischen, von keiner logischen Notwendigkeit in seiner Bewegung geleiteten und keine logischen Notwendigkeiten anstrebenden, wie das bei der Setzung eines positiven ethischen Zweckes und der Unterordnung der Mittel unter diesen nötig ist, daher überhaupt den Willen als ohne jeden bestimmten Zweck und ohne jede ursprüngliche ethische Tendenz, den Willen als bloßen ziellosen, blind Realität und Dasein begehrenden Trieb. In der Befolgung dieses Triebes objektiviert sich ihm

der Wille zu der konkreten, materiellen Welt, aus deren Organisation im Gehirn als sekundäres Produkt erst die Intelligenz hervorgeht. Unter diesen Umständen verliert Geschichte und Geschichtsphilosophie jeden Sinn, da es in der Geschichte keine positiven und allgemeingiltigen Zwecke, sondern nur eine endlose Progression immer unbefriedigter Willenstriebe geben kann. Die Ethik oder Lehre vom Ziel der Wirklichkeit kann daher nur darin bestehen, die Ziellosigkeit dieses Prozesses einzusehen und ihm durch Quiescierung des Willens ein Ende zu machen. Diese Quiescierung erfolgt in dem das Weltleid empfindenden und darum sich resignierenden Mitleid, in der interesselosen Kunst und in der wissenschaftlichen Erkenntnis der Zwecklosigkeit des Prozesses. Für alle diese Lehren fand Schopenhauer einen Anhalt in dem dem Abendland eben bekannt werdenden Buddhismus, womit er eine bedeutsame Erweiterung des bisher wesentlich auf Antike und Christentum eingeschränkten kulturgeschichtlichen Horizonts bewirkte. Andererseits erblickte er mit grimmigem Haß in der Selbstsucht und Sinnlichkeit des Judentums die Wurzel des täuschenden Theismus, auf dem alle Geschichtsphilosophie und alle Rede von positiven Kulturwerten beruht, während er in dem reinen Christentum Christi eine Art mystischen Quietismus anerkannte. Zu größerer Wirkung sind diese Lehren erst nach der Zersetzung des allmächtigen Hegelschen Systems und in den Jahren der trübsten Reaktion gekommen. (K. Fischer, Sch.)

7. Die Einzelwissenschaften. Streben die großen Systeme nach einer zusammenfassenden, die Normen rekonstruierenden und im metaphysischen Grund verankernden Weltanschauung und bleibt dieses Unternehmen mit den schwierigsten Rätseln der Metaphysik verknüpft, so wirkte sich andererseits der deutsche Idealismus in einer wunderbaren Neubelebung und Inspiration der positiven Wissenschaften aus, bei denen jene problemreichen Grundanschauungen zwar immer mitwirkten, aber doch in den Hintergrund traten. Nichts zeigt mehr den eigentümlichen Charakter der deutschen Poesie, als daß sie von ihrem Höhepunkt aus unmittelbar in die stärkste wissenschaftliche Produktion überging, wobei freilich auch die konkreten Anforderungen der allgemeinen Lage und die moralisch-realistische Ernüchteruug mit in Betracht kommen. So entsteht die spezifisch deutsche Wissenschaft. In ihr treten zunächst entsprechend dem Geiste des Ganzen die Naturwissenschaften zurück oder reduzieren sich doch auf die Naturphilosophie, die unaufgebliche Grundinteressen ohne eigentlich naturwissenschaftlichen Sinn verfolgte, dabei aber immerhin in der Anthropogeographie d. h. in der Vereinigung von Geschichte und Geographie (Karl Ritter) Erhebliches und in der Aufsuchung der dem Materialismus der Gegenwart so unsympathischen psychologischen Abnormitäten, der damals sogenannten Nachtseite der Natur, Beachtenswertes leistete. Überdies gingen neben ihr bedeutende Fortsetzer der alten empirischen Methoden her, die wie A. v. Humboldt nicht ohne Einwirkung von ihr blieben. Um so bedeutsamer aber ist der Aufschwung der historischen Wissenschaften, wo man die kritischen Einsichten in das Thatsachenmaterial, die die Aufklärung erarbeitet hatte, mit dem neuen Geiste der historischen Liebe und Gerechtigkeit, mit dem Verständnis für das Unbewußte, Halbbewußte, Sozialpsychologische, für die schöpferische Genialität und die Individualität, mit der alle Erscheinungen zur feinsten Wechselwirkung verknüpfenden Universalität und Weite des Horizonts behandelte und fortbildete. Der Entwickelungsgedanke in seiner spezifisch deutschen Form, mit seiner Entwickelung des Bewußten und Differenzierten aus dem Unbewußten und Undifferenzierten, mit seiner Voraussetzung einer dem Unbewußten immanenten und in genialen Individuen zusammengefaßten teleologischen Logik, mit seiner Anerkennung letzter unauflöslicher Elemente in der Persönlichkeit und einer hierdurch bedingten spezifisch historischen Kausalität, offenbarte seine ganze außerordentliche Fruchtbarkeit. Hierdurch mit der deutschen Poesie und Philosophie in enger Verbindung stehend wurde diese historische Methode doch im fortgesetzten Verkehr mit dem Objekt zu einer selbstständigen wissenschaftlichen Denkweise, die wohl der Ausbreitung und Ergänzung fähig ist, die aber durch die von ihr thatsächlich errungenen Erkenntnisse sich als eine der großen selbstständigen wissenschaftlichen Mächte erwiesen hat. Sie steht mit dem idealistischen oder religiös-mystischen Hintergrunde ihres Entwickelungsgedankens als ein geschlossener Typus der Geschichtswissenschaft der englisch-französischen Aufklärung gegenüber, die die Geschichte aus Naturbedingungen des Schauplatzes oder aus Reflexionen der handelnden Intelligenz oder gar aus social-mechanischen Prozessen empirisch-rationell erklärt, nach dem Maßstab einer allgemeinen Wohlfahrt bewertet und an Stelle einer aus innerer Notwendigkeit der göttlichen Selbstentfaltung hervorgehenden „Entwickelung" einen von der fortschreitenden Intelligenz zu bewirkenden „Fortschritt" lehrt (E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode 1894; Sigwart, Logik II; Wundt, Logik II; Rickert,

Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung; von Below, Die neue historische Methode, Hist. Ztschr. 1898; Ottokar Lorenz, Die Geschichtswissenschaft in ihren Hauptrichtungen und Aufgaben 1886.91; Flint, Philosophy of history 1874; Barth, Philosophie der Geschichte als Sociologie 1897; Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie 1874).

Volksgeschichte, Zusammenfassung der Völkergeschichte zur Universalgeschichte, Geschichte einzelner besonderer Bethätigungen und historische Kulturphilosophie sind die Themata, die hier hervortreten, wobei doch die letztere, sofern sie nicht als in den großen Systemen erledigt gilt, nur als persönlicher Hintergrund der Darstellungen gelegentlich und aphoristisch hervorzutreten pflegt. An willkürlicher Phantastik, verschwommenen Allgemeinheiten und besonders an reaktionären Tendenzen hat es hierbei nicht gefehlt, allein das rührt teils von den romantischen Ursprüngen, teils von der Zeitlage her und berührt nicht das Wesen der Methode. Auf ihrer Grundlage haben vielmehr nahezu alle Wissenschaften klassische oder doch führende Leistungen hervorgebracht. Die Geschichtswissenschaft im engeren Sinne, die mit den Göttingern, Kant und Fichte die politische Volksorganisation als Centrum ihres Interesses festhielt, lernte unter Absehung von abstrakten Maßstäben, von einseitigen geographischen und klimatischen Erklärungen und von rein subjektiver Motivation ihren Gegenstand genetisch erfassen, die allgemeinen Entwickelungstendenzen mit dem Einfluß der Individuen, die immanente Bildungstendenz mit den Einflüssen von außen ausgleichend und zugleich den Begriff der Entwickelung auf die Zeugnisse und Urkunden selbst anwendend, deren Wachsen und Werden zu verfolgen jetzt eine ganz neue Aufgabe von ungeheurer Tragweite wurde. In diesem Sinne hat Niebuhr die neue Geschichtsschreibung begründet und Ranke sie vollendet, der zugleich in leichter Anlehnung an Schelling die ideellen Grundlagen der Geschichte überdachte und im Geist des Ganzen nach einer Weltgeschichte strebte. Andererseits hat Jakob Burkhardt, die einseitige rechts- und staatsgeschichtliche Richtung verlassend, ein Muster der den gesamten Geistesgehalt bestimmter Epochen zusammenfassenden Kulturgeschichtsschreibung geliefert, das nur in der Stellung des Themas, nicht aber in der Methode französischen Vorbildern folgt. Noch unmittelbarer gingen aus Klassicismus, Romantik und Philosophie die Sprach-, Litteratur und Kunstgeschichte hervor. Hier hatten Lessing, Winckelmann, Herder, Goethe, Schiller und die Schlegel direkt vorgearbeitet. Die Sprachgeschichte erstrebte in Humboldt und Bopp die Erklärung der Sprache aus psychophysischen Grundtrieben des Menschen und eine auf allgemeine Sprachvergleichung begründete Entwickelungsgeschichte der Sprachen, die zugleich als Schlüssel für Ethnographie, Prähistorie, Mythologie und Religionsgeschichte gelten sollte. Die Litteraturgeschichte verzichtete auf ästhetisches Räsonnement, erstrebte als Basis der Kritik lediglich eine historische Ableitung der Grundformen und Grundgesetze der Poesie aus Grundbedingungen des menschlichen Wesens und zeigte die Entwickelung dieser Litteraturformen im Zusammenhang mit der ganzen Geistes- und Kulturgeschichte, in diesem Sinne bald die Riesenaufgabe einer Geschichte der Weltlitteratur, bald die beschränktere, aber damit zusammenhängende einer Geschichte der Nationallitteraturen unternehmend (Wachler, Gervinus, O. Müller). Die Kunstgeschichte, die zu den Impulsen Winckelmanns die Wackenroders und der Boisserées hinzu empfing, suchte in gleicher Weise die psychologisch-historischen Grundformen der Kunst und lernte ihre Entwickelung im Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur betrachten, dabei aber doch ihre selbstständige Lebenswurzel im Auge behaltend (Schnaase, Vischer). Die Philologie der einzelnen Sprachen wandte sich neben linguistischen und kritischen Studien zur Realphilologie d. h. zur Darstellung der Gesamtkultur derjenigen Völker, deren Leistung vor allem in ihrer litterarischen Hinterlassenschaft liegt. So hat die klassische Philologie nach dem Vorgange Wolfs einen neuen Charakter empfangen (Böckh, Lachmann, Welcker) und hat sich neben ihr eine indische, iranische, semitische Philologie erhoben. Insbesondere wurzelt die germanische Philologie der beiden Grimm und ihre Kunst, der Sprache die Geheimnisse der Urzeit abzuhören, in dem deutschen Idealismus. Aus einer Kombination aller dieser Elemente erhoben sich Versuche einer auf die Analyse der religiösen Gedanken- und Sprachbildung begründeten Religionsgeschichte, die freilich, der Kenntnis der religionsgeschichtlichen Wirklichkeit entbehrend, zur Hineindeutung allzu abstrakter Gedanken neigte, aber den allein möglichen Weg der Aufdeckung unbewußter Prozesse beschritt (Schelling, Hegel, Creuzer, Welcker, Schleiermacher). Nicht minder äußerte sich der neue Geist in den Rechts- und Staatswissenschaften, wo die naturrechtliche Methode durch die genetische ersetzt und Gewohnheits- und Volksrechte, die ganze instinktive Rechtserzeugung des Volksgeistes, hervorgehoben wurden (Savigny, Eichhorn). Die Staatslehre, zunächst von den

Philosophen gepflegt, wurde unter ihren Einwirkungen auf historisch-entwickelungsgeschichtliche Bahn gestellt, nachdem die romantisch-reaktionären, auf diesem und dem theologischen Gebiet am schlimmsten hausenden Neigungen überwunden waren (Dahlmann, v. Mohl). Die Theologie schließlich lernte die Versuche des Deismus, die Würdigung des Christentums auf eine allgemeine Religionstheorie zu begründen, durch eine viel eindringendere psychologische Analyse und eine genetische Betrachtung der Religionsgeschichte gründlich umbilden, wobei dann freilich immer wieder ernstliche Versuche gemacht wurden, das christliche Prinzip dem Fluß der Entwickelung zu entziehen und ihm einen der Historie entrückten Kern zu geben (Hegel, Schleiermacher, de Wette, Vatke, Baur). Aber auch die konservativ-supranaturalistischen Systeme nahmen in Anlehnung an Hegel oder Schelling eine Einbeziehung der Offenbarung in die Menschheitsentwickelung vor und die heilsgeschichtliche Erlanger Schule machte die Bibel geradezu zur Urkunde göttlicher Entwickelungen innerhalb einer sündig-natürlichen Welt, während die Vermittelungstheologie eine um den Kern der übernatürlichen Offenbarung oszillierende, jedesmal eigentümliche Individualisation und zeitgeschichtliche Auswirkung innerhalb und auf Grund der natürlichen Entwickelung lehrte (Münchener Gesch. d. Wissenschaften; J. Schmidt IV u. V Vgl. die einzelnen Encyklopädien).

8. Die Unterrichtsreform. Der Betrieb dieser Wissenschaften wurde in der Hauptsache getragen von den Universitäten und ist daher begründet auf eine fundamentale Reorganisation der Universitäten auf Grund der neuen Anschauungen von Wesen und Aufgabe der Wissenschaft, nachdem im Zeitalter der Aufklärung die in der Überlieferung befangenen Universitäten eine Zeit lang den überwiegenden Einfluß den Akademien und schriftstellernden Weltmännern überlassen hatten. Von Jena ging das neue Universitätsideal aus, wo die Goetheschen und Kantischen Einwirkungen den ersten festen Grund gefunden hatten, um dann in den Neugründungen von Berlin, Heidelberg, Bonn, Breslau, München organisiert und von hier aus verbreitet zu werden. Der Sinn dieser Reform, die mit dem Untergang der alten deutschen Staatenwelt und den Neubildungen des napoleonischen Zeitalters zusammenfiel, daher eine Reihe alter Universitäten beseitige, und neue schuf, war die Erhebung der philosophischen Fakultät aus dem Zustand der facultas liberalium artium, der humanistischen Vorschule für die eigentlichen oberen Fakultäten, in die Fakultät der allein wahren und reinen Wissenschaft, die in Natur- und Kulturwissenschaft wie in der die Prinzipien beider feststellenden Philosophie die Prinzipien aller Erkenntnis und Bildung festlegt und der die Berufsfakultäten als Vertreter bloß positiver, nicht rein wissenschaftlich, sondern praktisch orientierter Wissenschaften gegenüberstehen. Damit ist wenigstens im Prinzip der letzte Rest der melanchthonischen Universitätsidee aufgelöst und die Vorherrschaft der Theologie und des Staatsinteresses gebrochen, welche beide den allgemeinen Prinzipien reiner, vorurteilsfreier Wissenschaft ausgeliefert werden. Die Neuordnung der Universitäten verlangte auch eine Neuordnung ihrer Vorschule, des Gymnasiums, in dem der Neuhumanismus Winckelmanns und Goethes als Mittel für die Bildung der herrschenden Klasse und für die Erziehung zu humaner Ethik und wissenschaftlichem Sinn zusammen mit einer bald mehr bald weniger betonten Christlichkeit zu Grunde gelegt wurde. Die Realwissenschaften und modernen Sprachen, die die Aufklärung zur Aneignung der westlichen Kultur gefordert hatte, traten zurück und wurden überwiegend den Realschulen als den Vorschulen bloß praktisch-technischer Berufe zugewiesen. Selbst bis in die Volksschule und Lehrerseminare erstreckte sich der Versuch, die neue Bildung in Fleisch und Blut des Volkes überzuführen, wenn man natürlich auch hier näher bei den einfacheren Bestrebungen der Aufklärung stehen bleiben mußte (Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts; K. Schmidt, Encyklopädie des Erziehungswesens; Harnack, Geschichte der Preußischen Akademie 1900). **Tröltsch.**

Idiomata s. Communicatio idiomatum Bd IV S. 254.

Idumäa s. Edom Bd V S. 162.

Jebus und Jebusiter. — Litteratur: G. F. Moore, A Critical and Exegetical Commentary on Judges 1895; K. Budde, Das Buch der Richter 1897; außerdem die Litteratur zu den Artikeln Jerusalem und Kanaaniter.

Jebus (יְבוּס) hat man auf Grund von Ri 19, 10 f. und 1 Chr 11, 4 f. früher allgemein als vorisraelitischen Namen der Stadt Jerusalem (s. d. A.) angesehen. Es

kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß 2 Sa 5, 6 in dieser Meinung von dem Chronisten a. a. O. umgestaltet worden ist. Da nun auch Ri 19–21 durch eine nachexilische Bearbeitung ihre Gestalt erhalten haben, und der Name J. Ri 19, 10 f. allem Anscheine nach dem Texte (vgl. besonders V. 11) nicht ursprünglich angehört, so sind die Zeugen für J. als Stadtnamen auffallend spät. In allen alten Erzählungen findet sich nur der Name Jerusalem. Und daß dieser wirklich sehr alt ist, älter als Israel, ist neuerdings durch die Tell el-ʿAmārna-Briefe zweifellos geworden (s. Jerusalem). Man hat daher in den oben angeführten Stellen wohl nur eine Vermutung jüdischer Gelehrter vor sich, die aus dem Namen der vorisraelitischen Einwohner Jerusalems, Jebusiter (יְבוּסִי), den Schluß zogen, daß der von ihnen bewohnte Ort einst Jebus geheißen habe. Aber dieser Schluß ist grundlos; denn wir erfahren sonst nirgends, daß die Stadt ihren Namen gewechselt habe, und die Jebusiter werden im AT nicht auf die Stadt Jerusalem beschränkt, sondern als die Bewohner des Gebiets (2 Sa 5, 6) oder als Bewohner des Gebirgs überhaupt (Nu 13, 29; Jo 11, 3) bezeichnet. Man könnte sich daher eher zu dem Schlusse veranlaßt sehen, daß der Volks- oder Stammesname Jebusiter auf den Namen einer Landschaft (und nicht einer Stadt) J. zurückgehe. Doch zu einer Gewißheit darüber ist nicht zu gelangen. Dem Stamm der Jebusiter war es gelungen, sich auf einem nicht unwichtigen Punkte des Berglandes als Herrrn zu behaupten, nachdem Israel schon entscheidende Schläge gegen die Kanaaniter geführt hatte. Sie beherrschten von der Bergfeste Zion (vgl. Jerusalem) aus nur ein kleines Gebiet. Nicht weit nördlich lagen die benjaminitischen Orte Nob, Gibea Sauls und Rama, während im Süden Bethlehem schon den Judäern gehörte. Für den Besitz der Josephstämme war die Selbstständigkeit der Jebusiter nicht besonders lästig; wohl aber stand sie dem Plane Davids, von Süden aus die Erbschaft Sauls anzutreten, empfindlich im Wege. Daher wagte er mit seiner kriegsgeübten Schaar einen Angriff auf die schwer zugängliche Burg Zion und gewann sie (2 Sa 5, 6—8; 1 Chr 11, 4—6). Damit war die Unterwerfung der Jebusiter vollendet und die räumliche Verbindung zwischen dem Reiche Davids im Süden und dem eigentlichen Israel im Norden gesichert. Die Jebusiter blieben teils freie Herren auf ihrem Grundbesitz, wie namentlich das Beispiel des Aravna oder Ornan 2 Sa 24, 16 ff.; 1 Chr 21, 14 ff. zeigt und auch die allgemeine Angabe Ri 1, 21; Jos 15, 63 lehrt, teils wurden sie (durch Salomo) zu Frohndiensten, die vermutlich dem Könige zu leisten waren, gezwungen 1 Kg 9, 20 f. Die Beschreibung der Grenze zwischen Juda und Benjamin nennt Jo 15, 8; 18, 16 die Höhe im Norden des Hinnomthales „Abhang (כֶּתֶף) der Jebusiter" Da dieser Name nur im Munde der Israeliten Sinn hat, so darf daraus der Schluß gezogen werden, daß später die Jebusiter hauptsächlich in diesem Teile Jerusalems wohnten. Ihr Geschick, dessen noch in später Zeit gedacht wird (Sach 9, 7), hat als ein lehrreiches Beispiel dafür zu gelten, wie es auch anderen Stämmen Kanaans ergangen ist, die allmählich mit Israel verschmolzen. — Jo 10, 5 wird der König Adonizedek von Jerusalem zu den Amoritern gerechnet. Darauf könnte man die Meinung stützen, daß die Jebusiter zu den vom Libanon her eingewanderten Amoritern gehörten. Doch läßt sich diese Angabe auch so verstehen, daß die Amoriter zur Zeit Josuas nur die Beherrscher Jerusalems waren, so daß die Jebusiter wohl zur alten einheimischen Bevölkerung Kanaans gehört haben können. Aus der häufig wiederkehrenden Aufzählung der Völker Kanaans (vgl. d. A.), z. B. Dt 7, 1; 20, 17; Gen. 10, 16, läßt sich nichts Gewisses über die Herkunft der Jebusiter erkennen. **Guthe.**

Jehova s. Jahve oben S. 529, 7.

Jehu, König von Israel. — 1 Kg. 19, 16. 17; 2 Kg 9; 10; 2 Chr 22, 7–9. Vgl. die Bd I, S. 259, 2—7 genannten Werke: Köhler II, 2, S. 76—79. 138. 140 f. 384 bis 391; Stade I, S. 541—545. 562 f.; Kittel II, S. 237—240. 246–248; Wellhausen S. 54–57; Duncker II, S. 197—200; Meyer I, S. 395—400. 411 f.

Im Königsbuch finden wir ausführliche Berichte darüber, wie Jehu den Thron gewonnen, das Haus Ahabs ausgerottet und dem Baaldienst den Garaus gemacht hat, sonst nur die kurze Angabe, daß damals Hasael von Damask das ganze Ostjordanland eingenommen habe. Diese Angabe dürfte aus dem Königsannalenbuch stammen. Jene Berichte aber sind wie 1 Kg 20. 22, und wohl auch 2 Kg 3, 4—27; 6, 24—7, 17 einer besonderen nordisraelitischen Quelle entlehnt, die alt und höchst wertvoll ist. Daß 2 Kg 9, 1—13 nicht aus dieser, sondern aus demselben Erzählungsbuch über Elisa herstamme wie Kap. 2; 4, 1—6, 23; 8, 1—15 und erst später vor V. 14 ff. gesetzt worden sei (Benzinger im

Kurzen Handkomm. z. AT 1899) ist schon deshalb nicht anzunehmen, weil 15[b] jenes Stück deutlich voraussetzt.

Jehu, יֵהוּא, assyr. Ja-u-a, LXX *'Ιού*, Josephus *'Ιηοῦς* hat nach früherer Annahme 884—856, nach Köhler 881—853, nach Hommel und Kamphausen 843/2—815 regiert. Er war ein Heerführer Jorams, und als dieser, im Kampf mit den Aramäern bei Ramot Gilead verwundet, sich nach Jesreel bringen ließ, betraute er Jehu mit dem Oberbefehl (vgl. 9, 5, wo mit Klostermann zu lesen יֹשְׁבִים לִפְנֵי יֵהוּא und V. 11). Da geschah es, als dieser eines Tages mit den Hauptleuten im Hofe seines Quartiers Rats pflegte, daß in erregter Hast ein Jüngling hereinstürmte und ihn aufforderte, unter vier Augen eine Botschaft von ihm anzuhören. Jehu ging mit ihm ins Haus. Da goß ihm jener, eines Prophetenordens Mitglied, im Auftrag Elisas Öl aufs Haupt und erklärte ihn für gesalbt im Namen Jahves zum König über Israel, damit er das Gottesgericht an Joram und Isebel vollstrecke. Dann enteilte er. Auf Jehu machte dies blitzartig ihn treffende Prophetenwort einen um so tiefern Eindruck, als er dabei gewesen war, wie Elia bei dem Weinberg, den Ahab, Jorams Vater, durch den Justizmord an Nabot in seinen Besitz gebracht hätte, dem König den Spruch Jahves entgegenschleuderte: „das Blut Nabots und seiner Kinder habe ich gestern gesehen, spricht Jahve, ich will dir vergelten auf diesem Grundstück!" (2 Kg 9, 25 f.). Nun sah er sich zum Werkzeug Jahves bestimmt, dem Haus Ahabs sein Recht zu thun. Noch bedenklich, ob er die Empörung wagen sollte, trat er wieder unter die Hauptleute. Als er aber auf ihr stürmisches Fragen, was der auffallende Bote gewollt, die Sache eröffnet hatte, und sie, hingerissen, ihm sogleich als König huldigten, war er entschieden, und das Verhängnis über Ahabs Haus brach herein. Jehu handelte entschlossen, kraftvoll und rasch. Er ließ die Thore der Stadt bewachen, damit kein Bote des Geschehenen vor ihm zu Joram käme, und eilte mit einer Kriegerschaar nach Jesreel. Als man vom Turm aus sein stürmisches Nahen erschaut und er zwei von Joram gesandte Boten nicht hatte zurückkehren lassen, fuhren ihm Joram und sein Besuch Ahasja (vgl. Bd I S. 263, 48) entgegen, wähnend, Jehu brächte die Meldung von einem wichtigen Kriegsereignis. Der aber erwiderte auf die Frage, ob er gute Nachricht bringe (der Sinn von הֲשָׁלוֹם ist nicht: „Kommst du in friedlicher Absicht?", denn hätte Joram solchen Zweifel gehegt, würde er vorsichtiger gewesen sein), mit der finstern Rede, daß es nicht gut stehn könne, so lange das heidnische Treiben der Isebel währe, und schoß dem fliehenden Joram einen Pfeil durchs Herz. Den Leichnam hieß er, jenes Auftrittes zwischen Elia und Ahab eingedenk, auf das nahe Grundstück des Nabot werfen. Jehu zog in Jesreel ein. Isebel hatte gemerkt, daß sie verloren wäre, und suchte ein stolzes Ende. Geputzt und geschminkt zum Fenster der Königsburg herausschauend begrüßte sie Jehu als einen neuen Simri, ihn zu verwunden durch die Erinnerung an das klägliche Ende, das jener Königsmörder so rasch genommen (1 Kg 16, 9—18). Jehu aber antwortete: „Wer bist du, daß du mit mir rechten dürftest!" (mit Klosterm. ist auf Grund von LXX zu lesen: מִי אַתְּ כִּי תָרִיבִי עִמִּי] und ließ sie durch ein paar Kämmerer, die er am Fenster erblickte, herunterstürzen. Über ihren Leichnam machten sich die Hunde her, so daß nur Kopf und Hände noch gefunden wurden, als Jehu, nachdem er ein Mahl gehalten, sie zu bestatten gebot. Jehu schrieb nun an die Großen in Samarien, daß er gesonnen wäre, sich des Thrones zu bemächtigen, sie möchten, wenn sie ihm entgegen seien, den tüchtigsten der Prinzen, die dort waren, zum König machen und für denselben den Kampf mit ihm aufnehmen. Sie fühlten aber keinen Trieb, etwas für Ahabs Haus zu wagen, sondern erklärten ihre Unterwerfung. Da schrieb ihnen Jehu, sie sollten des andern Tages mit den Häuptern der Prinzen bei ihm erscheinen. Es waren deren 70 in Samaria. Die Vergleichung von V. 4 mit 6—8 ergiebt aber, daß es 70 Prinzen des Königshauses überhaupt waren, nur zum Teil Söhne Ahabs und Jorams. Die Worte Jehus scheinen mit Absicht etwas zweideutig gewesen zu sein, man verstand sie aber richtig und schickte ihm die Häupter der Prinzen in Körbe verpackt. Jehu ließ sie in zwei Haufen am Thore aufschütten, damit jedermann sich vom Ausgang des Ahabhauses überzeugte, erklärte sich aber heuchlerisch an diesem Prinzenmord unschuldig, den Gott gefügt habe, um das Wort Elias zu erfüllen, und erschlug dann noch alle Angehörigen Ahabs in Jesreel samt seinen Beamten, Vertrauten und Priestern. Dann brach er nach Samaria auf. Auf dem Wege dahin soll es nach 2 Kg 10, 12—14 gewesen sein, wo er 42 Prinzen des Davidhauses, die zum Besuch ihrer Verwandten nach Jesreel reisten, umgebracht hat. Indes ist schwer anzunehmen, daß diese zwei Tage nach Isebels und der beiden Könige Tod und am Tage nach dem Prinzenmord in Samarien ahnungslos die Straße von Samarien nach Jesreel gezogen wären. Da wir die in V. 14

angegebene Örtlichkeit Bet-Eked nicht kennen, ist die Sache nicht aufzuklären; am leichtesten ist anzunehmen, daß eine Gesellschaft von Davididen am selben Tage, wo Jehu Jesreel überfallen hatte, von ihm auf der Straße von Samaria betreten worden sei.

In die Nähe von Samarien gekommen, begegnete Jehu dem Rechabiten Jonadab, der sein Geschlecht aus Eifer für Jahve und gegen Baal verpflichtet hatte, nicht in Häusern zu wohnen, keinen Ackerbau zu treiben, noch Wein zu trinken, um jede Beziehung zum Baal der kananäischen Kultur zu vermeiden (Jer 35; vgl. Bd I, S. 261, 29). Jehu fragte jenen, ob er gut Freund mit ihm sein wollte, was der bejahte, weil er wohl dachte, daß der Vollstrecker des Fluches Jahves über Ahabs Haus auch ein Feind des Baaldienstes sein möchte. Jehu gab ihm die Hand und lud ihn ein, auf seinem Wagen mit nach Samaria zu fahren, wo er seine Lust sehen sollte an seinem Eifern für Jahve (2 Kg 10, 15—17). So ergriff Jehu offen Partei für die, welche den Baaldienst nicht dulden wollten. Er that nun auch was er konnte, um diesen mit Stumpf und Stiel auszurotten. Zu einem großen Baalopfer entbot er alle Baalpriester und Baalpropheten im Lande in den Baaltempel zu Samaria, stellte sich, als ob er dem Baal opfern wollte, und ließ, als er so viele wie möglich in der Falle hatte, sie alle niedermetzeln, den Altar und die Aschera (so ist wohl der Text zu verbessern) des Tempels und diesen selbst zerstören und auf dem Platz Abtritte anlegen (2 Kg 10, 18—27). Man hat wohl gemeint, daß Jehu den Plan, die Baaldiener durch Täuschung zu fangen, sich verdorben haben würde, wenn er mit dem Eiferer Jonadab zur Seite in Samaria eingefahren wäre. Aber diese Erzählung ist doch nicht anzufechten. Jehu mag jenen Plan erst nachher gefaßt haben, und gelingen konnte derselbe doch, denn die Baaldiener mochten seine Anknüpfung mit dem einflußreichen Rechabiten, wenn sie davon hörten, für eine Maßregel der Klugheit halten und denken, daß Jehu trotzdem ein König sein könnte, der außer Jahve gelegentlich auch Baal verehrte. Es kann indes auch sein, daß die Sache von der Überlieferung ausgemalt ist, und Jehu bloß ein Baalopferfest, das er nur zu verhindern unterließ, benutzt hat, um die Menge der hauptsächlichsten Baaldiener zu überfallen.

Von dem, was nachher während seiner 28jährigen Regierung geschehen ist, wissen wir nur, daß er unglücklich mit den Aramäern gekämpft hat. „Zu der Zeit begann Jahve auf Israel zu zürnen (statt לְקַצּוֹת ist wohl לִקְצֹף zu lesen) und Hasael brachte ihnen im ganzen Grenzgebiete Israels Niederlagen bei", lesen wir 2 Kg 10, 32. Der ungefähr zu gleicher Zeit mit Jehu ebenfalls durch Königsmord auf den Thron von Damask gelangte Hasael (2 Kg 8, 7—15) war ein Gegner, dem Jehu trotz seiner „tapfern Thaten" (10, 34) nicht gewachsen war (s. Bd VII, S. 453, 23). Dies Unglück im Aramäerkriege wird 2 Kg 10, 31 darauf zurückgeführt, daß Jehu den Kälberdienst in Israel hat bestehen lassen, während das Verbleiben seines Geschlechtes durch 4 Glieder im Besitz der Krone als Lohn für die Ausrottung des Baaldienstes bezeichnet wird (V. 30). Das sind Urteile vom Standpunkte des Verfassers des Königsbuches aus, der die Könige danach schätzt, wie die großen deuteronomischen Grundsätze des alleinigen Jahvedienstes und des Opferdienstes nur beim Tempel auf Zion durch sie zur Geltung gebracht worden sind oder nicht. Wir aber müssen uns auch über die Thaten, wodurch Jehu sich des Thrones bemächtigt hat, ein Urteil bilden und über den Anteil der eifrigen Vertreter des alleinigen Jahvedienstes daran. Es wird wohl gesagt: „der mit unrechten Mitteln erfochtene Sieg der prophetischen Partei hat schlimme Früchte gezeitigt. Er hat die Kraft des Volkes im Kampfe mit Syrien gelähmt und sein Gewissen verletzt" (Stade). Das ist aber ebensowenig richtig wie die früher gewöhnliche Ansicht, daß Jehus Handlungsweise durchaus löblich gewesen sei.

Vor allem bestreiten wir es, daß Jehu im Dienste einer prophetischen Partei gehandelt habe. Durch nichts ist angedeutet, daß seine Salbung durch den Prophetenjünger ein verabredetes Zeichen gewesen sei. Sie stellt sich uns dar als eine unerwartet den Gang der Dinge in neue Bahn lenkende prophetische That Elisas. Daß sie solchen Beifall fand, ist zum Teil daraus zu erklären, daß die andern Kriegsleute von Jehus Führung sich Gutes versprachen, zum andern Teil daraus, daß seitdem sich das Gewissen des Volkes über das von Ahab und Isebel an Nabot verübte Verbrechen empört hatte und der Drohspruch Elias darüber bekannt geworden war, sich das Gefühl verbreitet hatte, der Stern des Ahabhauses wäre im Sinken. Und noch eine andere Schuld gab es, die das Haus mit seinem Sturze büßen mußte. Der Baaldienst in Israel war durch die noch als Königsmutter lebende Isebel, welcher Ahab, obwohl er von Jahve als dem Gotte seines Volkes nicht abzufallen dachte, zu Willen gewesen war, aus einer unklaren Trübung der Jahvereligion zu einem Dienst geworden, der dieser im Wettbewerb um die Seele des

Volkes feindlich gegenüberstand. Wohl war das heilsam gewesen, weil es unter diesen Umständen dem Elia hatte gelingen können, dem Volke klar zu machen, daß neben Jahve Baal zu verehren, den Gott Israels, den Lebendigen, verleugnen sei. Aber auf das Haus Ahab war die ganze Schuld des Baaldienstes gekommen und wer von dem Bewußtsein durchdrungen war, daß Israel Jahves Volk sein und bleiben müßte, stand mehr oder weniger bewußt gegen das Königshaus. Darum konnte Elisas Schritt so durchschlagenden Erfolg haben bei den Kriegsleuten und konnte Jehus Unternehmen dann so leicht gelingen. Es ist also, um den Hergang zu begreifen, nicht nötig anzunehmen, daß Elisa und eine von ihm angeführte Partei schon vorher mit Jehu und anderen Größen im Einverständnis gewesen sei. Nur mag auf Grund von 1 Kg 19, 15. 16, wo erzählt wird, daß die Salbung Jehus schon dem Elia von Gott aufgetragen worden sei, angenommen werden, daß die Erkenntnis, Jehu wäre dazu bestimmt, das Strafgericht am Hause Ahabs zu vollziehen, ein Vermächtnis des Elia gewesen war. Ob anderen Vertrauten davon Mitteilung gemacht worden war, ist unserem Wissen entzogen; durch 10, 15f. wird es nicht wahrscheinlich gemacht.

Elisas That ist ferner nicht als ein von ihm ersonnenes Mittel zu einem zu erreichenden Zweck aufzufassen. Sein prophetischer Blick erkannte in Jehu den Rächer Jahves an dem baaldienerischen Königshaus und den Zerstörer des Baalunwesens, und der Geist sagte ihm, jetzt wäre der Augenblick gekommen, wo er als der Bevollmächtigte Gottes zu handeln hätte. Er handelte aus innerer Notwendigkeit heraus. Daß aber der Prophet zu Empörung und Gewaltthat den Anlaß zu geben sich berufen fühlen konnte, erklärt sich daraus, daß solch gewaltsames Verfahren zum Charakter der Zeit und des Landes gehörte, wo Aufruhr und Mord die Dynastien wechseln ließen, und das Recht auf den Thron, welches Omris Haus sonst noch etwa gehabt hätte, als durch seine Übelthaten verwirkt betrachtet werden durfte. Es zeigt sich aber allerdings darin auch deutlich, wie die alttestamentlichen Propheten nicht unbedingt vollkommene Vertreter Gottes gewesen sind (wie Engel), sondern Männer aus dem Stoff ihres Volkes und ihrer Zeit; von Gottes Geist bewegt und erleuchtet, aber doch nicht unabhängig von der Denkweise ihrer Zeitgenossen, Gottes treue Diener, aber wegen der Mängel ihres Begriffsvermögens doch ungefüge Werkzeuge seines Rates, durch welche nur verhältnismäßig Gutes ausgerichtet werden konnte, das aus der Lage der Dinge und aus den Zusammenhängen der Heilsgeschichte heraus beurteilt werden muß.

Endlich ist auch nicht anzunehmen, daß die Propheten und Frommen seiner Zeit an der rücksichtslosen Grausamkeit, womit Jehu verfuhr, keinen Anstoß genommen hätten. Wenn auch Elisa und seinesgleichen dabei mehr daran gedacht haben, wie pünktlich Gottes Strafdrohungen in Erfüllung gingen, als daran, daß Jehu sich verschuldete, so muß doch daraus, wie zwei Menschenalter später Hosea dem Hause Jehu wegen der Blutschuld von Jesreel den Untergang angekündigt hat (Hos 1, 4), geschlossen werden, daß die Propheten die Ströme Blutes, die Jehu vergoß, mit Grausen haben fließen sehen.

Wilhelm Lotz.

Jephta. — Die Kommentare zum Richterbuche von Studer, Keil, Cassel, Bertheau, Harvey, Öttli, Moore, Budde u. a.; Reuß, Gesch. d. heil. Schriften Alt. Test.[2] 131 f.; Wellhausen, Komposition des Hexateuchs 1889, 228 f.; Budde, Richter u. Samuel 125 ff.; G. Kalhoff, Zur Quellenkritik des Richterbuches, Progr., Aschersleben 1893, 20 ff.; Frankenberg, Die Komposition des deuteronomischen Richterbuches 1895, 35 ff.; Kuenen, Historisch-critisch Onderzoek[2] 1, 349 f.; Ewald, Gesch. d. Volkes Israel[3] 2, 554 ff.; Stade, Geschichte des V. Israel 1, 68; Köhler, Biblische Gesch. d. Alt. Bundes 2, 1, 100; Kittel, Gesch. d. Hebräer 2, 79 ff. — Cappellus, Diatriba de voto Jephtae 1683; Dresde, Votum Jephtae 1767; Reinke, Beitr. z. Erklärung d. AT 1, 419 ff.; Hengstenberg, Beiträge z. Einleitung in d. AT 3, 127; Kurtz, ZlTh 1873, 209 ff.; Gerlach, ebend. 1859, 417 ff.; Auberlen, ThStK 1860, 540 ff.; König, Die Hauptprobleme d. israel. Religionsgesch. 74; Cassel, PRE[2] 6, 510 ff.; Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern 1875, 113 ff.; H. Schultz, Alttest. Theol.[5] 79; Smend, Alttest. Religionsgesch. 114; Sellin, Beiträge zur israel. und jüd. Religionsgesch. 1, 200 f.; Kamphausen, Das Verhältnis d. Menschenopfers z. israel. Religion 46 ff.

1. Die Geschichte Jephtas (יִפְתָּח, LXX *Ιεφθαε*; als Ortsname Jos 15, 43; vgl. den Personennamen פְּתַחְיָה und den Ortsnamen יִפְתַּח־אֵל Jos 19, 14. 27) findet sich nur im Richterbuche 10, 6—12, 7. Durch eine Invasion der Ammoniter kamen die Israeliten des Ostjordanlandes in eine so große Not, daß sie sich entschlossen, einen Mann Namens Jephta, den sie früher wegen eines auf seiner Geburt ruhenden Makels aus ihrem Lande vertrieben hatten, und der dann im Lande Tob (2 Sa 10, 6. 8 vgl. 1 Mak 5, 13)

als Häuptling einer Freibeuterschar gelebt hatte, zurückzurufen und ihm die Führung im Kampfe zu übertragen. Jephta willigte ein, nachdem die Gileaditer feierlich versprochen hatten, ihn nach dem erhofften Siege als ihr Haupt anzuerkennen (11, 1—11). Eine Verhandlung zwischen den Feinden und Jephta, in welcher er das Unbegründete ihrer Ansprüche nachweist, führt zu keinem Resultate (11, 12—28). Jephta beginnt deshalb den Kampf, nachdem er Jahve gelobt hatte, ihm, falls er siegte, denjenigen als Brandopfer zu opfern, der ihm zuerst aus der Thür seines Hauses entgegenträte. Er gewinnt einen glänzenden Sieg über die Ammoniter; als er aber nach der Stadt Mispa zurückkehrt, kommt ihm seine Tochter, sein einziges Kind, an der Spitze einer Schar tanzender und spielender Weiber entgegen. Er wird von Verzweiflung ergriffen, da er sein Gelübde nicht zu brechen wagt; seine Tochter erklärt sich bereit, das zu leiden, was er gelobt hatte, bittet aber nur um eine Frist von 2 Monaten, damit sie im Verein mit ihren Gespielinnen ihre Jungfrauschaft auf den Bergen beweine. Nach Ablauf der zwei Monate kehrt sie zurück, und der Vater vollzieht sein Gelübde. Zum Andenken an dies Opfer feierte man in Israel ein jährliches Fest, bei welchem die Weiber vier Tage lang über das Schicksal der Tochter Jephtas klagten (11, 29—40). Den Schluß der Jephtageschichte bildet eine Episode, in welcher die Ephraimiten dem Helden bittere Vorwürfe machen und ihn mit der Zerstörung seines Hauses bedrohen, weil er sie nicht zur Teilnahme am Kampfe aufgefordert hatte. Jephta antwortete, daß er sie vielmehr vergeblich zu Hilfe gerufen habe und schließlich genötigt war, den Krieg auf eigene Faust zu führen. Es kommt nun zu einem Kampfe zwischen den beiden Stämmen, in welchem die Ephraimiten vollständig geschlagen werden. Damit niemand von ihnen entkomme, besetzen die Gileaditen die Jordanfurten und töten alle, die durch die Aussprache des Wortes Schibboleth als Sibboleth (mit ס) ihren ephraimitischen Ursprung verraten. Auf diese Weise fallen 42000 Ephraimiten. Jephta herrscht danach sechs Jahre als Schofet, wonach er stirbt und in Mispa (so ist wahrscheinlich zu lesen) begraben wird (12, 1—7).

2. Untersucht man den Text dieser eigenartigen Geschichte etwas näher, sieht man bald, daß sie, wie sie vorliegt, nicht als einheitliche Darstellung betrachtet werden kann. Nicht nur müssen wie gewöhnlich in den Heldengeschichten des Richterbuches die einrahmenden Verse mit ihren chronologischen und pragmatischen Angaben ausgeschieden werden, sondern auch was davon übrig bleibt, ist deutlich nicht aus Einem Gusse. Schon der Eingang der Erzählung 11, 1f. macht einen unklaren Eindruck. Wenn Jephta hier der Sohn einer Buhlerin genannt wird, muß man annehmen, daß damit angegeben werden soll, daß sein Vater unbekannt war. Aber sofort wird hinzugefügt, daß er ein Sohn Gileads mit einem fremden Weibe sei, und daß die legitimen Söhne Gileads ihn deswegen aus dem väterlichen Erbe vertrieben hätten. Dies ist an und für sich auffällig, da Gilead keine Person, sondern Bezeichnung einer Landschaft oder deren Bevölkerung war; und außerdem stimmt es nicht zu V. 7, wonach die Ältesten Gileads Jephta gehaßt und aus dem Hause seiner Väter vertrieben haben. Ferner beginnt mit V. 12 ein Abschnitt (11, 12—28), der sich in dieser Umgebung recht sonderbar ausnimmt. Auf den im jetzigen Texte ohne deutliche Verbindung stehenden 11. Vers (und Jephta redete all seine Worte an Jahve in Mispa) folgt nämlich eine weitläufige Verhandlung, die nachweisen soll, daß die Ammoniter ohne jedes Recht auf das Land der gileaditischen Israeliten Anspruch machen. Aber schon V. 15 werden die Moabiter neben den Ammonitern eingeführt, und im weiteren Verlaufe der Verhandlung ist ausschließlich von ihnen und nicht von den Ammonitern die Rede. In engem Anschluß an Nu 20, 14ff. wird gezeigt, wie die Israeliten auf ihrer Wanderung nach Kanaan das moabitische Gebiet unbehelligt ließen und nur das nördlich vom Arnon gelegene Land des Ammoniterkönigs Sihon eroberten; V. 24 fordert Jephta die Gegner auf, sich mit dem zu begnügen, was Kemosch, also der Gott der Moabiter, ihnen geschenkt hatte, und den Israeliten das ihnen von Jahve verliehene Land zu lassen; V. 25f. erinnert daran, daß weder Balak noch irgend ein späterer moabitischer König bisher daran gedacht habe, die nördlich vom Arnon gelegenen Städte zu reklamieren. Neben diesen zu einem Ammoniterkönige wenig stimmenden Zügen enthält das Stück 11, 12—28 noch eine Wendung, die nach dem Anfange der Jephtageschichte nicht recht passend ist, nämlich V. 27, wo Jephta den Angriff der Feinde als ein ihm selbst zugefügtes Unrecht bezeichnet und seine vollständige Unschuld den Gegnern gegenüber beteuert. Der folgende Abschnitt, wo der Kampf und das Gelübde Jephtas erzählt werden, verläuft, bis auf die sonderbaren Ortsbestimmungen V. 29 (Jephta bereist Gilead, Manasse und Mispa in Gilead) und V. 33 und die doppelte Angabe des Anfanges des Kriegs V. 29 und 32, klar und einheitlich. Aber mit dem Anfange der Geschichte har-

moniert er nicht gut, denn Jephta hat kein eigenes Haus in Mispa (V. 34), und es ist von den Gespielinnen seiner Tochter die Rede, was bei einem soeben einberufenen Freibeuter wenig natürlich ist. Auch der Schlußabschnitt ist an und für sich klar und fließend, da der Widerspruch zwischen der Anklage der Ephraimiten und der Gegenbemerkung Jephtas, er habe sie ausdrücklich zur Teilnahme am Kampfe aufgefordert, doch wohl vom Erzähler selbst beabsichtigt ist. Aber bei der Verbindung dieser Episode mit der übrigen Geschichte entstehen nicht geringe Schwierigkeiten. Von einer angeblichen Aufforderung an die Ephraimiten hören wir nichts im 11. Kapitel, so daß deren Zug ganz unvorbereitet kommt. Außerdem versteht man nicht, in welchem Verhältnisse der Streit mit den Ephraimiten zu den zwei Monaten steht, in denen die Tochter ihr Schicksal beweint. Die Ephraimiten werden wohl mit ihren Vorwürfen nicht so lange gewartet haben; aber andererseits kann man sich kaum vorstellen, daß der verzweifelte Vater sich während dieser Zeit mit derartigen Verhandlungen und Streitigkeiten sollte beschäftigt haben. Überhaupt macht der Schlußabschnitt nach der hohen Tragik des von Jephta gebrachten Opfers einen störenden prosaischen Eindruck, wogegen sich wohl kaum ein Leser vollständig hat wehren können.

Um diese Unebenheiten zu erklären, haben mehrere eine spätere Erweiterung des Jephta-Textes durch sekundäre Interpolationen angenommen. Namentlich haben viele (z. B. Nöldeke, Wellhausen, Kuenen, Moore, Frankenberg) die ganze Verhandlung zwischen Jephta und den Ammonitern 11, 12—28 als einen verhältnismäßig späten Einschub aufgefaßt und die ursprüngliche Fortsetzung von 11, 1—11 in V. 29ff. gefunden. Aber gegen diese Hypothese sind Holzinger und Budde mit schwerwiegenden Gegengründen aufgetreten. Gerade die Eigentümlichkeiten des Abschnittes 11, 12—28, die uns nötigen, dies Stück vom Vorhergehenden abzutrennen, zeigen zugleich schlagend, daß er nicht das Werk einer späteren Interpolation sein kann. Das ganze Stück spricht, wie oben bemerkt, so deutlich wie möglich von einer Feindschaft zwischen Moab und Israel, und die Verse, in denen die Ammoniter genannt werden (V. 12—15. 27), sind ebenso deutlich von derjenigen Hand geändert oder koncipiert, die die ganze Episode mit dem Ammoniterkriege Jephtas in Verbindung bringen wollte. Dann haben wir aber hier unzweifelhaft einen selbstständigen Bericht, der auf eine besondere, neben der Erzählung von Jephtas Ammoniterkriege bestehende Quelle hinweist, und den ein Redaktor mittels der aus ähnlichen Fällen wohlbekannten Umgestaltungen und Zuthaten mit der andern Darstellung kombiniert hat. Ähnlich verhält es sich mit dem Schlußabschnitt 12, 1—7. Auch ihn wollen Wellhausen und Frankenberg als eine späte Interpolation betrachten, deren Verfasser die Episode aus der Gideon-Geschichte 8, 1—3 als Muster benutzt haben soll. Aber der kleine Abschnitt enthält einige so charakteristische Züge, vor allem in der Erzählung von der Schibboleth-Probe, daß eine solche Erklärung als ganz unbefriedigend bezeichnet werden muß. Wenn nun aber, wie oben erwähnt wurde, dieser Abschnitt mit dem unmittelbar Vorhergehenden kaum zu verbinden ist, so spricht die höchste Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch hier verschiedene Quellenauszüge vorliegen. Es entsteht somit die Frage ob diese verschiedenen Fragmente sich zu zusammenhangenden Quellen kombinieren lassen, und hier ist es den Untersuchungen Holzingers und Buddes gelungen eine Kombination aufzustellen, die jedenfalls im höchsten Grade beachtenswert ist. Holzinger verweist auf den oben berührten, schon von Mehreren hervorgehobenen Widerspruch, der zwischen dem Anfange der Jephthageschichte und der Erzählung von der Opferung seiner Tochter besteht. Nach jenem ist Jephta ein aus seiner Heimat verstoßener Freibeuter, der erst jetzt zurückgerufen wird, um die Ammoniter zu bekämpfen; nach diesem besitzt er Haus und Hof in Mispa. Also liegt es nahe die Erzählung von seinem Opfer mit dem Moabiterabschnitte statt mit dem Ammoniterkriege verbinden. Eine weitere Stütze für diese Kombination findet Holzinger in den in ihrer jetzigen Fassung sehr unklaren Ortsangaben 11, 33. Der hier vorkommende Name „Aroer" bezeichnet nämlich nur einmal eine auf ammonitischem Gebiete liegende Stadt (Jos 13, 25), sonst aber immer, wie auch in der Jephtageschichte selbst 11, 26, einen am Nordrande des Arnons gelegenen Ort (das jetzige ʿArâʿir). „Minnih" lag nach Eusebius nicht weit von der moabitischen Stadt Hesbon. Und endlich hat die LXX zu V. 33 ein im Massoratexte fehlendes *ἕως ἐλθεῖν ἄχρις Ἀρνών*, das ebenfalls nach Moab hinweist. Beachtet man nun, daß V. 33 neben der einen Angabe des Ausgangspunktes eine doppelte Angabe der Richtung (bis gegen Minnih hin, und bis nach Abel Keramim) enthält, so ist es in der That sehr wahrscheinlich, daß hier Fragmente eines Ammoniterfeldzuges (Abel Keramim) und eines Moabiterfeldzuges kombiniert worden sind. Sehr gut stimmt es noch mit dieser Zusammenstellung, daß der in Mispa wohnende Heerführer Jephta in den Verhandlungen mit Moab den

Angriff als ein ihm selbst zugefügtes Unrecht (11, 27) bezeichnet, sowie auch auf diese Weise die Wendung V. 36: Jahve hat dir Rache über deine Feinde verschafft, ein unerwartetes Licht empfängt. Andererseits findet Holzinger in 11, 29 eine Spur des im Schlußabschnitte vorausgesetzten, aber im jetzigen 11. Kapitel fehlenden Berichtes von der vergeblichen Aufforderung, die Jephta an die Ephraimiten gerichtet hatte. Es heißt nämlich V. 29, daß Jephta nicht nur durch Gilead, sondern auch durch Manasse zog. Ohne nähere Bestimmung ist „Manasse" nach der am nächsten liegenden Auffassung der westlich vom Jordan wohnende Stamm, und so scheint wirklich diese im jetzigen Zusammenhang höchst auffällige Angabe auf eine Reise Jephtas nach dem Westjordanlande hinzuweisen. Durch eine Kombination dieser verschiedenen Züge kommt Holzinger dann zu dem Resultate, daß die vorliegende Jephtageschichte auf zwei selbstständigen, ineinander geschobenen Quellen beruht. Die eine erzählte, wie der aus der Heimat verstoßene Jephta zurückgerufen wurde, um die Ammoniter zu bekämpfen, wie er nach einem vergeblichen Versuch, Hilfe im Westjordanland zu finden, gegen die Feinde zog und sie besiegte, und wie er nach dem Siege noch einen Kampf mit den eifersüchtigen Ephraimiten zu bestehen hatte. Nach der anderen zog der in Mispa wohnende Jephta gegen die Moabiter und that bei dieser Gelegenheit sein verhängnisvolles Gelübde, wodurch er gezwungen wurde, seine eigene Tochter zu opfern. Ob diese Rekonstruktion, der Budde sich angeschlossen hat, und die er durch den Nachweis der weiteren Verwandtschaft jener beiden Quellen zu stützen sucht, überall das Richtige trifft, mag bei der Knappheit des Materials unsicher bleiben, aber im großen und ganzen macht sie jedenfalls einen höchst überzeugenden Eindruck und vermag bei weitem besser die Eigentümlichkeiten des Textes zu erklären als die Interpolationshypothese.

Dagegen scheint am Anfange des 11. Kap. (vgl. oben) wirklich eine sekundäre Interpolation vorzuliegen. Allerdings hat die LXX hier einen glätteren Text: *καὶ αὐτὸς υἱὸς γυναικὸς πόρνης, ἣ ἐγέννησεν* (oder: *καὶ ἔτεκε*) *τῷ Γαλααδ τὸν Ιεφθα*; aber dies ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht die ursprüngliche, sondern eine zurechtgelegte Lesart. Dann lassen sich aber die Bestandteile der Anfangsverse nicht auf die beiden erwähnten Quellen verteilen, da die eine von diesen, so weit wir sehen können, die unechte Geburt Jephtas nicht berührte; und so muß wohl die Erwähnung Gileads als Vaters Jephtas als unechte Erweiterung betrachtet werden, um so mehr, da Ausdrücke wie הוליד vom Vater und die Personifikation Gileads in eine späte Zeit hinabzuweisen scheinen.

3. Die so gewonnenen kritischen Resultate sind für die Beurteilung der Geschichtlichkeit Jephtas von wesentlicher Bedeutung. Gegen den historischen Charakter des Berichtes vom Ammoniterkriege läßt sich nichts geltend machen, besonders wenn man bedenkt, daß allerlei konkrete Züge dieser Quelle durch die Komposition verloren gegangen zu sein scheinen. Jephta ist nach dieser Darstellung ein ausgestoßener Mann nach der Art der arabischen chulaʿâ (vgl. Jacob, Altarabisches Beduinenleben 225; Schultheß, Hatim Taj 35) und hat in seinem Freibeuterleben und dadurch gewonnener Position ein genaues Analogon in der Geschichte Davids. Ist ferner der Anfang von Kap. 11, wie man annehmen muß, interpoliert, so verliert die Erwähnung Gileads ihre Bedeutung, und so liegt kein ausreichender Grund vor, Jephta als Heros eponymus eines unberühmten oder doch nicht für voll angesehenen gileaditischen Clans (Stade) zu betrachten. Auch spricht die Differenz zwischen den beiden Quellen nicht notwendig gegen ihre Historizität, da die Verschiedenheiten der Art sind, daß die beiden Relationen auf verschiedene Zeiten bezogen werden können: auf den Anfang der Thätigkeit Jephtas und auf einen später von ihm geführten Krieg mit den Moabitern (vgl. ähnliches in der Geschichte Gideons). Das Wichtigste ist aber, daß es nach dieser Quellenscheidung eine Relation gab, die von dem Opfer der Tochter Jephtas nicht sprach. Danach kann man nicht mehr behaupten, daß Jephta eine Schattengestalt sei, deren ganze Geschichte nur ihre Pointe in dem Opfer der Jungfrau habe und zur Erklärung des Festes diene, welches man alljährlich in Gilead zu Ehren der Tochter Jephtas feierte (Wellhausen), und damit fällt weiter jede Berechtigung weg, Jephta selbst als eine rein mythische Gestalt zu betrachten. Zu einem solchen Resultate sind nämlich einzelne Gelehrte wie Goldziher und H. Schultz gelangt, weil sie den Bericht von dem Opfer der Tochter als historisierten Mythus betrachten. Aber selbst wenn diese Deutung begründet wäre, müßte man höchstens eine Einpfropfung von mythischen Zügen auf eine historische Gestalt und keinen neuen Mythus annehmen. Ob es aber nötig ist, die Opferepisode als mißverstandenen Mythus zu fassen, ist im höchsten Grade zweifelhaft. Jedenfalls liegt in dem Gelübde Jephtas und seiner Ausführung an und für sich nichts, was dazu nötigen könnte, das historische Gebiet zu verlassen; denn was hier mitgeteilt wird, hat bei anderen semitischen Völkern Analogien, deren historischer Charakter

feststeht. So opfert nach 2 Kg 3, 27 der moabitische König seinen erstgeborenen Sohn als Brandopfer auf der Stadtmauer, als er durch die Angriffe der Israeliten in die äußerste Not gekommen war. Besonders lehrreich ist eine von Tabari (1, 1073 f.) mitgeteilte Geschichte aus dem 7 nachchristlichen Jahrhundert. Eine Frau hatte gelobt, ihren Sohn zu opfern, falls ein bestimmtes Unternehmen ihr gelinge. Als dies nun der Fall war, begab sie sich nach Medina, um die dortigen Autoritäten zu befragen, wie sie sich zu verhalten habe. Abdallah, der Sohn Omars, an den sie sich zuerst wandte, erklärte, daß nach dem Gebote Allahs jedes Gelübde erfüllt werden müsse, daß aber andererseits Allah derartige Opfer verboten habe. Sie ging dann zu Abdallah ibn Abbas, der ihr denselben Bescheid gab, sie zugleich aber an das Beispiel Abd el-Muttalibs erinnerte, der für den Fall, daß er 10 Söhne bekäme, gelobt hatte, einen von diesen zu opfern, sich aber mit Genehmigung des Orakels damit begnügte, ein Opfer von 100 Kamelen zu bringen. Indessen hörte der damalige Statthalter in Medina von der Sache und erklärte die Entscheidung der beiden Abdallah für unrichtig: ein gegen Allahs Gebot streitendes Gelübde sei überhaupt ungiltig, und die Frau solle deshalb Allah um Vergebung bitten und seine Gnade durch gute Werke gewinnen. Dagegen könnte man mit weit größerem Rechte einen Beweis für den mythischen Charakter der Erzählung in der jährlichen Feier suchen, bei welcher die gileaditischen Frauen die Tochter Jephtas beweinten, namentlich da die viertägige Dauer des Festes, die mit der Begebenheit in keiner Verbindung steht, auf einen kultischen Zusammenhang hinzuweisen scheint. Aber es ist doch sehr fraglich, ob dieser Eine Zug im stande ist, die Erzählung ihres historischen Charakters zu berauben, und ob man nicht vielmehr in Anbetracht des sonstigen Inhaltes der Jephtageschichte daran festhalten muß, daß hier wirklich eine historisch veranlaßte Feier vorliegt (vgl. Kuenen).

4. Da in der Erzählung vom Gelübde Jephtas von einem Ersatze keine Rede ist (vgl. 1 Sa 14, 45 und die angeführte arabische Geschichte), sondern es V. 39 einfach heißt: er vollzog, was er gelobt hatte, kann die Darstellung nur so verstanden werden, daß Jephta thatsächlich seine Tochter als Brandopfer geopfert hat. So wurde sie auch von sämtlichen älteren jüdischen und christlichen Erklärern aufgefaßt, die nur in der Beurteilung des Gelübdes Jephtas verschiedener Meinung waren. Dagegen hat die erst im Mittelalter von D. Kimchi aufgestellte Erklärung, daß Jephta seine Tochter nicht getötet, sondern dem Dienste Jahves geweiht habe, unter den christlichen Theologen viel Beifall gefunden. Zu ihren Gegnern gehörte Luther, dessen einfache und schlagende Bemerkung: man will, er habe sie nicht geopfert, aber der Text steht klar da, häufig citiert worden ist; aber trotzdem haben viele protestantische Ausleger sich ihr angeschlossen. Daneben stellte Cappellus eine direkte Erklärung auf, wonach Jephta seine Tochter nicht als Brandopfer geopfert, sondern nur als Verbanntes (חרם) getötet habe. Dieser letzteren Deutung fehlt es an jedem Anhaltspunkte im Texte, und da sie außerdem die wirklichen Schwierigkeiten in sehr begrenztem Umfange hebt, hat sie in neuester Zeit keinen Anklang gefunden. Dagegen sind noch unter den neueren Theologen mehrere, wie Hengstenberg, Keil, Auberlen Cassel, Köhler, König u. a. für die Auffassung des Opfers als einer mit Coelibat verbundenen Weihe zum Dienste des Herrn eingetreten. Daß man auf einen solchen Gedanken kommen konnte, ist nicht schwer zu verstehen. Nicht nur war ein Menschenopfer an und für sich etwas Bedenkliches, sondern man hatte, solange man davon ausging, daß das ganze pentateuchische Gesetz von Mose herrühre und auch in der Richterzeit wohlbekannt sei, eigentlich keinen anderen Ausweg. Das Gesetz verbietet nämlich aufs strengste Menschenopfer (Le 18, 21. 20, 2—5; Dt 12, 31. 18, 10) und giebt außerdem (Le c. 27) eine Anweisung, wie man einen wegen eines Gelübdes zu opfernden Menschen durch eine genau bestimmte Geldsumme lösen konnte (s. d. A. Gelübde im AT Bd VI S. 487, 9); vgl. die charakteristische Wiedergabe von Ri 11, 39 im Prophetentargume: ein Mann darf seinen Sohn oder seine Tochter nicht als Brandopfer opfern, wie Jephta es that, der den Priester Pinehas nicht befragte; denn hätte er Pinehas gefragt, so hätte dieser sie gelöst durch eine Ersatzsumme. Aber nichtsdestoweniger muß dieser Erklärungsversuch als ganz verfehlt bezeichnet werden. Seine Vertreter betonen vor allem, daß es V. 37 nicht heißt, daß die Tochter ihr Leben, sondern ihre Jungfrauschaft beweinte. Zugleich übersetzen sie den vorletzten Satz in V. 39: und sie erkannte (nahm) keinen Mann. Daraus schließen sie dann, daß ihr Opfer wesentlich in einem ehelosen Leben bestand. Eine weitere Spur eines solchen, dem Dienste Gottes geweihten, mit Coelibat verbundenen Lebens wissen sie Ex 38, 9; 1 Sa 1, 22 zu finden, wo von Weibern die Rede ist, die am Eingange des Heiligtums Dienste thaten. Es wird aber nirgends gesagt, daß diese Weiber Jungfrauen waren, die ein Cölibatsgelübde abgelegt hatten, so daß mit dieser Parallele nichts gewonnen ist. Außerdem be-

deuten die betreffenden Worte V. 39 nach richtiger Syntax nicht, daß die Tochter nachher keinen Mann erkannte, sondern daß es damals noch nicht geschehen war; und daß sie ihre Jungfrauschaft beweint, besagt nur, wie bitter ihr Tod dadurch wurde, daß sie als Jungfrau sterben sollte, ohne Gattin und Mutter eines Geschlechtes geworden zu sein. In Betreff des entscheidenden 31. Verses, worauf V. 39 ausdrücklich zurückweist, herrscht unter den Vertretern der geistigen Umdeutung ein bedenkliches Schwanken. Mehrere wollen, nach dem Vorgange Kimchis die Sätze disjunctiv fassen: wer mir zuerst entgegen tritt, soll (falls es ein Mensch ist) Jahve gehören, und (falls es ein Tier ist), als Brandopfer geopfert werden, ein Gedanke, der offenbar nicht durch ein einfaches „und" ausgedrückt werden konnte. Ebenso unhaltbar ist die von Köhler vorgeschlagene conjunktive Fassung, wonach Jephta gelobte, den ihm Entgegentretenden Jahve zu eigen zu übergeben und zugleich als Brandopfer zu opfern, was mittels der Le 27, 1 ff. angegebenen Schätzungssumme auszuführen sei — und nicht weniger die von Auberlen vorgezogene Erklärung, nach welcher Jephta den ihm Entgegentretenden Jahve weihen, und außerdem ein Tieropfer bringen wollte, wonach das Suffix in והעליתיהו dativisch sein soll. Mit Recht haben Hengstenberg und Keil erkannt, daß die beiden Sätze identisch sind, indem der zweite den ersten näher erklärt, aber trotzdem glauben sie das erwünschte Resultat dadurch erreichen zu können, daß sie schon hier das Wort עולה von einem geistigen Opfer verstehen. Aber dann müßte der Text doch auf irgend eine Weise eine Andeutung geben, woraus man ersehen könnte, daß der Ausdruck העלה עולה an dieser Stelle eine ganz andere Bedeutung haben soll als sonst. Dies ist indessen so wenig der Fall, daß die ganze Erzählung überhaupt nur einen Sinn giebt, wenn die Tochter wirklich geopfert worden ist. Nur unter dieser Voraussetzung sind die Verzweiflung des Vaters und die Klage der Tochter begreiflich. Daß ein Mädchen unverheiratet blieb, wurde wohl von den Israeliten als Schmach empfunden (Jes 4, 1), aber etwas Unerhörtes war es nicht. Und merkwürdigerweise übersieht man, daß, je eifriger man bemüht ist, durch die Heranziehung der dienstthuenden Weiber u. ä. Analogien zum Opfer Jephtas nachzuweisen, der ganze Fall um so gewöhnlicher wird und um so übertriebener die Verzweiflung der Hauptpersonen. Vor allem aber würde auf diese Weise die zum Andenken an ein solches Ereignis gestiftete Jahresfeier einen bedenklichen Stich ins Scurrile annehmen, während sie jetzt der ergreifenden Tragik der kleinen Erzählung einen entsprechenden Abschluß verleiht. Es bleibt also dabei, daß der Text die realistische Auffassung gebieterisch fordert, und in Wirklichkeit bietet diese Erklärung bei einer historisch richtigen Auffassung der alttestamentlichen Religion keine Schwierigkeiten dar. Daß die Anhänger der antiprophetischen Jahvereligion in späteren Zeiten Jahve Menschenopfer dargebracht haben, geht aus Jer 32, 35; Ez 20, 25 f.; 2 Kg 16, 3. 21, 6 vgl. Mi 6, 6 f. deutlich hervor. Aber auch den Trägern der prophetischen Religion lag ein solcher Gedanke nicht vollständig fern, wie die Erzählung vom Opfer Isaaks Gen c. 22 (vgl. Ex 27, 28) zeigt. Unter diesen Umständen versteht man unschwer, daß ein Mann wie Jephta in einem verhängnisvollen Augenblicke sich zu einem derartigen Gelübde hinreißen lassen konnte. Daß er an einen Menschen und nicht an ein Tier gedacht hat, zeigt der einfache Wortlaut seines Gelübdes, und folglich mußte er mit der Möglichkeit rechnen, daß es seine Tochter sein konnte, die ihm zuerst entgegenträte, da die von einigen versuchte Ausrede, daß die Jungfrauen nicht aus dem Hause zu gehen pflegten, von Reuß mit Recht als erbärmlich bezeichnet worden ist. Gerade darin lag ja das ungeheure Risiko seines Gelübdes, wodurch es erst seine eindringliche Kraft gewann. Aber andererseits zeigt die Erzählung auch deutlich, daß es sich um einen exorbitanten Fall handelte, der einen tiefen Eindruck hinterließ, sodaß es ganz verkehrt wäre diese Erzählung zur Bestimmung des Durchschnittscharakters der damaligen Jahvereligion zu verwerten. Es war ein vereinzeltes Hervortreten tief im israelitischen Bewußtsein verborgener Wurzeln, die erst viel später unter fremder Beeinflussung und im Kampfe mit dem Prophetismus überhand nahmen. **F. Buhl.**

Jeremias. — Commentare von Umbreit 1842; E. Henderson (engl.) 1851; W. Neumann 1856–58; Graf 1862; Hitzig² 1866; Ewald² 1868; Nägelsbach 1868; Keil 1872; A. Scholz 1880; Streane (engl.) 1881; Cheyne (im engl. Pulpit Commentary) 1883—85; Knabenbauer 1889; v. Orelli² 1891; Giesebrecht 1894 u. a. Vgl. auch Grätz in d. Monatschrift f. Gesch. und Wissensch. des Judentums 1883. — Textausgabe von Cornill in Haupts Sacred Books of the Old Test. 1895. — Die alttestamentlichen Einleitungen von Kuenen, Cornill, König, Driver, Reuß, Wildeboer u. a.; A. Kayser, Le prophète Jérémie. Esquisse biographique, Rev. de Théol. 5, 154 ff.; Cheyne, Jeremiah, his Life and Times 1888; Marti, Der Prophet Jeremias von Anatot 1889; Köstlin, Jesaja und Jeremia, ihr Leben und Wirken aus ihren

Schriften 1879; Lazarus, Der Prophet Jeremias 1894; Stalker, Jeremiah, The Expositor 1895; Sellin, Jeremias von Anathot, NkZ 10, 257 ff.; Stade, Geschichte des Volkes Israel 1, 646. 673 ff.; Wellhausen, Israel. und jüdische Geschichte³ 135—144; Duhm, Die Theologie der Propheten 228 ff.; Smend, Alttestamentliche Religionsgesch. § 15; A. v. Bulmerincq, Das Zukunftsbild des Propheten Jeremias 1894; P. Volz, Die vorexilische Jahweprophetie u. d. Messias 1897, 68 ff.; Dahlet, Jérémie et le Deuteronome 1872; F. Müller, Les deux alliances selon Jérémie 1869; H. Guthe, De foederis notione Jeremiana 1877, vgl. Valeton, ZatW 13, 247 ff.; R. Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im AT 147 ff.; A. Kueper, Jeremias librorum sacr. interpres atque vindex 1837; Campe, Das Verhältnis Jeremias zu den Psalmen 1891; E. Bruston, De l'importance du livre de Jérémie dans la critique de l'Ancien Testament 1893; Stade, ZatW 4, 151 ff. (Jer 3, 6—16); 5, 175 ff. (Jer 32, 11—14); 12, 276 ff. (Jer c. 21. 24—29).; Schwally, Die Reden d. B. Jeremia gegen die Heiden, ZatW 8, 177 ff.; Bleeker, Jeremias Profetieën tegen de Volkeren, 1894; Coste, Die Weissagungen des Jeremia wider die fremden Völker 1895; Skipwith, The Second Jeremiah, Jew. Quart. Rev. 6, 278 ff. 586; Budde, Jer c. 50. 51, JdTh 23, 428 ff. 529 ff.; Cornill, Cap. 52 des B. Jeremias, ZatW 4, 105 ff.; Spohn, Jerem. vates e vers. Judaeorum Alex. emendatus notisque crit. illustr. 1794. 1824; Movers, De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae indole et origine 1837; Wichelhaus, De Jeremiae versione Alexandrina 1847; Scholz, Der massorethische Text u. d. LXX zu Jeremias 1875; Kühl, Das Verhältnis der Massora zur Septuaginta im Jeremia 1882; Workman, The text of Jeremias 1889; Streane, The double text of Jeremiah compar. together with an append. on the Old Latin evidence 1896; P. F. Frankl, Studien über die LXX und Peschito zu Jeremia 1873.

1. Der Name des Propheten Jeremias lautet im hebräischen Texte יִרְמְיָהוּ oder seltener (Jer 27, 1. 28, 5—12. 29, 1; Da 9, 2; Esr 1, 1) יִרְמְיָה, in der LXX *Ἱερεμιας*. Er kommt auch sonst vor, so bei einem Schwiegervater des Königs Josias 2 Kg 23, 31. 24, 18; Jer 52, 1, bei einem Rekabäer Jer 35, 3, bei einem Priester zur Zeit des Nehemias Neh 10, 3; vgl. 12, 1. 12. 34 und an einigen Stellen in den Genealogien und Berichten der Chronik 1 Chr 5, 24. 12, 5. 11. 13. Trotz seiner eminenten Bedeutung wird Jeremias nicht im Königsbuche erwähnt und auch sonst im AT nur selten genannt (Da 9, 2; 2 Chr 35, 25. 36, 12. 21 f.; Esr 1, 1). Als Quelle seiner Geschichte haben wir also ausschließlich das nach ihm benannte Buch, das aber in dieser Beziehung einen weit reicheren Stoff darbietet, als es sonst in der Regel bei den prophetischen Schriften der Fall ist.

Jeremias gehörte zu einem Priestergeschlechte, das in der kleinen, nördlich von Jerusalem gelegenen Stadt Anathoth wohnte (1, 1. 11, 21. 29, 27. 32, 7. 37, 12). Sein Vater hieß Hilkija (1, 1), ein Oheim von ihm Schallum und dessen Sohn Hanamel (32, 7). Inwiefern die Priester in Anathoth von Ebjathar (1 Kg 2, 26) abstammten, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen; aber jedenfalls spricht Alles gegen die von mehreren vermutete Identität seines Vater mit dem hochgestellten Tempelfürsten Hilkija 2 Kg c. 22. Wie er seine Jugend verbrachte, und inwiefern er als Priester fungiert hat, erfahren wir nicht. Erst mit dem 13. Jahre des Königs Josija d. i. dem Jahre 627 beginnt seine Geschichte, denn in diesem Jahre wurde er noch im jugendlichen Alter (1, 6) zum Propheten berufen (1, 1. 25, 3). Hiemit war ein tief einschneidender Bruch mit seiner Vergangenheit und seinen bisherigen Beziehungen bezeichnet. Ein Mann, der die Opfer beurteilt, wie Jeremias es thut 7, 22, konnte natürlich nicht als Priester fungieren; und wie es die Art seiner Predigt überhaupt mit sich führte, daß er sich die Feindschaft seiner Landsleute zuzog, so erfahren wir besonders, daß die Bewohner Anathots ihren großen Mitbürger mit leidenschaftlichem Hasse verfolgten, 11, 21, ohne daß er übrigens selbst aufhörte, sich ab und zu an den Angelegenheiten seiner kleinen Vaterstadt zu beteiligen (32, 8. 37, 12). Als Prophet hielt er sich, jedenfalls in der späteren Zeit, vorzugsweise in der Hauptstadt auf. Aus dem Umstande, daß der König Josija sich bei dem Funde des Gesetzbuches nicht an ihn, sondern an eine Prophetin in Jerusalem wandte, hat man geschlossen, daß er damals noch in Anathoth wohnte, was doch keineswegs sicher ist. Die Stelle 16, 2 macht es höchst wahrscheinlich, daß er unverheiratet war, womit es auch stimmt, daß nach der Einnahme Jerusalems niemals von seiner Familie die Rede ist. Die Zeitverhältnisse, unter denen Jeremias als Prophet auftrat, waren in innerer und äußerer Beziehung stark bewegt und reich an großen und folgenschweren Ereignissen. Fünf Jahre nach seiner Berufung wurde im Tempel das Buch des Gesetzes aufgefunden, das die Grundlage der josijanischen Reformation bildete und einen Wendepunkt der israelitischen Geschichte bezeichnete. Daß Jeremias bis zu einem gewissen Grade für diese Bewegung eingetreten ist, zeigen seine Worte c. 11 (s. unten) deutlich; aber das, was ihm nach seiner ganzen Art daran bedeutungsvoll erscheinen mußte, war ausschließlich die tiefere, geistige

Seite der Bewegung, und gerade deshalb mußte er bald die vollständige Aussichtslosigkeit der Bewegung unter den damaligen Verhältnissen erkennen. Übrigens erfahren wir leider sehr wenig von seinem weiteren Auftreten unter Josija, und wir können aus unten weiter zu erwähnenden Gründen nicht einmal mit Sicherheit entscheiden, inwiefern er schon damals an der Zukunft seines Volkes in dem Grade verzweifelt hat, wie es später der Fall war. Auch können wir uns kein klares Bild von seinen politischen Erwartungen unter diesem Könige machen, ein Mangel, der um so fühlbarer ist, als die damaligen Verhältnisse, wo ein großes Weltreich seiner Auflösung entgegenging und neue Kräfte sich regten, außerordentlich bedeutungsvoll waren. Desto besser sind wir über seine Stellung zum König Jojakim unterrichtet, der nach der kurzen Regierung Sallums (Jer 22, 10—12) den Thron als ägyptischer Vasallenfürst bestieg. Die Regierung des neuen Königs bezeichnete einen mächtigen Aufschwung der unter dem Vorgänger des Josija, Manasse, herrschenden heidnischen Richtung, die nicht verfehlt hat, den traurigen Ausgang des Reformators Josija zu ihren Gunsten auszulegen. Jojakim war eine für die Idealität des Prophetismus absolut unempfängliche Natur und zugleich ein brutaler Despot, der zu einer Zeit, da die Großmächte um das Dasein seines Volkes spielten, die Kraft der Judäer aussog, um seine Baulust zu befriedigen (22, 14 f.). Zwischen einem solchen Könige und dem Propheten mußte es notwendig zu einem heftigen Zusammenstoße kommen. Der Prophet geißelte in seinen Reden die vom Fürsten protegierte heidnische und unsittliche Strömung; und als die entscheidende Schlacht bei Karkemisch im Jahre 605 gekämpft wurde, trat er mit einem prophetischen Programm auf, an dem er in der Folgezeit unerschütterlich festhielt, und das ihm den bittersten Haß des Königs zuziehen mußte. Schon am Anfange der Regierung Jojakims hatte er im Tempelvorhofe eine Rede gehalten, die einen Sturm der Entrüstung hervorrief, da er dem Tempel Jerusalems dasselbe Schicksal voraussagte, das früher das Gotteshaus in Schilo getroffen hatte. Die Erbitterung des von den Priestern aufgehetzten Volkes war so groß, daß es einigen besonnenen Beamten nur mit Mühe gelang, das Leben des Propheten zu retten (c. 7 26). Dieser Drohung gab er nun in dem erwähnten Jahre 605 eine bestimmte Form, indem er auf die Chaldäer hinwies als das Volk, in dessen Gewalt der Herr Juda und die übrigen Staaten gegeben hätte. Wie wichtig ihm diese Erkenntnis schien, zeigte er dadurch, daß er jetzt seinen Schüler Baruch die Reden aufschreiben ließ, die er in den seit seiner Berufung verflossenen 23 Jahren gehalten hatte. Im folgenden Jahre liest sie Baruch dem wegen eines großen Fastenfestes im Tempel versammelten Volke vor. Einige Beamte, die hiervon hörten, brachten das Buch zum Könige, der sich den Inhalt vorlesen ließ. Die prophetischen Worte machten aber nicht den geringsten Eindruck auf ihn, und ruhig zerschnitt er die Blätter und warf sie auf ein im Saale brennendes Feuer. Den gefährlichen Folgen, die dies Ereignis für Jeremias und Baruch hätte haben können, entzogen sie sich, indem sie sich versteckt hielten. Aber wenn auch der Prophet auf diese Weise der brutalen Gewalt auswich, änderte er nichts in seiner Auffassung der Zukunft seines Volkes. Im Gegenteil mußte er in dem Auftreten des Königs eine Bestätigung seines Urteils sehen, denn Jojakim hatte jetzt mit vollem Bewußtsein die prophetische Warnung ganz auf dieselbe Weise zurückgewiesen, wie früher Jerobeam von Ephraim, da er Amos zum Schweigen zwingen wollte (Am c. 7). Die Ereignisse der folgenden Jahre brachten Jeremias eine Genugthuung, die ihm aber bei seiner innigen Liebe zu seinem Volke nur bittere Schmerzen verursachte. Jojakim sah sich nach der Niederlage seines ägyptischen Schutzherren gezwungen, die Oberherrschaft der Chaldäer anzuerkennen. Aber bald begann er, auf die ägyptische Hilfe vertrauend, das alte verderbliche Spiel, das früher den Untergang Ephraims herbeigeführt hatte; er kündigte Nebukadresar den Gehorsam und veranlaßte dadurch einen chaldäischen Angriff, der den Anfang des Endes herbeiführte. Jojakim selbst starb, wie es scheint, ehe es zum äußersten kam, aber sein Nachfolger Jekonja mußte sich nach kurzer Regierung den Chaldäern ergeben und wurde mit dem besten Teile des Volkes nach Babel gebracht (i. J. 597). Der neue König Sedekia, der als babylonischer Vasallenfürst die Regierung über den zurückgebliebenen Haufen des Volkes übernahm, stand dem Jeremias nicht so feindlich gegenüber; er wandte sich, wenn die Gefahr am drohendsten war, mehrmals an ihn, um sich Trost zu holen, und hat thatsächlich ein paar Mal das Leben des Propheten gerettet. Wirkliches Verständnis für die prophetischen Gedanken hatte er indessen nicht; er betrachtete sie mehr als eine Möglichkeit, die man bei der ungewissen Zukunft nicht ohne weiteres ablehnen durfte, zu deren rücksichtsloser Befolgung ihm aber die feste Überzeugung und jedenfalls der moralische Mut fehlte. Um so entschiedener waren dagegen eine Reihe von hochstehenden Männern, die fest an dem Programm Jojakims festhielten und deswegen Jere-

mias mit glühendem Hasse verfolgten. Hand in Hand arbeiteten einige falsche Propheten, die das blinde Volk, das sich nach der Wiederherstellung der Häuser in Jerusalem bald wieder so sicher fühlte wie das Fleisch im Topfe (Ez 11, 13), durch ihre Versprechungen einer nahe bevorstehenden Wendung der Dinge bethörten. Als hätte die Vergangenheit gar keine Lehren gebracht, begann man wieder auf die ägyptischen Verlockungen zu hören. Allerdings führten die Vorschläge zu einem gemeinsamen Aufstande, die Abgesandte der Nachbarstaaten im Jahre 593 dem Könige machten, vorläufig zu keinem Resultate, wozu vielleicht auch die eindringlichen Warnungen des Jeremias beigetragen haben. Aber einige Jahre später ließ sich der charakterlose König von der Volksstimmung hinreißen und brach dem chaldäischen Oberherrn seinen Eid. Wie gewöhnlich folgte die Strafe dem Verbrechen auf dem Fuß. Nebukadresar schickte von Syrien aus ein Heer gegen Juda, das die letzte Belagerung der Hauptstadt begann. Der König erschrak über die Folgen seiner That und schickte zu Jeremias, um ein tröstendes Wort zu vernehmen. Der Prophet hatte aber keinen Trost für ihn und erklärte die freiwillige und bedingungslose Unterwerfung unter die Chaldäer für die einzige Rettung. Einen Augenblick sah es aus, als sollte sich die Berechnung der judäischen Politiker bewähren; denn durch die Ankunft eines ägyptischen Heeres wurden die Chaldäer gezwungen, die Belagerung aufzugeben. Die Bewohner der Hauptstadt jubelten auf, aber Jeremias blieb von diesem Ereignisse gänzlich unberührt, und bald gaben die Begebenheiten ihm Recht, die Chaldäer kehrten als Sieger zurück, und die Belagerung begann aufs neue (Jer c. 34). Ehe dies geschah, war der Prophet, als er eines Tages aus Jerusalem gehen wollte, um sich nach Anathoth zu begeben, als Überläufer verhaftet und in ein Gefängnis geworfen worden. Der ängstliche König ließ ihn aber vor sich führen, und wenn er auch nicht den Mut besaß, sich nach seinen Worten zu richten, so ließ er ihn doch in ein besseres Gefängnis im Wachthofe des Schlosses bringen und sorgte für seinen Unterhalt (c. 37). Die Gegner des Jeremias, die mit Recht fürchteten, daß seine Reden unter den jetzigen verzweifelten Umständen für die Volksstimmung gefährlich werden konnten, ruhten indessen nicht, und schließlich zwangen sie den schwachen König, die Tötung des Propheten zu erlauben. Er wurde in eine Cisterne geworfen, deren Boden mit Schlamm bedeckt war, und sollte hier verhungern. Da trat ein am Hofe dienender Äthiope so kräftig zu Gunsten des prophetischen Märtyrers auf, daß der König ihn aus der Cisterne heraufziehen und in sein früheres Gefängnis im Wachthofe bringen ließ (c. 38). Bald darnach befreiten die Begebenheiten ihn von den Nachstellungen seiner Feinde. Nach dem mißlungenen Fluchtversuche des Königs wurde die Stadt eingenommen, und die meisten Bewohner des Landes in Ketten gelegt und zusammengebracht, um nach Babel geführt zu werden. Unter ihnen war auch Jeremias, aber ein babylonischer Befehlshaber ließ ihn von den Ketten lösen und stellte es ihm frei, ob er mit nach Babel ziehen oder im Lande bleiben wollte. Der Prophet wählte das Letztere und begab sich mit Reisekost und einem Geschenke versehen zu Gedalja, dem Statthalter über die zurückgebliebenen Judäer. Aber die Ruhe, die dem hart geprüften Propheten auf diese Weise vergönnt schien, dauerte nicht lange. Gedalja fiel als Opfer eines Meuchelmordes, und aus Furcht vor dessen Folgen entschloß sich ein Teil der zurückgebliebenen Judäer, deren Zahl durch zurückgekommene Flüchtlinge allmählich vergrößert war, nach Ägypten auszuwandern. Jeremias, den sie deswegen befragten, warnte sie aufs eindringlichste, aber das Volk verstand ihn jetzt ebensowenig wie früher und begab sich schließlich auf den Weg und zwang sowohl Baruch als Jeremias, dessen Worten sie nicht glaubten, den sie aber, wie früher Sedekia, nicht entbehren zu können glaubten, mitzuziehen. In Ägypten standen sich Jeremias und die Judäer ebenso feindlich gegenüber wie vorher. Die Judäer wollten ihren heidnischen Kultus nicht aufgeben, und der Prophet hielt an seinem alten Programm fest und verkündigte ihnen die Eroberung Ägyptens durch Nebukadresar und ihre eigene Vernichtung bis auf einen ganz kleinen Rest (c. 39—44).

Mit diesem, für die ganze Thätigkeit des Propheten paradigmatischen Bilde schließen die authentischen Quellen seiner Geschichte. Von seinem Tode erfahren wir im AT. nichts. Erst eine von mehreren Kirchenvätern (Tertullian, Scorp. 8; Hieron., Adv. Jovin. 2, 37; Pseudepiphanius, De proph. 8) mitgeteilte Erzählung berichtet, daß er in Ägypten von seinen Landsleuten gesteinigt worden sei, ohne daß wir zu beurteilen im stande sind, ob diese Nachricht eine reine Legende sei oder auf einer echten Überlieferung, z. B., wie Cornill es vermutet hat, auf dem ursprünglichen aber später weggelassenen Schluß des Buches Jeremias beruhe. Jedenfalls ist alles, was sonst außerhalb des AT von diesem Propheten erzählt wird, rein legendarischer Natur. So wird 2 Mak 2, 11 ff. berichtet, wie Jeremias etwas vom heiligen Feuer rettete und aufbewahrte, und wie er das heilige Zelt,

die Bundeslade und den Räucheraltar in einer Höhle des Berges Nebo verbarg. Dazu kommen die Legenden über Jeremias Erlebnisse nach der Zerstörung Jerusalems in den sogenannten Paralipomena Jeremiae und der umfassenden apokryphen Baruch-Litteratur (s. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes[3] 3, 223 ff. 285 f.; Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des AT 2, 102 ff.), sowie eine Erzählung im Seder Olam r. c. 26. Als Fürbitter für die Juden und Jerusalem erscheint Jeremias im Traumgesichte des Judas 2 Mak 15, 11 ff. Vgl. auch Mt 16, 14, die Kommentare zu Apk. 11, 3 und Weber, Jüdische Theologie 354.

2. Von den Schriften, die die Überlieferung diesem Propheten beigelegt hat, kommt für unseren Zweck nur das kanonische Buch Jeremias in Betracht. 2 Chr 35, 25 heißt es, daß Jeremias eine Totenklage auf Josija dichtete, die unter die Klagelieder הקינות, aufgenommen wurde. Möglicherweise haben wir hier die erste Spur der später vielfach bezeugten Tradition, die das Buch der Klagelieder (s. d. A.) dem Jeremias zuschreibt. Aber wirklichen Wert besitzt diese Überlieferung nicht, da die Klagelieder selbst durch ihren Inhalt eine Abfassung durch Jeremias bestimmt widerlegen. Daß einige LXX-Handschriften Ps 65 und 137 mit Jeremias in Verbindung bringen, hängt nur mit einer späteren Exegese zusammen, die keinen größeren Wert hat als die modernen Versuche, die Abfassung einiger Psalmen durch Jeremias nachzuweisen. Die unter dem Namen „Brief Jeremiae" bekannte apokryphische Schrift ist eine griechische Arbeit aus späterer Zeit.

Über das Zustandekommen des Buches Jeremias besitzen wir eine äußerst wertvolle Nachricht, die außerdem geeignet ist, auf die Art der prophetischen Schriftstellerei überhaupt Licht zu werfen. In dem oben erörterten folgenschweren vierten Jahre des Königs Jojakim begann Jeremias nach 36, 2 ff. all die Worte über Juda und die Völker, die er in seiner bisherigen 23jährigen Thätigkeit geredet hatte, dem Baruch in die Feder zu diktieren. Die so entstandene Buchrolle wurde zwar von dem Könige verbrannt, aber der Prophet bewog Baruch, ihren Inhalt aufs neue niederzuschreiben, wobei zu jenen Reden viele andere ähnlichen Inhaltes hinzugefügt wurden (36, 32). Diese neue Buchrolle ist mit dem jetzigen Buche Jeremias nicht identisch, da es Stücke aus viel späteren Zeiten enthält, aber mit voller Sicherheit kann man davon ausgehen, daß sie irgendwie die Grundlage des jetzigen Buches bildet, und daß wir, um ihren Inhalt zu rekonstruieren, nur die Abschnitte des Buches, die älter sind als das fünfte Jahr Jojakims, zusammenzustellen brauchen. Um diese erste Aufgabe der Kritik des Jeremias zu lösen, betrachten wir am besten die einzelnen Abschnitte für sich nach der überlieferten Reihenfolge des Buches.

Kap. 1 erzählt, wie der schon vor der Geburt zum Propheten auserkorene Jeremias im 13. Jahre des Josija dazu berufen wurde, durch seine Predigt Völker und Königreiche umzustürzen oder aufzubauen; seinen Landsleuten sollte er die Strafvollziehung durch einen vom Norden her kommenden Feind verkündigen und sich dadurch ihren erbitterten Haß zuziehen. Daß dieser Abschnitt zu der oben erwähnten Grundschrift gehörte, ist einleuchtend. Zugleich aber entsteht hier eine Frage, die sich bei den anderen ältesten Abschnitten des Buches wiederholt. Zwischen der in diesem Kapitel erzählten Begebenheit und ihrer Niederschrift liegen über 20 Jahre, und so ist es klar, daß wir hier nicht die diplomatisch genaue Darstellung der Wirklichkeit selbst, sondern das in der Erinnerung des Propheten lebende Bild derselben zu suchen haben. Ferner ist zu beachten, daß der Prophet seine Reden nicht in rein historischem Interesse niederschreiben ließ, sondern um zu einer bestimmten Zeit einen bestimmten Eindruck auf seine Landsleute auszuüben. So sicher deshalb der Charakter des Propheten verbürgt, daß er von seiner älteren Thätigkeit kein falsches Bild gegeben hat, so sehr muß doch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß er bei der Niederschrift die Vergangenheit im Lichte seiner späteren Erfahrungen gesehen hat, und daß sein aktuelles Interesse ihn veranlassen konnte, bestimmte Einzelheiten in den Vordergrund zu rücken und stärker zu betonen. Selbstverständlich ist eine exakte Sonderung zwischen dem Ursprünglichen und dem Späteren nicht mehr möglich; aber in einzelnen Fällen kann man doch mit großer Wahrscheinlichkeit Ausdrücke nachweisen, die erst bei der Niederschrift entstanden sein können. So z. B. in diesem ersten Kap. den Satz: die Könige Judas werden gegen dich streiten (V. 18), der auf die gewiß ganz andersartige Stellung des Josija zum Propheten keine Rücksicht nimmt und deshalb durch die späteren Arbeiten Jeremias beeinflußt zu sein scheint.

Kap. 2–6. Das erste Stück in diesem Abschnitte hat eine ganz allgemeine Überschrift 2, 1, und von der ursprünglichen Überschrift 3, 1 ist nur ein einzelnes Wort übrig geblieben. Dagegen heißt es 3, 6: und Jahve sprach zu mir in den Tagen des Königs Josija. Da nun alle fünf Kapitel nahe verwandt sind und dieselben Zeitverhältnisse ab-

spiegeln, darf man annehmen, daß sie alle aus der sonst im Buche stark zurücktretenden josijanischen Thätigkeit des Propheten herrühren, wofür auch ihr Platz im Buche spricht. Den Inhalt dieser Reden bilden Klagen über die im Volke herrschenden Sünden, vor allem den Götzendienst und die Neigung zu Bündnissen mit fremden Völkern, und drohende Schilderungen des nahen Strafgerichtes, die jedoch im Abschnitte 4, 3 bis c. 6 mit Ermahnungen zur Umkehr gemischt sind. Auch hier finden sich Ausdrücke, die uns eher in die Zeit Jojakims als in die des Josija versetzen, z. B. 5, 1: der Herr würde Jerusalem vergeben, wenn man auf seinen Straßen auch nur Einen finden könnte, der Recht thäte. Vielleicht gehören auch die Rügen wegen politischer Verbindungen mit Ägypten hierher (2, 18. 36), obschon wir freilich zu wenig von der politischen Geschichte der Judäer unter Josija wissen, um hier sicher urteilen zu können. Wichtiger ist die Frage, wie es sich mit dem nördlichen Volke verhält, womit Jeremias in diesen Kapiteln droht. Es wird vom Propheten als ein gewaltiges und grausames Volk aus den fernsten Gegenden des Nordens beschrieben, 5, 15; 6, 22; es ist ein uraltes Volk, dessen Sprache die Judäer nicht verstehen 5, 15; seine Krieger sind mit Bogen und Wurfspießen bewaffnet und haben Rosse und Streitwagen (4, 13. 29; 6, 23). Einige dieser Züge kehren in den späteren Reden wieder, wo von den Chaldäern die Rede ist, und man könnte deshalb meinen, daß alle diese Stellen erst bei der Niederschrift im 4. Jahre Jojakims konzipiert wären. Das wäre indessen eine sehr wesentliche Änderung der früheren Reden, bei der der Prophet außerdem Gefahr lief, von seinen älteren Zuhörern korrigiert zu werden. Mehrere Gelehrte meinen deshalb, daß diese Stellen echt sind, daß sie sich aber in den ursprünglichen Reden auf die Skythen bezogen, von denen die Judäer während der Regierung des Josija bedroht wurden. Ist diese Auffassung richtig, so muß jedenfalls zugegeben werden, daß Jeremias seine Darstellung bei der Niederschrift ziemlich stark modifiziert haben muß, denn wie die Ausdrücke jetzt lauten, passen sie keineswegs gut zu den skythischen Horden. Wie Jeremias z. B. dazu gekommen wäre, die Skythen, die nach Herod. 4, 5 ein junges Volk waren, ein uraltes Volk zu nennen, ist schwer zu sehen. Und ebenso unnatürlich wäre bei einer Invasion dieser Nomadenstämme die Drohung von einer Wegführung der Judäer nach einem fremden Lande 5, 19. Dazu kommt noch, daß die Nachrichten über die Skytheneinfälle so dunkel und widerspruchsvoll sind, daß wir über eine Invasion in die palästinischen Gegenden zu jener Zeit nichts Sicheres wissen (vgl. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte 8). Die ganze Kombination bleibt deshalb ziemlich unsicher, und es fragt sich, ob Jeremias in seinen ältesten Reden nicht eher mehr im allgemeinen von einem die Strafe vollziehenden Volke gesprochen hatte, das er dann sofort mit den Chaldäern identifizierte, als diese auf dem Schauplatze auftraten. Von sonstigen Einzelheiten dieser Kapitel ist noch zu bemerken, daß die Verse 5, 18 und die entsprechenden Worte 5, 10 zwar nicht an und für sich als unjeremianisch bezeichnet werden können, aber doch in den Zusammenhang so wenig passen, daß sie den Eindruck machen, spätere mildernde Interpolationen zu sein. Ferner läßt sich der Abschnitt 3, 6—4, 2 kaum verstehen, wenn man nicht 3, 14—18 ausscheidet. Hier wird nämlich die Rettung Ephraims als ein Anschluß an das wiederhergestellte Juda geschildert, während sonst in diesem Stücke das an Ephraim gerichtete Trostwort einen polemischen Seitenblick auf das Südreich enthält. Von dieser Interpolation können indessen, wie auch Giesebrecht erkennt, V. 14—16 von Jeremias selbst verfaßt und von einem Anderen hierher verpflanzt sein.

Kap. 7—10. Der Prophet hält am Eingange zum Tempelvorhofe eine Rede, worin er das Volk zur Umkehr auffordert und es warnt, auf den Tempel als Jahves Wohnung zu vertrauen. Fahren sie mit ihrer Sünde fort, so hilft ihnen das Heiligtum nicht, wie das Schicksal des verödeten Schilos lehrt, wo auch einst ein Gotteshaus stand (7, 1—15). Der Prophet soll für sein Volk nicht beten, denn das Volk ist abtrünnig und dient fremden Göttern (7, 16—20). Die im Tempel gebrachten Opfer sind für Gott ohne Wert, denn von Anfang an hat er Gehorsam und nicht Opfer verlangt; das Volk aber ist ihm stets untreu gewesen (7, 21—28). Sie füllen den Tempel mit heidnischen Symbolen, dienen den Gestirnen und opfern gar ihre eigenen Kinder (7, 32—8, 3). Vergeblich hat der Herr auf eine Umkehr gewartet, während das Volk in seiner Thorheit glaubt, das Gesetz Gottes richtig zu verstehen; deshalb naht der Feind von Norden, um es zu vernichten (8, 4—23). Im Volke herrscht die größte Unsittlichkeit, und so ist die Strafe unvermeidlich (9, 1—21). Soweit ist der Zusammenhang im großen und ganzen klar, und die einzelnen Stücke sind, wenn auch nicht zu derselben Zeit gesprochen, doch unverkennbar mit Absicht zusammengestellt. Das Folgende macht dagegen einen sehr fragmentarischen Eindruck. 9, 22—23 enthält eine Mahnung, sich nicht der Weisheit oder der

weltlichen Macht, sondern der Erkenntnis des göttlichen Willens zu rühmen. 9, 24—25 bedroht die Beschnittenen und doch Unbeschnittenen in Juda und unter den Heiden mit dem Strafgericht. 10, 1—16 verspottet die toten Götzenbilder der Heiden und stellt sie in Gegensatz zu Israels allmächtigem Gotte. Dagegen scheint mit 10, 17 das Thema von 9, 1—21 wieder aufgenommen zu werden, da von der Wegführung des Volkes die Rede ist; aber das folgende führt doch in eine wesentlich andere Richtung, denn mit Ausnahme von V. 22 spricht hier das gedemütigte, reuige Volk, das seine Sünde erkennt und Gott bittet, seinen Zorn über die Heiden auszuschütten, Israel dagegen schonend zu behandeln. Von diesen Schlußabschnitten ist 10, 1—16, dessen Text übrigens, wie LXX und der aramäische V. 11 lehren, nachträglich erweitert worden ist, seit Movers von den meisten Kritikern mit Recht als späterer Anhang erkannt. Die Darstellung erinnert weit eher an Deuterojesaja als an Jeremias, und der Gedankengang, der sich nicht mit dem Götzendienste der untreuen Israeliten, sondern mit den ohnmächtigen Göttern der Feinde Israels beschäftigt (s. besonders V. 5), ist der damaligen Intention der Propheten diametral entgegengesetzt. Die kleinen Stücke 9, 22 f. und 9, 24 f. haben zum Vorhergehenden keine Beziehung, aber über ihre Entstehung läßt sich wegen ihrer Kürze nichts sicheres sagen. Der Schluß 10, 17 ff. wird allgemein als echt und als die ursprüngliche Fortsetzung von 9, 21 betrachtet. Aber wenn auch V. 17 f. und 22 gut zum Hauptabschnitte passen, so gilt dies kaum vom Übrigen, da die plötzliche Einführung der vom Unglücke bekehrten Gemeinde im hohen Grade auffällig ist. Auch ist dieser Abschnitt in Anbetracht der vorhergehenden sekundären Stücke leichter als Nachtrag als als Fortsetzung zu verstehen. Als sicher jeremianisch darf jedenfalls nur 7, 1—9, 21 gelten. Dieser Abschnitt wird von Hitzig, Hävernick u. a. der josijanischen Periode zugeschrieben. Aber hiefür lassen sich keine zwingenden Gründe anführen, und andererseits treffen wir 26, 2. 9 einige Verse, die unverkennbar eine kurze Zusammenfassung der großen Tempelrede c. 7 sein wollen, und die uns für diese Rede ausdrücklich zum Anfange der Regierung Jojakims führen (26, 1). Damit stimmt auch der Inhalt von 7, 1—9, 21 gut überein, namentlich weil die starke Betonung des heidnischen Kultus weit besser zur Regierung Jojakims als zu der des Josija paßt. Danach ist das Stück etwas jünger als c. 1—6, gehört aber auch zur Grundschrift des Buches.

Kap. 11, 1—17. Jeremias ermahnt nach den Befehlen des Herrn das Volk, „die Worte dieses Bundes“ (דברי הברית הזאת) zu halten, und erinnert es an die Flüche, die es sonst treffen werden. Obschon aber die Väter, die den Bund nicht hielten, von der Strafe getroffen wurden, fährt die jetzige Generation fort, fremden Göttern zu dienen, und beschwört dadurch die göttliche Strafe herauf. Daß Jeremias hier das unter Josija gefundene Gesetzbuch vor Augen hat, wird mit Recht allgemein anerkannt, und so bestätigt dieser Abschnitt, was oben von dem teilweisen Anschluß des Jeremias an die Reformation dieses Königs gesagt wurde. Aber das ganze Stück kann nicht unter Josija gesprochen sein, sondern bezieht sich hauptsächlich auf den erneuten Abfall des Volkes unter Jojakim, so daß das kleine Stück auf lehrreiche Weise zeigt, wie der Prophet bei der Niederschrift seiner Reden Vergangenheit und Gegenwart verschmolz.

Kap. 11, 18—12, 6, das von der Anfeindung des Propheten von seiten der Beamten Anathoths handelt, schließt sich formell eng an das Vorhergehende („damals ließest du mich ihre Thaten sehen“). Da indessen 11, 1—17 keinen bestimmten Zeitpunkt markiert, ist es etwas unsicher, ob dies „damals“ sich nicht eher bei dem ursprünglichen Zusammenhang auf ein anderes Stück bezog. Für diese Annahme spricht auch, daß „sie“ V. 18 ohne Relation steht, so daß man erst V. 21 erfährt, daß von den Anathothensern die Rede ist. Übrigens entstand der kleine Abschnitt wohl bei der Abfassung der Grundschrift, da der selbst von seinen Nächsten verlassene Prophet auf seine erste Leidenszeit zurückblickte, vgl. 12, 5 f.

Kap. 12, 7—17 läßt sich nicht sicher datieren. Es beginnt mit einem Klagelied auf das von vielen Feinden verwüstete Land (V. 7—13) und schließt mit einer Drohung gegen die Nachbarvölker, die Israels Land angetastet (נגע) haben: sie sollen selbst aus ihren Ländern weggeführt werden, falls sie sich aber bekehren, wieder zurückkommen. Diese zweite Hälfte paßt gut auf die Verheerung Judas durch die Nachbarvölker nach dem Abfalle Jojakims 2 Kg 24, 2, und danach haben viele Kritiker das ganze Stück datieren wollen. Aber die Ausdrücke in der ersten Hälfte (V. 7. 10—12) lauten so stark, daß man eher an die Zeit des Exils erinnert wird. Da nun das Klagelied kaum eine fingierte, sondern eine wirkliche Verwüstung voraussetzt, sind hier entweder zwei Stücke aus verschiedenen Zeiten zusammengestellt, oder der Schluß stammt auch aus dem Exile und bezieht

sich auf die Übergriffe der Nachbarvölker beim Untergange des judäischen Staates, vgl. Ez. c. 25.

Kap. 13 beschreibt in der Form einer symbolischen Handlung, wie Juda in Babel gedemütigt werden soll (V. 1—11), und in der Form eines Gleichnisses, wie die Judäer zur Zeit der Strafe wie betrunken dastehen werden (V. 12—17); mit der Herrlichkeit des Königs und der Königin Mutter ist es vorbei (V. 18 f.); daran schließt sich ein Klagelied, das den bevorstehenden Untergang Jerusalems schildert (V. 20—27). Die meisten Kritiker datieren dies Stück nach V. 18 f., wo die Erwähnung der Königin Mutter uns sicher in die Zeit Jekonjas versetzt, vgl. 22, 26; 29, 2. Graf dagegen läßt es zur Zeit Jojakims entstanden sein, da es über c. 1—12 nicht hinausführt, und die Strafe noch als künftig geschildert wird. Da beide Beobachtungen gleich richtig sind, schlägt Giesebrecht die ansprechende Lösung vor, den Abschnitt in Übereinstimmung mit Graf zu datieren, aber V. 18 f. als Zusatz aus der Zeit Jekonjas. Ist dies richtig, so kann das Kapitel mit Ausscheidung jener Verse in der Grundschrift gestanden haben.

Kap. 14—15 ist durch einen furchtbaren Regenmangel veranlaßt. Jeremias betet zu Gott für sein Volk, aber der Herr verbietet ihm jede Fürbitte; der Prophet will das vom falschen Propheten verblendete Volk entschuldigen, aber der Herr weist seine Entschuldigung zurück; selbst Mose und Samuel würden durch ihre Fürbitte dies Volk nicht retten können (15, 1), denn der Herr hat seinen Untergang wegen der Sünde Manasses beschlossen. Der Schluß enthält eine persönliche Klage des Propheten über die Verfolgungen von seiten seiner Feinde (15, 10—21). Inwiefern dieser Schluß ursprünglich mit dem Vorhergehenden zusammenhieng, bleibt auch hier unsicher. Das übrige bildet dagegen eine Einheit, wo jedoch die Reihenfolge der einzelnen Stücke (vgl. besonders 14, 19 ff.), ab und zu auffällig und vielleicht nicht ursprünglich ist. Offenbar ist die Dürre nicht die Hauptsache, sondern ein Anlaß für den Propheten, dem Volke die absolute Hoffnungslosigkeit seiner Zukunft zu verkündigen. Nach seiner ganzen Haltung gehört das Stück zu den Reden des Jeremias am Anfange der Regierung des Jojakim und kann danach in der Grundschrift gestanden haben.

Kap. 16—17. Der Prophet darf nicht heiraten, an keiner Totenklage und an keinem festlichen Gelage teilnehmen, denn der Untergang des Volkes ist nahe (16, 1—13. 16—17); die Sünde Judas kann nicht vergessen werden, und die Strafe ist deshalb unvermeidlich (17, 1—4). Diese Stücke sind mit dem vorhergehenden Abschnitte verwandt und wohl unter denselben Verhältnissen entstanden. Was die beiden Kapitel sonst enthalten, bietet keinen wirklichen Zusammenhang dar und wird wahrscheinlich eingeschoben sein. Einiges davon, namentlich die persönliche Klage 17, 14—18, rührt gewiß von Jeremias selbst her, ist aber erst von einem Späteren an dieser Stelle eingefügt. Sehr zweifelhaft ist dagegen die jeremianische Abfassung von 17, 19—27, wo das Sabbatsgebot eingeschärft wird. Weder Jes 58, 13 ff. 56, 2 ff. noch die von König betonte Parallele Am 8, 5 machen es erklärlich, daß Jeremias die Sabbatsheiligung als für die Zukunft des Volkes entscheidend sollte betrachtet haben.

Kap. 18—20. Der Prophet sieht in dem Verfahren des Töpfers ein Bild der Freiheit, womit Gott die Menschen behandelt, ohne durch vorhergehende Weissagungen gebunden zu sein (18, 1—10). Also könnte das Volk dem angedrohten Strafgerichte durch Bekehrung entgehen; aber es ist starrsinnig und will sich nicht bekehren (18, 11—17). Daran schließt sich eine persönliche Klage des Propheten über die Feindschaft seiner undankbaren Landsleute (18, 18—23). Der Prophet zerbricht im Hinnomthale einen irdenen Krug, um die Vernichtung des Volkes zu veranschaulichen (19, 1—13) und begiebt sich dann nach dem Tempelvorhofe, wo er dem unbußfertigen Volke das Strafgericht verkündet (19, 14—15). Infolgedessen läßt der Priester Paschhur, der Aufseher im Tempel war, den Propheten verhaften; als er ihn aber am folgenden Tage wieder freiläßt, wiederholt der unbeugsame Prophet seine Drohung und verkündet dem Paschhur den Tod unter seinen nach Babel geschleppten Landsleuten (20, 1—6). Zum Schluß klagt Jeremias über die Schmerzen, die ihm sein Prophetenamt bereitet, und über die Verfolgungen, die es veranlaßt, spricht aber zugleich die sichere Überzeugung aus, daß der Herr ihm schließlich Genugthuung verschaffen werde (20, 7—18). Die Abfassungszeit dieser Kapitel ist sehr verschieden bestimmt worden. Doch spricht, wie Kuenen mit Recht hervorgehoben hat, die Erwähnung Paschhurs als Tempelaufsehers gegen die Versetzung von Kap. 19 f. in die Zeit Sedekias, da damals ein Anderer dies Amt verwaltete (29, 25 f.). Auch spricht für die Zeit Jojakims, daß von einer schon eingetretenen Wegführung der Judäer nach Babel keine Rede ist, und daß die Drohung 20, 6 nur ihre volle Wirkung aus-

übt, wenn sie vor 597 gesprochen worden ist. Endlich zeigt die kurze Dauer der Gefangenschaft der Propheten, daß seine Feinde sich noch nicht so mächtig fühlten wie unter dem Könige Sedekia. Eine nähere Bestimmung ist aber nicht möglich, da die Worte im 19. Kap. zwar an 7,29 ff. erinnern, aber doch ebensogut nach dem 4. Jahre Jojakims gesprochen sein können. Was c. 18 betrifft, hat es eine ähnliche Anlage wie c. 19 f. und in beiden Abschnitten ist vom Töpfer die Rede. Danach haben Mehrere c. 18 als mit c. 19 f. gleichzeitig betrachtet. Aber sicher ist dieser Schluß doch nicht, da die Zusammenstellung der beiden Stücke auch umgekehrt durch die gemeinsame Erwähnung des Töpfers veranlaßt sein kann. Und näher betrachtet scheint auch c. 18, wo die Möglichkeit einer Zurücknahme der prophetischen Drohung so stark betont wird, einer früheren Periode anzugehören. Dazu kommt, daß c. 18 augenscheinlich von Jeremias selbst herrührt, während c. 19 f. zu den erzählenden Stücken gehört, wo zwar auch Reden des Propheten mitgeteilt werden, aber doch seine Erlebnisse die Hauptsache sind.

Kap. 21 ist nach der Überschrift aus der Zeit Sedekias, nach V. 4. 9 näher aus der Zeit, da die Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer angefangen hatte. Der König schickte Männer zum Propheten, um vielleicht ein tröstendes Wort zu hören, aber Jeremias verkündigt ihnen schonungslos den bevorstehenden Sieg der Belagerer. Die Rede schließt mit V. 10. Was darauf folgt, ist zusammenhangslos und aus anderen Bestandteilen mit Hinblick auf c. 22 kombiniert.

Kap. 22, 1—23, 8 handelt von den Königen von Juda. Zuerst ermahnt der Prophet den (nicht weiter bezeichneten) König, Gerechtigkeit zu üben, da er nur dadurch sein Reich vor dem Untergange retten werde, 22, 1—5; das folgende V. 6—9 enthält ein Klagelied auf den Fall des königlichen Hauses (?); es folgen dann kurze Worte über die Könige Schallum (V. 10—12), Jojakim (V. 13—19) und Jekonja (V. 24—30), während V. 20—23 gegen Jerusalem gerichtet sind. Den Schluß bildet ein Weheruf über die Könige, der in eine Verheißung übergeht; der Herr wird seine Herde sammeln und ihr bessere Hirten geben (23, 1—4); dem Hause Davids wird ein neuer Sproß (hier deutlich ein einzelner König) erweckt, der Gerechtigkeit üben wird, und dessen Name „Jahve unser Recht" lauten soll (23, 4 ff.). Der Hauptsache nach muß dieser Abschnitt der Zeit Sedekias zugerechnet werden, denn unter diesem Könige sind ohne Zweifel die Reden, die im einzelnen unter den vorhergehenden Königen entstanden waren, zusammengestellt und mit der wohl auch etwas älteren Einleitung 22, 1—5 versehen. 22, 6—9. 20—23 sind wahrscheinlich erst später eingeschoben. Wie es sich mit der Verheißung c. 23 verhält, ist eine schwierige Frage, die nur in Verbindung mit der Frage nach der Entwickelung der Messiasidee gelöst werden kann. Rein kritisch betrachtet machen die Verse 23, 1—4 einen ausgeprägt jeremianischen Eindruck, wobei es nur zweifelhaft bleibt, ob sie der vorexilischen oder der exilischen Zeit angehören. Dagegen ist nach den vielen Hirten V. 4 die Individualisierung des messianischen Königs V. 3 f. allerdings auffällig, und die Echtheit dieser Verse deshalb schwer zu beweisen. Gegen den jeremianischen Ursprung der letzten Verse V. 7—8, die schon 16, 15 vorkamen, läßt sich nichts geltend machen; auch ist hier eine Abfassung vor dem Exil wie bei V. 1—4 keineswegs unmöglich; vgl. 32, 37.

Kap. 23, 9—40, eine undatierte, leidenschaftliche Rede gegen die falschen Propheten. Nach den sonstigen Berichten des Buches denkt man am besten an die Zeit Sedekias.

Kap. 24. Der Prophet vergleicht die mit Jekonja weggeführten Judäer mit guten, Sedekia und die Zurückgebliebenen mit schlechten Feigen. Die Abfassungszeit wird V. 1 als der Anfang der Regierung Sedekias bestimmt, womit der Inhalt aufs beste harmoniert.

Kap. 25 stammt nach der Überschrift aus dem folgenschweren vierten Jahre Jojakims, dem Jahre der Schlacht bei Karkemisch. Der Prophet verkündet dem Volke, auf das seine bisherige zwanzigjährige Thätigkeit ohne Einfluß geblieben ist, die Verheerung durch Nebukadresar, der nach dem Beschlusse Gottes 70 Jahre lang über Juda und die übrigen Völker herrschen soll. Die Kritik Schwallys, wonach dies ganze Kapitel dem Jeremias abzusprechen wäre, hat Giesebrecht auf das richtige Maß zurückgeführt, indem er einen echten Kern annimmt, der aber ziemlich stark erweitert worden ist. Besonders einleuchtend ist der sekundäre Ursprung von V. 12—14; auch ist das Atbasch V. 26 (Scheschak für Babel) wenig im Stile des Jeremias.

Kap. 26 enthält einen Bericht über die Todesgefahr des Propheten, die durch seine Tempelrede c. 7 hervorgerufen wurde (s. oben). Zur Grundschrift gehörte es nicht, denn gerade bei diesem Kapitel zeigt sich aufs deutlichste, daß es nicht in Verbindung mit c. 7 entstanden sein kann, sondern den oben erwähnten erzählenden Stücken angehört haben muß.

Kap. 27—29. Gesandtschaften einiger Nachbarstaaten sind in Jerusalem angekommen, um zu einer gemeinsamen Aktion gegen Babel aufzufordern, weshalb der Prophet ihnen durch eine symbolische Handlung verkündigt, daß ein freiwilliges Tragen des chaldäischen Jochs die einzige Rettung für Juda und die anderen Völker sei (c. 27). Ein Prophet Hananja tritt gegen Jeremias auf und verspricht, daß die nach Babel Geführten in zwei Jahren wiederkommen werden; Jeremias schweigt zuerst, verkündet aber später dem Hananja seinen Tod binnen Jahresfrist, was dann auch geschieht (c. 28). Jeremias schickt einen Brief an die Exulanten in Babel, worin er sie auffordert, sich ruhig im fremden Lande einzurichten, denn 70 Jahre lang soll die chaldäische Herrschaft dauern, und die in Juda Zurückgebliebenen werden das Schicksal ihrer Brüder teilen (c. 29). Die beiden ersten Kapitel hangen aufs Engste zusammen (vgl. 28, 10 mit 27, 2), sodaß die Datierung 28, 1 „im 4. Jahre des Sedekia" auch für c. 27 gilt. Demnach ist die Überschrift c. 27, die Jojakim meint, als falsch zu streichen. Mit diesen Kapiteln ist wiederum c. 29 inhaltlich nahe verwandt, wenn auch das hier Berichtete möglicherweise etwas früher stattfand. Der ganze Abschnitt gehört zu den erwähnten erzählenden Stücken des Buches, bildet aber unter diesen eine kleine Einheit für sich, die, wie es scheint, einst selbstständig existiert haben muß. In diesen Kapiteln wechseln nämlich die gewöhnlichen Namensformen häufig mit anderen, weniger ursprünglichen, z. B. ירמיה für ירמיהו, Nebukadnesar für Nebukadresar. Aber inhaltlich läßt sich kein wesentlicher Unterschied nachweisen zwischen den anderen erzählenden Abschnitten und diesen unzweifelhaft auf guter Information ruhenden Kapiteln.

Kap. 30—32, eine Reihe von Trostweissagungen. Von diesen Kapiteln ruht c. 32, wie das durchgängige „ich" zeigt, auf direkter Mitteilung des Propheten selbst. Er erzählt darin, wie ein Vetter zu ihm kam, als er unter der Regierung Sedekias im Gefängnis saß, und ihn aufforderte, ein Stück Feld in Anathoth zu kaufen, und wie dies ihm Anlaß gab, sich über die künftige Rückkehr des Volkes auszusprechen. Die Glaubwürdigkeit des Inhaltes steht im Wesentlichen fest und ist für die Beurteilung der Zukunftserwartungen des Propheten von der größten Bedeutung; aber andererseits liegt das Kapitel nicht in seiner ursprünglichen Gestalt vor, sondern ist durch spätere Hände erweitert. Namentlich gegen die Echtheit von V. 17—23 hat Stade Gründe vorgebracht, denen Giesebrecht und König mit Recht zugestimmt haben. Ähnlich scheint es sich auch mit Kap. 33 zu verhalten, das dieselbe Datierung trägt. Einleuchtend ist hier besonders die Unechtheit der an 23, 5 f. erinnernden Verse 33, 14 f. Ist nämlich jene Stelle selbst unecht, so gilt natürlich dasselbe von dieser Nachahmung; und sollte jene echt sein, so wird Jeremias gewiß nicht seine eigene Darstellung so eigentümlich modifiziert haben, wie es hier der Fall ist. Die nicht besonders datierten Kap. 30 und 31 will Smend dem Propheten vollständig absprechen. Bei c. 30 scheint dies Urteil allerdings zutreffend zu sein, indem die jeremianischen Wendungen dieses Stückes eher auf Nachahmung zu beruhen scheinen und deshalb den sonstigen Schwierigkeiten gegenüber nichts beweisen. Dagegen scheint c. 31 mehreres Echte zu enthalten, und namentlich liegt kein wirklicher Grund vor, dem Propheten die inhaltsreiche Stelle 31, 27—34 abzusprechen. Wahrscheinlich ist der echte Bestandteil dieses Kapitels nicht gleichzeitig mit c. 32, sondern erst während des Exils abgefaßt.

Kap. 34 versetzt uns in die Zeit der Belagerung Jerusalems unter Sedekia. V. 1—7 enthalten eine Rede an den König, dessen Gefangenschaft vorausgesagt wird; V. 8—22 erzählen, wie die Judäer in ihrer Not ein altes Gesetz über hebräische Sklaven ausführten, aber sofort ihre Nachgiebigkeit bereuten, als die Ankunft des ägyptischen Heeres neue Hoffnung erweckte. Das Kapitel gehört zu den erzählenden Abschnitten.

Kap. 35. Die Treue, womit die Rekabäer an ihren alten Sitten festhielten, wird den Judäern als ein beschämendes Beispiel vorgeführt. Nach V. 1 u. 11 fällt das Kapitel in die Zeit Jojakims, als ein Heer Nebukadresars das Land durchzog. Ob dieser Zug durch den Abfall Jojakims veranlaßt war, oder zu der Zeit gehörte, da Nebukadresar sich nach der Niederlage Ägyptens 605 diese Gegenden unterwarf, läßt sich kaum entscheiden. Übrigens hat Stade die Frage aufgeworfen, ob dieses Kapitel nicht eher, gegen die Angabe V. 1, in die Zeit Sedekias gehöre. Das Kapitel hat einen erzählenden Charakter, aber Jeremias spricht meistens in erster Person, sodaß es mit c. 18 und 32 auf gleicher Linie steht.

Kap. 36 enthält den Bericht über die Niederschrift der Weissagungen Jeremias im 4. Jahre Jojakims und ihre Verbrennung durch den König; vgl. oben. Das außerordentlich wichtige Stück gehört zu den erzählenden Abschnitten.

Kap. 37—44 gehören ebenfalls zu den Erzählungen und berichten die Erlebnisse des Propheten während der Belagerung unter Sedekia und nach der Einnahme der Stadt; vgl. oben. Kap. 39 ist durch Einschübe aus c. 52 stark erweitert.

Kap. 45, ein Trostwort des Jeremias an Baruch. Die Richtigkeit der Datierung (nach der Niederschrift der Weissagungen im 4. Jahre Jojakims) wird von Giesebrecht mit beachtenswerten, aber kaum entscheidenden Gründen bezweifelt.

Kap. 46—51 enthalten eine Reihe von Reden gegen fremde Völker, nämlich c. 46 gegen Ägypten (nach V. 2 nach der Schlacht bei Karkemisch), c. 47 gegen Philistäa (V. 1 bevor Pharao Gaza besiegte), c. 48 gegen Moab, 49, 1—6 gegen Ammon, 49, 7—22 gegen Edom, 49, 23—27 gegen Damaskus, 49, 28—33 gegen die Araber, 49, 34—39 gegen Elam (am Anfang der Regierung Sedekias), c. 50—51 gegen Babel. Dies letztere Orakel, das nach 51, 59—64 dem Seraja mitgegeben wurde, als er im 4. Jahre des Sedekia den König auf seiner Reise nach Babel begleitete, ist von den meisten neueren Kritikern mit Recht als nicht jeremianisch erkannt worden. Was wir in diesem Orakel lesen, stimmt durchaus nicht zu den Gedanken, die zu jener Zeit Jeremias erfüllten, sondern atmen deutlich den durch die Leiden des Exils erzeugten Geist. Die Weissagung ist nicht nur von den sekundären Abschnitten des Buches Jeremias, sondern auch von den späteren Bestandteilen des Buches Jesaja abhängig. Ob man mit Budde, Cornill, Driver u. a. das Orakel von dem Berichte 51, 59ff. abtrennen, und diesen als echt betrachten darf, ist zum mindesten sehr zweifelhaft, selbst wenn eine Reise Sedekias nach Babel an und für sich wahrscheinlich historisch ist. Was die übrigen Reden betrifft, so ist in neuerer Zeit ihre Echtheit von Schwally, Stade, Wellhausen und Smend verworfen worden. Gegen diese Kritik sind Bleeker, Wildeboer, Cornill und Driver aufgetreten, die indessen mehr oder weniger umfassende Erweiterungen des ursprünglichen Textes zugeben, während Giesebrecht sich im Wesentlichen den Ergebnissen Schwallys angeschlossen hat, aber doch die jeremianische Abfassung von c. 47 (mit Streichung der Zeitangabe V. 1) festhält und bei 46, 2—12; 49, 7—11 einen echten Kern vermutet. Gegen die jeremianische Abfassung führt man an die Unechtheit von c. 50f., die auffällige Benutzung anderer Weissagungen und vor allem den mit der jeremianischen Gedankenwelt schwer zu vereinigenden Geist dieser Abschnitte. Der Prophet, der hier spricht, ist nicht der strenge Richter seines Volkes, sondern ein Patriot, der sein Volk tröstet (46, 27f.) und Rache über die den Israeliten zugefügten Mißhandlungen verkündet (46, 10. 48, 27. 42. 49, 1). Anderseits spricht für die Echtheit dieser Kapitel der wesentliche Umstand, daß Jeremias sich schon 1, 5. 10 einen Propheten nennt, der über die Völker gesetzt war, und daß die jeremianische Grundschrift nach 36, 2 auch Reden gegen andere Völker enthielt (vgl. auch c. 25ff. und den gleichzeitigen Ezechiel): ferner, daß diese Orakel wiederholt (46, 2. 13. 26; 49, 28. 30) Nebukadresar als den Vermittler der göttlichen Strafe nennen, so daß sie jedenfalls aus jeremianischer Zeit stammen müssen, und daß die Zeitangabe 49, 34 nicht aus der Luft gegriffen sein kann. Diese Gründe sind so gewichtig, daß man sich zum mindesten gedrungen fühlt, einen jeremianischen Kern in diesen Kapiteln anzunehmen. Auch muß man bei solchen Fragen nach dem, was ein Prophet gesagt und nicht gesagt haben kann, sehr vorsichtig sein, besonders wenn man bedenkt, daß der Prophetismus eine komplizierte Erscheinung war, wo überlieferte Formen eine bedeutende Rolle spielten. Aber nichts desto weniger soll es willig zugegeben werden, daß diese Reden, wie sie vorliegen, jedenfalls für uns etwas Rätselhaftes behalten und eher dazu beitragen, das Bild des Jeremias zu verwirren, als es zu bereichern.

Kap. 52 ist nicht von Jeremias, sondern hauptsächlich dem 2. Buche der Könige (24, 18—25, 30) entnommen. Es ist offenbar hinzugefügt, um die Erfüllung der jeremianischen Weissagungen zu konstatieren.

3. Die vorhergehende Übersicht ergiebt als Resultat, daß die im 4. Jahre Jojakims verfaßte, und in seinem 5. Jahre wiederhergestellte Grundschrift wahrscheinlich folgende Stücke enthalten hat: c. 1, 2—6 (mittelbar aus der Zeit Josijas). 11, 1—17 (mit Rückblicken auf die Zeit dieses Königs). 7, 1—9, 21; 11, 18—12, 6; c. 13 (mit Abzug von V. 18f. aus der Zeit Jekonjas). c. 14—15; c. 16—17 (mit Abzug mehrerer Interpolationen). c. 25 (soweit es ursprünglich ist) und c. 46, 1—49, 33 (falls und insoweit diese Kapitel jeremianisch sind). Zur Zeit Sedekias sind entstanden c. 24. 21, die aus verschiedenen Stücken zusammengesetzte Rede über die Könige c. 22 und die Rede gegen die Propheten 23, 9—40, samt (falls echt) 49, 34ff.. Bei den übrigen Abschnitten, die einigermaßen sicher dem Jeremias zugeschrieben werden können, ist die Abfassungszeit weniger sicher. Doch scheint c. 31 (soweit es echt ist) nach der Eroberung Jerusalems verfaßt zu sein, und dasselbe gilt wohl auch von 3, 14—16 und vielleicht von den echten

Bestandteilen von 23, 1—8. Als größere Stücke, die sicher von Jeremias nicht geschrieben sein können, müssen 10, 1—16; 17, 19—27, c. 50. 51, c. 52 gelten.

Dazu kommen nun aber die oben erwähnten erzählenden Abschnitte, die auch Reden des Propheten enthalten, aber doch einen anderen Charakter haben. Die Grenze zwischen ihnen und den eigentlichen Reden ist allerdings fließend. Es giebt Stücke, die von Jeremias erzählen, aber doch durchgängig in erster Person reden, so daß man annehmen muß, daß sie dem Baruch auf ähnliche Weise diktiert sind wie die Rede selbst; so c. 18 (wahrscheinlich aus dem Anfange der Regierung Jojakims), c. 32 (aus der Zeit Sedekias), c. 35 (aus der Zeit Jojakims). Die anderen Stücke dagegen erzählen von „Jeremias" oder vom „Propheten Jeremias" und zeigen auch sonst durch allerlei Eigenheiten, daß sie nur mittelbar vom Propheten herrühren; so c. 19—20. 26. 27—29. 34. 37—44. Auch sie sind wohl meistens von Baruch geschrieben oder jedenfalls von ihm überliefert. Von ihm rührt auch c. 45 her, wo ein Trostwort mitgeteilt wird, das Jeremias an ihn richtete.

Im Buche Jeremias sind also ältere und jüngere, unmittelbare, mittelbare und nichtjeremianische Abschnitte verbunden und auf ziemlich bunte Weise unter einander vermischt. Von einer chronologischen Reihenfolge kann keine Rede sein, selbst wenn eine solche an einzelnen Stellen durchschimmert (Kap. 1—6; 37—44); aber auch die versuchten Nachweise eines anderen Ordnungsprinzips haben zu keinem Resultate geführt, da sie sich wiederholt mit künstlichen und fernliegenden Vermutungen behelfen müssen. In Wirklichkeit ist die Entwickelungsgeschichte, die das Buch durchlaufen hat, ehe es seine jetzige Gestalt annahm, für uns in ein Dunkel gehüllt, das wohl nie vollständig gehoben werden kann. Was wir mit Sicherheit nachweisen können, beschränkt sich auf folgendes. Zu Grunde lag dem Buche die im 5. Jahre Jojakims von Baruch nach dem Diktate Jeremias geschriebene Rolle, von deren Umfang wir uns ein ziemlich deutliches Bild machen können (s. oben). Diese Grundlage ist durch einige spätere Reden des Propheten, besonders aber durch eine Reihe von erzählenden Stücken erweitert worden. Von diesen Erzählungen sind einige ohne Zweifel von Baruch nach den unmittelbaren Mitteilungen des Propheten verfaßt, während andere auf mehr mittelbare Weise auf ihn zurückgehen. Ein Abschnitt davon, c. 27—29, muß wegen seiner formellen Eigenart einst für sich existiert haben, obschon er einen ähnlichen Ursprung gehabt zu haben scheint, wie die anderen Stücke. Daß die erzählenden Abschnitte einst in einer Biographie des Propheten zusammen gestanden haben, läßt sich nicht beweisen, und ist eher als unwahrscheinlich zu bezeichnen, da wohl sonst auch etwas von der früheren Geschichte des Jeremias in sein Buch aufgenommen worden wäre. Vielmehr sind die jeremianische Grundschrift, die späteren Reden und die verschiedenen erzählenden Stücke am besten als Bestandteile einer umfassenden Jeremiaslitteratur zu betrachten, durch deren Kombination das jetzige Buch entstanden ist. Bei seiner Komposition oder bei späteren Umgestaltungen des Buches ist man ziemlich willkürlich zu Werke gegangen, indem die verschiedenen Bestandteile ohne irgend ein ersichtliches Prinzip durch einander geworfen sind. Nur an einer Stelle zeigt sich eine greifbare Absicht bei der jetzt vorliegenden Ordnung. Aller Wahrscheinlichkeit nach waren die Reden gegen fremde Völker c. 46 ff. einst mit c. 25 verbunden, das eine Art Einleitung dazu bildete. Von diesem Platze hat man sie an das Ende des Buches gerückt, wo sie jetzt als eine Art Anhang stehen. Von früheren Sammlungen jeremianischer Reden, die bei der Komposition des Buches benutzt wären, läßt sich neben der erwähnten Grundschrift nichts sicheres nachweisen. Zwar hat man in der erweiterten Überschrift 1, 3 (in den Tagen Jojakims bis zur Einnahme Jerusalems unter Sedekia) die Spur einer älteren Sammlung finden wollen, die nicht über das Jahr 586 hinausführte; aber dies ist wenig wahrscheinlich, da der Vers wohl nur als eine sekundäre, ungenaue Überschrift zum ganzen Buche zu betrachten ist. Dagegen läßt sich sicher nachweisen, daß nicht nur einige jeremianische Stücke aus der Zeit des Exils am Schlusse des Buches aufgenommen sind (c. 50 f. c. 52), sondern daß solche Abschnitte sich auch innerhalb des Buches finden, und daß außerdem der Text in den echten Abschnitten an mehreren Stellen teils durch Aufnahme von echt jeremianischen Bruchstücken, teils durch sekundäre Bestandteile stark erweitert worden ist.

Zu diesen Ergebnissen, die eine nähere Betrachtung des hebräischen Textes lehrt, kommt nun aber noch, was aus einer Vergleichung des massoretischen Textes mit der alexandrinischen Übersetzung hervorgeht. Das Buch Jeremias gehört nämlich zu den alttestamentlichen Schriften, wo die LXX vom Massoratexte auf wesentliche Weise divergiert. Von den Textkritikern ist diese Abweichung auf sehr verschiedene Weise beurteilt worden.

Während einige sie ausschließlich auf die Rechnung der willkürlich arbeitenden Übersetzer schreiben wollen, legen andere der Textgestalt der LXX ein solches Gewicht bei, daß sie von zwei verschiedenen Recensionen oder Ausgaben des Buches, einer palästinischen und einer ägyptischen sprechen. Durch die eingehenden Untersuchungen von Kuenen, Giesebrecht u. a. ist das Unberechtigte dieser beiden Extreme und sind zugleich die in ihnen enthaltenen Wahrheitsmomente klar gestellt worden. Die griechische Uebersetzung des Jeremias ist keineswegs eine vollkommene Leistung, und der Verfasser hat an mehreren Stellen nicht nur seine Vorlage mißverstanden, sondern sie auch ziemlich willkürlich behandelt. Aber trotzdem bleibt eine Reihe von Stellen, wo die LXX auf einen Text zurückweist, der ursprünglicher ist als der massoretische. Hierher gehört freilich nicht, wie mehrere behauptet haben, die Stellung der Reden gegen fremde Völker in der LXX. In dieser Übersetzung stehen c. 46—51 zwischen 25, 13 und 15 und außerdem in einer anderen Reihenfolge, nämlich 41, 34—39 (Elam), c. 46 (Ägypten), c. 50. 51 (Babel), c. 47 (Philistäa), 49, 7—22 (Edom), 49, 1—5 (Ammon), 49, 28—33 (Araber), 49, 23—27 (Damaskus), c. 48 (Moab.). Da, wie oben schon bemerkt wurde, diese Reden ohne Zweifel ursprünglich mit c. 25 zusammenhingen, könnte die LXX hier das Ursprüngliche bewahrt zu haben scheinen. Aber betrachtet man den Text näher, so kann doch der Platz dieser Reden nicht vor 26, 15 ff. gewesen sein. Und außerdem ist die alexandrinische Reihenfolge bei weitem weniger natürlich als die massoretische und entfernt sich viel mehr von der Ordnung 25, 19—26 als diese. In Wirklichkeit wurden also diejenigen, die diese Reden mit c. 25 verbanden, von einem wichtigen Prinzip oder von einer richtigen Überlieferung geleitet, in der Ausführung aber haben sie sich vergriffen und zeigen dadurch, daß sie selbst einen Text vor sich hatten, wo c. 46—51 von c. 25 getrennt waren. Dagegen sind die Stellen von Bedeutung, wo die LXX einen kürzeren Text haben als die Massoreten. Beruhen auch manche dieser Stellen, die nach Grafs Zählung ungefähr 2700 Wörter umfassen, auf der Ungenauigkeit und dem willkürlichen Verfahren des Übersetzers, oder auf Mängeln dieser Textvorlage, so bleibt doch eine Reihe von Fällen, wo das in der LXX Fehlende deutlich sekundärer Natur ist, weil es den Zusammenhang unterbricht. So z. B. 10, 6—8; 33, 14—26; 39, 4—13, mehrere Verse in c. 25 und c. 27—29 u. s. w. Solche Stellen beweisen, daß der hebräische Text des Buches Jeremias einen etwas fließenden Charakter gehabt haben muß, und daß die oben erwähnte erweiternde Bearbeitung sich in einzelnen Handschriften ziemlich lange fortgesetzt hat, während andere Handschriften, darunter diejenigen, von denen die Vorlage des alexandrinischen Übersetzers abstammte, weniger frei behandelt wurde. Doch handelt es sich hier nur um ein Mehr oder Weniger, da die gemeinsame Wurzel, auf die sowohl der massoretische als der alexandrinische Text zurückweisen, schon durch Einschübe und Glossen erweitert worden war, wie schon der aramäische Vers 10, 11 zeigt, der auch dem alexandrinischen Übersetzer vorgelegen hat.

4. Die Bedeutung des Propheten Jeremias konnte nicht in ihrer ganzen Tiefe erkannt werden, so lange man die Propheten wesentlich nach dem Inhalte ihrer Prädiktionen beurteilte. In dieser Beziehung ist er nicht besonders originell, und wesentlich sind die rein messianischen Stellen, 23, 5 f.; 33, 15 f. etwas matt im Vergleich mit den glänzenden Schilderungen Jes 9, 5 f.; 11, 1 f. Im Großen und Ganzen kann man sagen, daß Jeremias in seiner rein prophetischen Thätigkeit die Verkündigung des Amos und Hosea auf Juda überträgt, wie auch seine Darstellung in seinen ältesten Reden stark an den letztgenannten Propheten erinnert. Die Undankbarkeit und Treulosigkeit des Volkes haben seinen Untergang unvermeidlich gemacht, und zu der einzigen Rettung, einer gründlichen Bekehrung, einem vollständigen Neubruch des Ackers (4, 3), wollte es sich nicht bequemen; vielmehr bewiesen gerade die Wirkungen, die die Reformation unter Josija hatte, daß jede Hoffnung aufgegeben werden müßte. Alles, worauf das Volk sein Vertrauen setzte, die alten prophetischen Erwartungen, die Wohnung Jahves in seiner Mitte, waren bedeutungslos dieser Thatsache gegenüber. Über 20 Jahre lang hatte Jeremias dies gepredigt und war wegen des Ausbleibens des angedrohten Strafgerichtes vielfach vom Volke verspottet worden, als der Sieg der Chaldäer plötzlich wie ein Blitz die schwüle Luft zerriß und seine ganze prophetische Energie wach rief. Er ließ seine bisherigen Reden niederschreiben; aber die Art, wie der König Jojakim seine Schrift behandelte, bewies ihm sogleich, daß das Volk jetzt die letzte Möglichkeit einer Rettung vernichtet hatte. Immer schonungsloser wurden seine Drohungen, bis die Eroberung Jerusalems um 597 ihre erste Erfüllung brachte. Das von falschen Propheten bethörte Volk wollte aber nicht an die handgreifliche Wirklichkeit glauben; die Deportation Jekonjas betrachtete man als die Amputation eines wertlosen Teiles des Volkes und erwartete eine glänzende Wiederherstellung

in der nächsten Zukunft. Für Jeremias dagegen bedeutete das schon Geschehene die genügende Erfüllung seiner Weissagung, und so verwandelt sich jetzt seine Predigt in eine praktische Anweisung: durch geduldiges Tragen des chaldäischen Jochs und durch Selbstdemütigung vor dem Weltherrscher müsse man das Leben retten und dem Schlimmsten entgehen. Aber das wahnsinnige Volk wollte immer noch nicht an seine Worte glauben, und so rief es durch einen neuen Aufstand die letzte und vollständige Erfüllung seiner Drohungen über sich herab. Ja selbst nach dem Falle Jerusalems mußte er seine Verkündigung in Juda und später in Ägypten wiederholen, denn das Volk glaubte noch nicht an ihn, sondern setzte fortwährend sein Vertrauen auf seine Götzen und seine politischen Verbindungen.

Und doch war Jeremias keineswegs ohne Hoffnung in tieferem Sinne des Wortes. Er war wie Jesaja von den wunderbar läuternden Wirkungen der Leiden überzeugt, und sah einer lichten Zukunft entgegen, da das verwandelte Volk zurückkehren sollte, um unter gerechten Fürsten zu leben, und da das verwüstete Land wieder von Bewohnern gefüllt werden sollte, die Felder kauften und Kaufbriefe schrieben. Eine neue Generation sollte es sein, denn 70 Jahre hatte Jahve für das Walten der Chaldäer festgesetzt; aber diese neue Generation sollte auch anderer Art sein als die Väter und das Gesetz Gottes nicht auf Tafeln, sondern im Herzen tragen. Von ihnen sollte im wahren Sinne das göttliche Wort gelten: ich bin euer Gott, und ihr seid mein Volk. Wie alt diese Gedanken bei Jeremias waren, geht aus dem dritten Kapitel hervor, wo er den Ephraimiten, die schon gelitten hatten, die Rückkehr verheißt. Aus demselben Grunde verkündet er 24, 6 ff. den im Jahre 597 Deportierten, daß Gott sie im Gegensatze zu den im Lande Gebliebenen begnadigen und in die Heimat zurückbringen werde. Und selbst für die Heiden gilt dasselbe Gesetz: wenn sie sich nach ihrer Vertreibung bekehren, sollen sie unter Judas Oberhoheit wiederhergestellt werden, 12, 15 ff. Von der äußeren Herrlichkeit des wiedererstandenen Volkes spricht Jeremias wenig und auch nicht von dem Motiv, das Gott bewegt, sein Volk nicht aufzugeben; die Thatsache steht ihm fest und genügt ihm.

Zeichnen sich nun auch diese Gedanken durch ihre Reinheit aus, so sind sie doch, wie schon bemerkt, nicht besonders originell, sondern im Wesentlichen Wiederholungen und Anwendungen älterer prophetischer Gedanken. Aber die eigentliche Bedeutung des Jeremias liegt auf einem anderen Gebiete, wo er alle anderen Propheten überstrahlt und für die innere Entwickelung der israelitischen Religion eine einzigartige Bedeutung gewonnen hat. Im Gegensatze zu einem Propheten wie Jesaja, der, nachdem er sein anfängliches Widerstreben gegen den göttlichen Ruf überwunden hat, in seinem Amte vollständig aufgeht und sich mit seiner eigenen Verkündigung eins weiß, fühlte Jeremias fortwährend seine prophetische Aufgabe als einen Zwang, die ihm der größten Qualen bereitete, dem er sich aber nicht zu entziehen vermochte. Er, der sein Volk mit der innigsten Liebe umfaßte, sah sich als Landesverräter und gottloser Verächter des Heiligtums gebrandmarkt, weil ihm die göttliche Wahrheit höher stand als das, was er als Mensch wünschen möchte. Diese qualvolle Disharmonie bezeichnet seine eigentlichen Leiden, und würde ihn zu dem größten Märtyrer unter den Propheten machen, selbst wenn er nie ins Gefängnis geworfen oder mit dem Tode bedroht worden wäre. Die Zeugnisse von seinen Kämpfen haben wir in den Abschnitten seines Buches, wo er seine geheimen Gespräche mit Gott mitteilt, und deren Vorhandensein neben seinen rein prophetischen Reden zu den wunderbarsten Eigentümlichkeiten seiner Schrift gehört. Ob er bei ihrer Niederschrift nur einem inneren Drange gefolgt ist, oder ob er damit eine andere Absicht verband, wissen wir nicht; aber uns ermöglichen diese rein persönlichen Ergüsse unschätzbare Einblicke in sein innerstes Leben, und bringen ihn uns menschlich näher als irgend einen anderen Propheten. In diesen Abschnitten (11, 18—12, 6; 15, 10—21; 17, 5—18; 18, 18—23; 20, 7—18) klagt Jeremias, daß Gott ihn durch seine Berufung überwältigt und ihm den Haß seiner Landsleute zugezogen hat; will er aber schweigen, dann brennt die göttliche Wahrheit in ihm wie Feuer und läßt ihm keine Ruhe. Deshalb verflucht er den Tag, da er geboren wurde, und den Mann, der seinem Vater seine Geburt verkündete, statt ihn sofort zu töten. Oder er beklagt sich über den Haß, womit das undankbare Volk ihn, seinen treuesten Fürbitter bei Gott, verfolgt; er fordert Gott auf, ihn zu rächen, da er ja seine Worte selbstverleugnend verkündet, bis jetzt aber nur Haß und Spott über das Ausbleiben seiner Drohungen gefunden hat. Oder er beschreibt, wie sein Glaube diese Anfechtungen überwunden hat, und wie Gott ihn tröstet und ermutigt. Was Jeremias hier schildert, sind allerdings Leiden, die durch seine prophetische Thätigkeit hervorgerufen waren, aber er beschreibt sie nicht als Prophet, sondern als ein in der innigsten

Gottesgemeinschaft lebender Mensch. Auf diesem Gebiete ist er schöpferisch, und deshalb ein befruchtendes Vorbild für die religiöse Innigkeit der Israeliten geworden; von seinen Gedanken und Worten leben viele Psalmendichter, und von ihm ist der große Dichter des Buches Hiob vielfach inspiriert. Jeremias hat mächtig dazu beigetragen, daß die Israeliten der folgenden Zeiten nicht nur als Mitglieder des Volkes, sondern als religiöse Individuen vor Gott traten und im Bewußtsein des Rechtes der einzelnen Persönlichkeit ihre Forderungen geltend machten; aber er hat zugleich sie und später die Menschheit gelehrt, wie das Bewußtsein, für die Wahrheit zu kämpfen, den Menschen allen Haß und Spott überwinden läßt, und wie sich ihm in Gebetsgesprächen mit Gott eine Welt eröffnet, die ihn über die Leiden der Endlichkeit hinaushebt.

Einem solchen Inhalte gegenüber kommt die Frage nach der äußeren Form der Darstellung wenig in Betracht. Bei einer souveränen prophetischen Natur, wie Jesaja, ist die harmonische Schönheit der Form eine wohlbegründete Erscheinung, aber bei dem mitten in den ernstesten nationalen und religiösen Existenzfragen stehenden Jeremias würde ein stärkeres Hervortreten der ästhetischen Seite der Darstellung nur störend wirken. Was von dem Mangel an künstlerischer Vollendung, an Glätte und Kraft des Stiles und von den häufigen Wiederholungen im Buche Jeremias gesagt worden ist, muß deshalb, wenn auch an und für sich nicht unrichtig, als ein etwas schiefes Urteil bezeichnet werden. Die Schönheit des Buches ist nicht in der poetischen Form, sondern in dem tiefen und edeln Gemütsleben, das sich hier Ausdruck gegeben hat, zu suchen. Die Stellen, wo die persönlichen Empfindungen des Propheten stärker hervortreten, wo er über sein geliebtes Land und Volk weint (4, 19; 8, 23; 13, 17), wo er bei Gott für Israel betet, (14, 7 ff.; 18 ff.) oder wo er seine geistigen Anfechtungen schildert, gehören zum Ergreifendsten und Rührendsten im AT überhaupt, nicht weil die Darstellung schön geformt, sondern weil sie wahr und einfach ist. **Fr. Buhl.**

Jeremias II., Patriarch von Konstantinopel, gest. 1595. — Die ziemlich umfangreiche Litteratur ist zusammengestellt bei Ph. Meyer, Die theol. Litteratur der griech. Kirche im 16. Jahrhundert, Leipzig 1899 (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg, III. Bd Heft 6), worauf hier der Kürze halber verwiesen wird. Nachzutragen ist daselbst aus älterer Zeit: Hefele, Ueber die alten und neuen Versuche, den Orient zu protestantisieren, ThQS 1843, S. 544, und aus neuester Zeit Papadopulos Kerameus, *πατριαρχικοὶ κατάλογοι* (1453—1636), Byz. Zeitschr. 1899, S. 392 ff.

Jeremias II., von den Griechen *ὁ τρανὸς* genannt, wurde geboren um 1530 in Anchialos am schwarzen Meere. Zuerst Metropolit von Larissa, war er Patriarch von Konstantinopel von 1572 oder 1573 bis 1579, 1580—1584 und endlich von 1586 bis 1595.

Er hatte in seiner Jugend keine wissenschaftliche Bildung erhalten, namentlich hatte er im Abendlande nicht studiert, bemühte sich aber bis in sein Alter und nicht ohne Erfolg in der Philosophie und der Theologie zu lernen. Namentlich eignete er sich Kenntnis der Väter an.

Seine Bedeutung liegt darin, daß er, ein sittlich ernster und energischer Mann, seine ganze Person für das Wohl der ihm anvertrauten Kirche einsetzte, und unterstützt von den besten und tüchtigsten Theologen seiner Zeit, die er um sich zu sammeln wußte, wie Maximos Margunios, Gabriel Severos, Meletios Pegas, Dumaskinos Studites und Theodosios Zygomalas, die Orthodoxie der griechischen Kirche in Lehre, Sitte und Verwaltung und damit ihre Selbstständigkeit nach Außen und nach Innen kraftvoll und mit Erfolg zur Geltung brachte. Näher läßt sich seine Wirksamkeit nach folgenden Gesichtspunkten beschreiben.

Zur inneren Reorganisation der Kirche, die seit dem Ende des 15. Jahrhunderts ihre dunkelsten Zeiten erlebt hatte, brachte er die geltenden Gesetze und Verordnungen wieder nachdrücklich in Erinnerung. Den Höhepunkt dieser Bestrebungen zeigt die Konstantinopler Synode 1593, deren Akten zuerst der Patriarch Dositheos von Jerusalem 1698 in seinem *Τόμος ἀγάπης*, danach K. Sathas in seinem *Σχεδίασμα* über das Leben des Jeremias Athen 1870 und abweichend davon Papadopulos-Kerameus in der Maurogordateios Bibliotheke S. 73 herausgegeben hat. Hier wurde vorgegangen namentlich gegen die Simonie, es wurde angestrebt eine bessere Bildung der Geistlichen, denen auch die häufigere Predigtthätigkeit zur Pflicht gemacht wurde; das Volksschulwesen nahm man in Angriff und die *σύνοδος ἐνδημοῦσα* wurde neu eingerichtet.

Nach außen hin vermehrte Jeremias das Ansehen der anatolischen Kirche durch die Gründung des Patriarchats von Rußland, die er auf einer Reise dahin 1588 und 1589 bewirkte. Was das Patriarchat in Konstantinopel dadurch an Machtfülle verlor, gewann es wieder durch den Anschluß an die nordische Großmacht, die von da an als die Beschützerin der anatolischen Kirche gilt.

Gegen die römische Kirche, die in dem Zeitalter Gregors XIII. namentlich durch die Entsendung der Jesuiten nach dem Orient eine eifrige Thätigkeit entfaltete, die anatolische Kirche zu gewinnen, behauptete Jeremias in gewandter Weise die Selbstständigkeit der letzteren. Er lehnte die Annahme des Gregorianischen Kalenders ab, eine Frage, die damals im Vordergrunde der Verhandlungen stand und nach der Ansicht der Orthodoxen das ohnehin schon lange Register der römischen Ketzereien verlängerte. Jeremias hat im ganzen vier Schreiben in der Sache erlassen, die ich a. a. O. S. 92 f. besprochen habe, wozu ich ergänzend bemerke, daß das S. 93 genannte vierte Schreiben zuerst von Schelstrate, Acta orientalis ecclesiae contra Lutheri Haeresim, Rom 1739, S. 249—252 gedruckt ist.

Am interessantesten ist Jeremias geworden durch seinen Briefwechsel mit den Tübinger Lutheranern, der in dem berühmten Werke Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, Wittenberg 1584 vorliegt. Die drei bekannten Antworten des Jeremias sind zwar nicht das Werk des Patriarchen im eigensten Sinne, sondern das seiner Hoftheologen, namentlich des Theodosios Zygomalas, wie ich a. a. O. S. 88 nachgewiesen, auch sind die Schriften keineswegs selbstständige theologische Arbeiten, sondern mehr oder weniger geschickte Zusammenstellungen aus den alten Vätern, wie Basilios und Chrysostomos und aus den Schriften Neuerer, wozu namentlich Joseph Bryennios, Nikolaus Kabasilas, Symeon von Thessalonich gehören. Auch dies habe ich a. a. O. S. 47 ff. nachgewiesen. Dennoch besitzen die Schriften hohen Wert für die Beurteilung der neueren griechischen Kirche, denn sie atmen den echten Geist der orthodoxen Kirche, wie ihn die Entwickelung von altersher erzeugt hat. Sie sind auch das erste offizielle Urteil der orthodoxen Kirche über das Luthertum und eine Absage an dasselbe wohl für alle Zeiten.

Über die Ausgaben der Acta habe ich das Nötige bemerkt a. a. O. S. 96, wo nachzutragen ist, daß Schelstrate in seinem oben genannten Werke nur Auszüge aus den Antworten Jeremias bringt. Die Urschrift der Responsa war noch erhalten zur Zeit der Synode von Jerusalem 1672 (Kimmel, Monumenta fidei eccl. orient. I, S. 378).

Die Sache selbst entwickelte und vollzog sich folgendermaßen. Auf Verlangen des Freiherrn David von Ungnad, damaligen kaiserlichen Gesandten bei der Pforte, eines eifrigen Protestanten, begab sich Stephan Gerlach, bisher Repetent am theologischen Seminar in Tübingen, 1573 nach Konstantinopel, um die Stelle eines Gesandschaftspredigers einzunehmen. Er brachte zwei Empfehlungsschreiben an den Patriarchen mit, das eine des Kanzlers Jakob Andreä in Tübingen, das andere des Martin Crusius, des gelehrten Gräcisten und Historikers, beide Briefe wurden wohlwollend aufgenommen. Auch befreundete sich Gerlach mit Theodosios Zygomalas, dem Protonotarios des Jeremias, während er zugleich mit der Universität seiner Heimat im Verkehr blieb; dorthin ist er auch später zurückgegangen und 1612 in Tübingen gestorben. Die Gelegenheit zu einer Annäherung der Lutheraner an die griechische Kirche und zu einer Bekanntmachung ihrer Lehre nach dieser Richtung schien günstig und sollte nicht unbenutzt bleiben. Daher richteten Andreä und Crusius jetzt noch zwei andere Schreiben an den Patriarchen, das erste vom 15. September 1574 mit Zusendung der ins Griechische übersetzten Augsburgischen Konfession, von welcher der Empfänger genauere Kenntnis nehmen wolle, das zweite vom 20. März 1575. In diesem letzteren danken sie mit verbindlichen Worten für die inzwischen eingetroffenene Rückäußerung des Jeremias, verweisen nochmals auf das Bekenntnis der Augustana und erneuern die Bitte um deren Begutachtung; denn davon werde er sich leicht überzeugen, daß in dieser Schrift der alte Kirchenglaube in allem Wesentlichen gewahrt werde, daß es also sehr wohl möglich sei, trotz aller örtlichen Entfernung zwischen Tübingen und Konstantinopel ein Band der Eintracht in Glauben und Liebe zu knüpfen. Auch zwei Predigten Andreäs, griechisch übersetzt, waren dem Patriarchen übermittelt worden. Die Antwort des letzteren erfolgte erst 1576 am 15. Mai, sie war verbunden mit einer langen Abhandlung, in welcher die Konfession Stück für Stück censiert wird. Einiges wird allerdings gelobt, besonders in den Artikeln von der Kirche, dem geistlichen Amt, der Priesterehe und den letzten Dingen, allein der Tadel überwiegt bei weitem. Verwerflich sei die Aufnahme des filioque in das Symbol, verwerflich die Zurückstellung

der guten Werke für die Rechtfertigung, auch der freie Wille werde innerhalb der Heilslehre nicht gehörig in Anschlag gebracht. Wie das Symbol zwölf Artikel umfaßt, so muß es auch bleiben bei der Siebenzahl der Tugenden, der Laster und der Sakramente; die Buße fordert Aufzählung der Sünden und werkthätige Genugthuung. Selbst die dreimalige Untertauchung bei der Taufe, die Mönchsgelübde, die Verehrung der Heiligen sind unanfechtbar, und die Wandelung der Elemente des Abendmahls muß von der Anrufung des hl. Geistes abgeleitet werden. Dies alles wird nicht als Ansicht, sondern in belehrender Form vorgetragen, daher auch der schließliche gute Rat zum Übertritt. Durch diese Art der Entgegnung fanden sich die Tübinger erst recht zur Begründung ihrer Lehrunterschiede herausgefordert. Der Hofprediger Lukas Osiander und Martin Crusius, die Verfasser des zweiten ausführlichen und vom 18. Juni 1577 datierten Sendschreibens, gingen diesmal prinzipieller zu Werke. Die Auktorität der Väter muß dem Schriftprinzip weichen, von ihm aus wird die Rechtfertigung aus dem Glauben nochmals ins Licht gesetzt und die Verdienstlichkeit menschlicher Leistungen als mit der Sündenvergebung unverträglich zurückgewiesen. Der Sakramentsbegriff aber soll durch die Einsetzung Christi bedingt sein, nicht durch irgend welchen geheimnisvollen Inhalt, weil sich sonst gar keine sichere Grenze feststellen ließe. Einiges andere, wie der Mönchsstand, wird schonend beurteilt. Wirklich entschloß sich Jeremias, obgleich erst nach zwei Jahren, denn er war durch eine Reise abgehalten, zu einer nochmaligen Gegenerklärung, datiert vom Mai 1579, welche aber weit mehr einer Zurechtweisung ähnlich sieht. Mit einiger Kenntnis der kirchlichen Litteratur, sogar der lateinischen und mit sorgfältiger Aufzählung der Gewährsmänner verbreitet er sich hauptsächlich über die Kontroversen vom Ausgang des Geistes, von der Gerechtigkeit des Glaubens und der Werke, von der Willensfreiheit und den Mysterien. Über eine so weit getriebene Geringschätzung des Überlieferten, wie sie die Protestanten verraten, verhehlt er sein Befremden nicht, sein schwerster Vorwurf ist der der Neuerungssucht; wehe denen, die fern von schuldiger Pietät, nur der eigenen Meinung dienen wollen! Auch diese Vorhaltung ermüdete die eifrigen Lutheraner noch nicht; Andreä, Schnepf, Bidembach und Heerbrand erließen vom Tage Johannis des Täufers 1580 ein abermaliges Verteidigungsschreiben nach Konstantinopel, diesmal aber mit geringem Erfolg. Jeremias antwortete am 6. Juni 1581 weit kürzer und schloß mit dem Bemerken, es sei vergebliche Mühe, mit Theologen fernerhin zu verhandeln, welche die Lichter der Kirche nicht mehr in Ehren halten wollen; sie möchten daher, statt sich mit Zusendung von Schriften und Briefen weitere Mühe zu machen, lieber ihres Weges fürbaß gehen, in Zukunft also, wenn sie wollten, nur noch aus Freundschaftsgründen (*φιλίας ἕνεκα*) an ihn schreiben, nicht von Glaubenssachen. Auf solche Weisung konnte also von Tübingen aus nur noch kürzlich und abschließend repliziert werden. **(Gaß †) Ph. Meyer.**

Jerobeam I., יָרָבְעָם (Jārobʿām), LXX *Ἱεροβοάμ*, Sohn Nebats, ca. 933—912 v. Chr., erster König des Zehnstämmereichs. — Vgl. Winer, Bibl. R.-W.³, I, 544 ff.; Schenkel, Bibel-Lex. III, 211 ff. (Schenkel). Riehm, HWB² I, 690 f. (Kleinert). Ewald, Gesch. des V. Isr.³ III, 416 f., 467 ff.; Stade, Gesch. d. V. Isr. I, 344 ff.; Kittel, Gesch. d. Hebr. II, 162. 178. 208 f. 215 ff.; Köhler, Lehrb. d. bibl. Gesch. II, 1, S. 447 ff., II, 2, S. 4 ff., 363 ff.; Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch., S. 48 f.; Klostermann, Gesch. d. V. Isr., 193 ff.; Guthe, Gesch. des V. I., S. 131 ff.; Löhr, Gesch. des V. I., S. 88 ff.

J. war nach 1 Kg 11, 26 ein Ephraimit (אֶפְרָתִי) aus Zereda (הַצְּרֵדָה). Dies wird wegen 2 Chr 4, 17 (vgl. 1 Kg 7, 46) meist mit Zarthan identifiziert, das nach Jos 3, 16 nördl. von Jericho, nach 1 Kg 4, 12 unweit Beth Schean, jedenfalls aber im Gebiet von Issachar lag; vielleicht hat sich aber der Name in ṣurda, einem Dorf 4 km nordwestlich von Bethel erhalten. Übrigens ist fraglich, ob hasṣereda als Name einer Stadt und nicht vielmehr eines Bezirks zu betrachten sei. LXX Vat. bieten 1 Kg 11, 26 *ἐκ τῆς Σαριρά* (Al. dagegen *Σαριδά*), offenbar nur eine Verwechslung von ד und ר (wie Ri 7, 22), die keineswegs zu den kühnen Kombinationen berechtigt, die Thenius (s. u.) daran geknüpft hat. J.s Vater Nebat muß früh gestorben sein, da die Mutter Zerua 1 Kg 11, 26 von vornherein als Witwe bezeichnet wird. Der Name Zerua (die Aussätzige) ist übrigens als nomen proprium verdächtig und beruht wohl auf einer jüd. Ersetzung oder Umbiegung des urspr. Namens (Zeruja?); in dem Zusatz der LXX Vat. zu 1 Kg 12, 24 wird die Mutter J.s sogar als Hure bezeichnet. Doch verdient diese Notiz ebensowenig Beachtung, wie der phantastische Bericht jenes Zusatzes über die Anfänge der Empörung J.s. Darnach war J. Befehlshaber (mit 300 eigenen Streitwagen!) beim Bau der Zwingburg Serira (nach Thenius auf dem Garizim zur Bändigung der

Sichemiten!), welche Burg er dann auch nach seiner Rückkehr aus Ägypten zuerst belagert habe u. s. w. Der ganze höchst konfuse Bericht über die „γῆ Σαριρά auf dem Gebirge Ephraim“ ist deutlich erst aus dem Namen der Mutter Sarira herausgesponnen. Nach dem völlig unverdächtigen masoret. Text (1 Kg 11, 26 ff.) erhob J., ein Knecht Salomos (d. h. einfach ein Unterthan im Gegensatz zu den ausländ. Empörern, 11, 14 ff., nicht als Träger eines bestimmten Amtes, z. B. nach Joseph. Ant. 8, 7. 8 der *στρατηγία ἐπὶ τῆς Ἰωσήπου φυλῆς*) die Hand wider den König, nachdem ihn dieser beim Bau des Millo, das den Riß der Davidstadt schließen sollte (also jedenfalls in Jerusalem), als tüchtigen Arbeiter beobachtet und infolge dessen zum Aufseher über die Lastträger aus dem Hause Joseph erhoben hatte. Bei einem Ausgang aus Jerusalem, vielleicht zum Zweck eines Besuchs in der Heimat, begegnet J. dem Propheten Ahia aus Silo. Dieser zerreißt den neuen Mantel, den er trägt (nicht das neue Amtskleid J.s, wie Ewald will) in zwölf Stücke und läßt J. zehn für sich nehmen zum Zeichen, daß ihm Gott zehn Stämme zugeteilt, dem götzendienerischen Hause Davids aber nur einen Stamm gelassen habe. Die auffällige Zerlegung der zwölf in 10 und 1 (vgl. schon 1 Kg 11, 13; die LXX verwandeln 11, 32. 36 u. 12, 20, nicht aber 11, 13 den einen Stamm in zwei) wird gewöhnlich so erklärt, daß Benjamin wegen seiner Kleinheit nachträglich nicht besonders gezählt, sondern mit Juda zusammengefaßt werde. In der That fiel ein beträchtlicher Teil von Benjamin (Bethel, Gilgal, Jericho) an Israel und nur der Bezirk, der dicht vor den Thoren Jerusalems lag, wurde bei Juda festgehalten und verschmolz frühzeitig zu einem Ganzen mit ihm. Jedenfalls zählt die deuteronomistische Redaktion des Königsbuchs (1 Kg 11, 13. 32. 36) so gut wie die ältere Quelle 12, 20 (auch V. 21 ist „u. den Stamm Benj.“ schwerlich ursprünglich) im südl. Reich nur einen Stamm. Auf Rechnung der deuteronomistischen Redaktion ist auch die Motivierung der Reichsspaltung aus dem Götzendienst Salomos zu setzen. 1 Kg 11, 4 ff. wird solcher erst dem alternden König schuldgegeben, während der Bau des Millo spätestens in die Mitte seiner Regierung zu verlegen ist. Die ältere Quelle kennt als Motiv des Abfalls nur den drückenden und zugleich unwürdigen Frohndienst, den Salomo den Stämmen auferlegte (LXX Zusatz zu 1 Kg 12, 24 gedenkt daneben auch der unerschwinglichen Lieferungen für die königliche Tafel). Dieser Druck wurde von den Ephraimiten vermöge ihrer uralten Eifersucht gegen die Judäer doppelt schwer empfunden und bildete für J. wahrscheinlich das einzige Motiv der ehrgeizigen Pläne, die er nach 1 Kg 11, 37 schon vor der Begegnung mit Ahia bei sich bewegte. Bei letzterem dagegen, wie bei den Propheten überhaupt, gesellte sich zu dem politischen Motiv, dem Anteil am Schicksal der Stammesgenossen (Ahia war Silonit!), zugleich ein religiöses: die zunehmende Entartung des Königtums vertrug sich immer weniger mit den berechtigten Forderungen der Propheten, die zur Pflege des wahrhaften Gottesdienstes berufen waren. Im J. erkannte Ahia den Mann, der neben den eigenen politischen Zwecken zugleich die religiösen des Prophetentums verwirklichen würde. Inwieweit die Abfallspläne schon damals zur That wurden, läßt sich aus 1 Kg 11, 26 und 40 nicht bestimmt entnehmen. Die Verfolgung J.s durch Salomo würde sich schon daraus erklären, daß letzterem die Unterredung Ahias und J.s zu Ohren kam. J. aber floh nach Ägypten, dem beliebten Asyl für derartige Flüchtlinge (1 Kg 11, 18), und verweilte bei dem Pharao Sisaq (Scheschenq, Begründer der 22. Dynastie) bis zu Salomos Tode; nach LXX zu 1 Kg 12, 24 gab ihm sogar Sisaq seine Schwägerin Ano zum Weibe (wohl nur Übertragung des 1 Kg 11, 19 von Hadad Erzählten auf Jerobeam).

Auf die Kunde von Salomos Tod kehrte J. aus Ägypten zurück (letztere Worte sind nach LXX Vulg. und 2 Chr 10, 2 im masor. Texte 1 Kg 12, 2 irrtümlich ausgefallen) und erschien mit der Volksgemeinde Israels auf dem Reichstage zu Sichem, um die Wahlkapitulation mit Rehabeam zu vereinbaren. Da es jedoch J. schwerlich Ernst damit gewesen wäre, so beruht wohl die Notiz, daß er bei jener Verhandlung als Sprecher gedient habe, auf einer späteren Eintragung; erst bei dieser Annahme erhalten wir für 1 Kg 12, 20 einen richtigen Sinn. Darnach hielt sich J. vorläufig abseits. Als aber der kindische Trotz Rehabeams den Bruch heraufbeschworen hatte, ließen die Israeliten J. sofort herbeiholen und machten ihn zum Könige über ganz Israel. Dem Plane Rehabeams, das Verlorene wieder zu gewinnen (die 180 000 Krieger sind offenbar midraschartiger Zusatz, der in LXX Lc fehlt), wird durch den Einspruch des Propheten Schemaja gewehrt (12, 22 ff.) — ein Beweis für die Übereinstimmung, mit welcher die Propheten bis dahin die Sachlage beurteilten. Wie Ahia, so erklärt auch Schemaja die Spaltung für ein gottgewolltes Verhängnis. Allerdings scheint dem die weitere Notiz (14, 30; 15, 6 f.) zu widersprechen, daß J. Zeit seines Lebens mit Rehabeam und dessen Sohn

Abijam in Streit gelegen habe. Die Chronik (II, 13, 2 ff.) ergänzt diese Notiz in ihrer Weise durch einen längeren Bericht über eine Schlacht am Berge Zemarajim, bei welcher den 400 000 auserlesenen Judäern Abiams 800 000 Israeliten gegenüberstanden und die mit der Niedermetzelung von einer halben Million der letzteren, sowie mit dem Verluste von Bethel, Jeschana und Ephron endete. Wichtiger erscheint die Andeutung 1 Kg 15, 19, wonach zwischen Abiam und den Aramäern von Damaskus ein Bund bestand. Die Herrschaft über Damaskus (d. h. wohl nur über einen zugehörigen Landstrich) war nach 1 Kg 11, 24 schon unter Salomo verloren gegangen; doch benutzten jetzt die Judäer den einstigen Vasallen wenigstens dazu, dem nördlichen Reiche Verlegenheiten zu bereiten. Die naheliegende Vermutung, daß J. selbst den Einfall Rehabeams durch die Herbeirufung Sisaqs vereitelt habe (so bes. Ewald), scheitert daran, daß auf der Inschrift Sisaqs zu Karnak neben Städten Judas auch zahlreiche israelitische Städte als unterworfen aufgeführt werden (vgl. M. W. Müller, Asien und Europa nach altägypt. Denkmälern, Lpz. 1893, S. 166 ff.).

Von den inneren Maßregeln, die J. zur Stärkung des neuen Reichs ergriff, wird vor allem (1 Kg 12, 25) die Befestigung Sichems und die Erhebung dieser Stadt zur Residenz erwähnt. Dagegen kann es sich bei der Befestigung Penuels nicht um eine Verlegung der Residenz (so Ewald, Stade, Wellh. wegen der Erfolge Rehabeams) handeln, sondern nur um die Anlegung eines Waffenplatzes zur Sicherung des östlichen Gebiets gegen die benachbarten Völker. 1 Kg 14, 17 finden wir J. zu Thirza, welche Stadt seitdem öfter (1 Kg 15, 33; 16, 8. 15 ff.) als Residenz der israelitischen Könige bis Omri genannt wird. Weitaus der wichtigste Schritt J.s war jedoch die offizielle Sanktionierung eines selbstständigen Kultus an den beiden Endpunkten des Reichs, auf dem altheiligen Boden von Bethel und Dan, um dem Volke für die bedenklichste Einbuße, die Ausschließung vom Tempel zu Jerusalem, einen Ersatz zu bieten (vgl. 1 Kg 12, 27). Allerdings mochte die Errichtung von neuen Kultusstätten der damaligen Zeit an sich noch unverfänglich erscheinen, schwerlich jedoch die Anbetung Jahves unter dem Bilde goldener Stiere. Zwar dachte J. dabei keinesfalls an eine Abrogierung des Jahvekultus, wie dies nach dem Deuteronomisten (1 Kg 14, 9) und nach dem Chronisten (II, 12, 15 ff. 13, 8 u. a.) erscheinen könnte. Die goldenen Kälber von Dan und Bethel waren vielmehr sicher nur die Legitimisierung eines nie ganz ausgestorbenen Kultus, wie er den sinnlichen Neigungen des Volks trefflich entsprach (so auch Ewald III, 472), und es ist daher völlig unnötig, den Stierdienst J.s auf den Apisdienst der Ägypter zurückzuführen. Ebenso gewiß ist es jedoch auch, daß dieser verhängnisvolle Schritt nicht erst in späterer Zeit (vgl. bes. 2 Kg 10, 29) von den wahren Jahveverehrern als „die Sünde J.s“ gebrandmarkt und als solche sprichwörtlich wurde. Nicht geringeren Anstoß gewährte es der (späteren) judäischen Anschauung (1 Kg 12, 31), daß J. für seine Höhenhäuser Priester aus allerlei Volk bestellte, die nicht aus den Söhnen Levi waren. Nach 2 Chr 12, 13 ff. hätten J. und seine Söhne (?) die Leviten vom Priestertum Jahves sogar verstoßen und so zur Auswanderung nach Juda genötigt. Es bedarf indes keines Beweises, daß die ältere Anschauung auch Israel als eine Stätte des Jahvekultus anerkannte; ohnedies hätten die Berichte über die fortdauernde Wirksamkeit echter Propheten in Israel keinen Sinn. — Das Fest, welches J. nach 1 Kg 12, 32 am 15. Tage des 8. Monats einrichtete, sollte offenbar einen Ersatz für Laubhütten bieten. Doch ist der Grund für die Verlegung dieses Festes vom 7. auf den 8. Monat nicht recht ersichtlich, wenn nicht etwa der Termin der Thronbesteigung J.s dabei eine Rolle spielte (so Thenius u. a. nach Vatablus.

Schließlich haben wir noch der beiden Erzählungen über J. 1 Kg 13—14 zu gedenken. Die erste derselben (Kap. 13) ist sichtlich ein erbaulicher Midrasch auf Grund des Berichtes 2 Kg 23, 17 ff.; letzterer wurde von später Hand mit einer älteren Erzählung, die bes. von 1 Kg 14, 11 an deutlich durchschimmert, in enge Verbindung gebracht. Nach Josephus Altert. 8, 8, 5 hieß der 1 Kg 13, 1 erwähnte jüdische Prophet Jadon, d. i. ohne Zweifel der Jddo oder Jäʿdo (obschon derselbe noch unter Ahia lebte), dem 2 Chr 9, 29 ein Orakel über J. zugeschrieben wird. Dagegen beruht Kap. 14 (die Befragung Ahias zu Silo durch das Weib J.s sicher auf guter Ueberlieferung, mag auch die jetzige Form der Weissagung von der Ausrottung des Hauses J.s nicht ohne einige Zusätze (7 bis 9, 14—16) in deuteronomistischem Geiste geblieben sein. Jedenfalls ist in dieser Erzählung die veränderte Stellung Ahias (und der echten Propheten überhaupt) zu dem neuen Reiche treu wiedergegeben. Nach jener Weissagung wird es übrigens begreiflich, wie der Chronist (II, 13, 20) einen gewaltsamen Tod J.s berichten konnte (vgl. jedoch 1 Kg 14, 20).

Auf die genaue Ansetzung der 22 Regierungsjahre J.s (1 Kg 14, 20) wird man so lange verzichten müssen, als der einzige brauchbare Synchronismus, der Zug des Scheschenq, von den Ägyptologen höchst verschieden (nach Ebers z. B. 949, nach Maspero um 925) berechnet wird.

Kautzsch.

Jerobeam II., Sohn des Joas, Urenkel Jehus, König von Israel. — Vgl. Winer, Bibl. R.-W[3] I, 545; Schenkel, Bibel-Lex. III, 213 ff. (Schenkel); Riehm, HWB.[2] I, 692 (Kleinert); Ewald, Gesch. des V. Isr.[3] III, 602 ff.; Stade, Gesch. d. V. Isr. I, 570 ff.; Kittel, Gesch. der Hebr. II, 251 f.; Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. II, 2, S. 394 ff.; Guthe, Gesch. des V. J. 184 ff.

J. herrschte nach 2 Kg 14, 23 zu Samaria 41 Jahre und zwar 15 Jahre gleichzeitig mit Amazja von Juda (2 Kg 14, 17). Dazu stimmt jedoch weder 2 Kg 15, 1, noch 15, 8. An ersterer Stelle ist notwendig die 27 in 15 zu korrigieren (nach Keil ist טז mit כז verwechselt); aus 15, 8 dagegen ergiebt sich, daß J. 38 Jahre gemeinsam mit Asarja (Usia), im ganzen also nicht 41, sondern mindestens 51 Jahre regierte. Gegenüber der unhaltbaren früheren Ansetzung J.s um 825—772 v. Chr. dürfte die Ansetzung um 783—743 dem Richtigen am Nächsten kommen.

J. II. war ohne Zweifel einer der bedeutendsten und thatkräftigsten Beherrscher des nördl. Reichs, obschon ihn das Königsbuch (dessen Interesse an Israel von 2, 13 an sichtlich abnimmt) äußerst kurz behandelt. 2 Kg 14, 23—29 begnügt sich mit der Bemerkung, daß J. das Gebiet „von gegen Hamath an bis zum Meer der Steppe" an Israel zurückgebracht habe. Schwerlich ist dabei Hamath selbst mit eingeschlossen, denn dieses hatte nie zum jüdischen Reiche gehört (auch 4 Mos 34, 8; Jos 13, 5; Ez 47, 16; 48, 1; 2 Chr 8, 3 ist überall das an Hamath angrenzende Gebiet gemeint), und darnach wird auch 2 Kg 14, 28 „er brachte zurück das Damaskus und Hamath Judas an Israel" von dem ehemals jüdischen Gebiet beider Städte zu verstehen sein; denn Damaskus hatte damals eigene Könige bis auf Rezin (2 Kg 16, 9), der 732 von Tiglath Pileser III. besiegt und getötet wurde. Dagegen schloß die Südgrenze am toten Meer ohne Zweifel Moab mit ein, da Am 6, 14 genauer den Steppenbach, die Grenze zwischen Moab und Edom (nach anderen jedoch Bezeichnung des Kidron) statt des Steppenmeers nennt; vgl. auch Am 2, 3, wo zur Zeit J.s nur eines Richters, nicht eines Königs in Moab gedacht wird. 1 Chr 5, 17 wird berichtet, daß J. von dem eroberten Gebiet (oder wenigstens von den Gaditern) Geschlechtsregister aufnehmen ließ.

Nach Schrader (die Keilinschr. und das AT[2], S. 212 ff.) wären die außerordentlichen Erfolge J.s besonders aus seinem Verhältnis zu Assur zu erklären. Nachdem Israel von den damascenischen Aramäern lange Jahre grausam gedemütigt worden war (Am 1, 3; 2 Kg 13, 4 ff., wo indes der V. 5 erwähnte Retter nicht auf Joachas, sondern nach 2 Kg 14, 27 auf J. II. zu beziehen ist), erlitt der König Mari von Damaskus eine schwere Niederlage durch Rammannirar III. von Assur (um 800). In derselben Inschrift wird jedoch auch die Unterwerfung des Landes Omris, d. i. Israels, berichtet. Darnach scheint es in der That, daß die den Aramäern abgenommenen Gebietsteile nachmals nur um den Preis eines Tributs (und der endgültigen Eroberung?) an J. II. überlassen wurden. Die Ho 10, 14 erwähnte Eroberung von Beth Arbel durch Salman bezieht sich nach Schrader (a. a. O., S. 440 ff.) nicht auf die galiläische Stadt und deren Eroberung durch Salmanassar III. (781—72), sondern auf einen Einfall des moabitischen Königs Salamanu (der freilich erst von Tiglath Pileser erwähnt wird) in dem transjordanischen Beth Arbel; dag. ist nach Wellh., Kl. Proph.[3], S. 126 Salmanassar IV. gemeint und die Notiz somit interpoliert. 2 Kg 14, 25 werden die Erfolge J.s als die Erfüllung einer Weissagung des Propheten Jona ben Amittai von Gath-Hachepher hingestellt Ob das betreffende Orakel mit Hitzig in Jes 15—16 zu erblicken ist, mag auf sich beruhen (eher dürften die Worte Jonas noch in 2 Kg 13, 5 und 14, 26 ff. durchklingen); bedeutsam ist jedoch, daß uns hier dieselbe Erscheinung, wie bei J. I., entgegentritt. Ein Prophet, wie Jona, dessen Bedeutung uns noch durch seine viel spätere Verwendung im Jonabuch verbürgt wird, konnte in dem jungen J. einen Retter Israels im Auftrage Jahves ahnen. Ganz anders lauten die Aussprüche des Amos und Hosea über Israel nach langjähriger Regierung J.s. Die umfassenden Aufschlüsse, die wir beiden Propheten verdanken, lehren deutlich, daß sich unter dem gleißenden Schein der Macht und des Reichtums der sittliche und damit auch der äußere Verfall des Reichs mit Riesenschritten vollzog, trotz des krankhaften Werkdienstes, der (freilich neben allerlei Götzendienst) vor den Jahvealtären zu Dan und Bethel, sowie zu Gilgal und selbst zu Beerschäba geübt wurde. Daß aber

jene Propheten den König selbst für den Ruin des Reichs verantwortlich machten, lehren die Drohungen Ho 1, 4 und Am 1, 9, die sich zwar nicht an J. selbst (vgl. 2 Kg 14, 29), dann aber nur um so schneller an seinem Sohne Sacharja erfüllten. **Kautzsch.**

Jerusalem. — Litteratur: 1. Aufnahmen und Ausgrabungen. 1854—1862: Erm. Pierotti, Jerusalem explored. Translated by Th. G. Bonney, London 1864, 2 Bde. Französisch unter dem Titel: Topographie ancienne et moderne de Jérusalem, Lausanne 1869 (Paris 1876); 1864/65: Ch. W. Wilson, The Ordnance Survey of Jerusalem, Southampton, Ordnance Survey Office 1866, 2 Bde; 1867—1870: The Recovery of Jerusalem. By Capt. Wilson, Capt. Warren etc. Edited by W. Morrison, London 1871; Charles Warren, Underground Jerusalem, London 1876; 1873/74: Ch. Clermont-Ganneau, Archaeological Researches in Palestine during the years 1873—1874. Vol. I, London 1899; 1874: Henry Maudslay, darüber Bericht von C. R. Conder, The Rock Scarp of Zion in Quarterly Statement (Palestine Exploration Fund) 1875, 81 ff.; 1881: Hermann Guthe, Ausgrabungen bei Jerusalem, Leipzig 1883 (= ZdPV V, 1882, 7—204. 271—378); 1894—1897: Dr. Fr. J. Bliss, Excavations at Jerusalem 1894—1897, London 1898. Die Arbeiten in Jerusalem von 1865—1882 sind zusammengefaßt in Survey of Western Palestine. Jerusalem. By Charles Warren and C. R. Conder, London 1884. Dazu Plans, Elevations, Sections etc. shewing the results of the Excavations at Jerus. 1867—70, 50 Tafeln. Ueber die bezüglichen Aufsätze in den Quarterly Statements des Palestine Exploration Fund giebt Auskunft der Index to the Quarterly Statement 1869 to 1892 incl., über die einschlägige Litteratur überhaupt die Register zu Bd I—V, VI—X und XI—XV der ZdPV (Wilson, Warren, Conder, Clermont-Ganneau, Chaplin, Schick, Guthe). — 2. Gesamtdarstellungen. Ed. Robinson, Palästina (1841) II, 1—313; Dr. E. G. Schultz, Jerusalem 1845; G. Williams, The Holy City 1845, 2 Bde; W. Krafft, Die Topographie Jerusalems 1846; Ed. Robinson, Neue Untersuchungen über die Topographie Jerusalems 1847; T. Tobler, Die Siloahquelle und der Oelberg 1852; ders, Denkblätter aus Jerusalem 1853; ders., Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen, 2 Bde, 1853. 1854; J. Schwarz, Das heilige Land 1852, 189—239; Ed. Robinson, Neuere bibl. Forschungen 1857, 211—341; Ph. Wolff, Jerusalem 1857, 3. Ausgabe 1872; T. Tobler, Dritte Wanderung nach Palästina 1859, 206 bis 370; K. Furrer, Wanderungen durch das heilige Land 1865, 2. Auflage 1891, S. 26—94; F. de Saulcy, Voyage en Terre Sainte 1865, I, 341—410, II, 1—217; L. A. Frankl, Nach Jerusalem! II, 1858; J. N. Sepp, Jerusalem und das heilige Land[2] I, 1873; G. Gatt, Beschreibung über Jerusalem und seine Umgebung 1877; C. Schick, Die Hauptfragen der Topographie Jerusalems in C. Rinck, Auf biblischen Pfaden 1885, 488—507; W. Besant und E. H. Palmer, The History of Jerusalem: The City of Herod and Saladin, London 1888; Ch. W. Wilson, Jerusalem, The Holy City, London 1888; Hayter Lewis, The Holy Places of Jerusalem 1888; V. Guérin, Jérusalem, son histoire, sa description, ses etablissements religieux, Paris 1889; W. A. Thomson, The Land and the Book, Southern Palestine and Jerusalem, London 1881; C. Schick, Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem ZdPV XVI, 237—246; XVII, 1—24. 75—88. 165—179. 251—276 (1893/94); ferner die Artikel Jerusalem von K. Furrer in Schenkels Bibellexikon (1871), F. Mühlau in Riehms Bibl. Handwörterbuch[2] 1893, W. Robertson Smith in Encyclopaedia Britannica[9] XIII, 638 ff. und H. Oort in Atlas voor Bijbelsche en Kerkelijke Geschiedenis 1884, 25 ff. 3. Einzeluntersuchungen: Zum Namen der Stadt: Grill in ZatW IV, 134—148; E. Nestle, Philologia sacra 1896, 17; Ed. König, Lehrgebäude der hebr. Sprache II, 1, 437. — Zum Klima: Chaplin-Kersten, Das Klima von Jerusalem ZdPV XIV, 93—112. — Zur Zion- und Akrafrage: Th. Ed. Caspari, Zion und die Akra der Syrer ThStK 1864, 309—328; ders., Chronologisch geogr. Einleitung in das Leben Jesu Christi 1869; Klaiber, Zion, Davidsstadt und die Akra innerhalb des alten Jerusalem ZdPV III, 189—213, IV, 18—56; ders., Noch einmal Zion, Davidsstadt und Akra XI, 1—37; G. Gatt, Zur Zion-Akra-Frage in ThQS 1884, LXVI, 34—84; ders., Zur Akra-Frage, ebend. 1889, LXXI, 77—125; ders., Die Hügel von Jerusalem 1897; ferner zahlreiche Artikel von W. F. Birch in den Quarterly Statements 1877 ff. — Ueber die Mauern J.s: Schick-Guthe, Die zweite Mauer J.s und die Bauten Konstantins am hl. Grabe ZdPV VIII, 245—287; C. Schick, Nehemias Mauerbau in J. ZdPV XIV, 41—62; ders., Die antiken Reste an der Nordwestmauer von J. ZdPV I, 15—23; ders., Der Davidsthurm in J. ebend. I, 226—237; Guthe, Zur Lage des Thalthores von J. Mt und Nachr. des DPV 1895, 10—15. — Zur Wasserversorgung J.s: C. Schick, Die Wasserversorgung der Stadt J. ZdPV I, 132—176; Ebers-Guthe, Palästina in Bild und Wort I, 110—126. 150—154. — Zum salomonischen Palast: B. Stade in ZatW III, 129—177; ders., Geschichte des Volkes Israel I, 311 ff.; Chipiez et Perrot, Le temple de Jérusalem et la Maison du Bois-Liban, Paris 1889. — Zum Siloahtunnel: C. R. Conder, The Siloam Tunnel in Quarterly Statement 1882, 122—131; H. Guthe, Ausgrabungen bei Jerusalem 1883, 84—100; ders., Die Siloahinschrift in ZdmG 1882, 725—750; C. Schick, Recent Excavations at Siloah in Quarterly Statement 1890, 257 ff.; vgl. ZdPV XIII, 229 f.; Ch. Clermont-Ganneau, Les Tombeaux de David et des rois de Juda et le tunnel-aqueduc

de Siloé in Recueil d'archéologie orientale II 1898, 254–294. — Zu Josephus: F. Spieß, Das Jerusalem des Josephus, Berlin 1881. — Zur Zionskirche und der Dormitio: Diekamp, Hippolytos von Theben, Münster 1898, S. 96 ff.; Th. Zahn, Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus in NkZ 1899, 377 ff.; C. Mommert, Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf dem traditionellen Zion, Leipzig 1899; Itinera Hierosolymitana saeculi IV—VIII ex recensione Pauli Geyer, Vindobonae 1898 (Corpus script. ecclesiast.). — Zur Marienkirche des Justinian ZdPV XI, 197 ff.; XIII, 12. — Zur Herrschaft der Araber über J. Guy le Strange, Palestine under the Moslems, London 1890. — Zur Periode der Kreuzzüge: B. Kugler, Geschichte der Kreuzzüge, Berlin 1880; R. Röhricht, Geschichte des Königreichs Jerusalem, Berlin 1898. — Zur Geschichte des Muristan Mt u. Nachr. des dPV 1898, 65 ff. — Zur Geschichte der Franziskaner in J. Gir. Golubovich, Serie Cronologica dei rev. Superiori di Terra Santa etc., Jerusalem 1898. — Zur neuesten Geschichte J.s: Ph. Wolff, Sieben Artikel über J., Stuttgart 1869; ders. in ZdPV VIII, 1 ff. Anstalten und Neubauten bei Schick in ZdPV XVII, 272 ff.; XVIII, 149 ff. sowie in den Reisebüchern von Baedeker, Meyer und Liévin de Hamme (deutsch von Costa-Major). 4. Pläne: Ch. W Wilson, Ordnance Survey of Jerusalem, Southampton 1864/65; C. Zimmermann, Karten und Pläne zur Topographie des Alten Jerusalem. Mit Begleitschrift, Basel 1876; Zimmermann-Socin, Plan des heutigen Jerusalem mit Umgebung nach W. Wilsons Aufnahme 1864/65 nnd C. Schicks Ergänzungen bis 1879, Leipzig, K. Baedeker; H. Nicole, Plan Topographique de Jerusalem et ses Environs, Paris 1886/87; Schick-Benzinger, Nähere Umgebung von Jerusalem. Mit Namenliste und Erläuterungen, Leipzig 1895. — 5. Bilderwerke: Fr. Ad. Strauß und O. Strauß, Die Länder und Stätten der heil. Schrift 1861. Zweite Ausgabe 1876/77; G. Ebers und H. Guthe, Palästina in Bild und Wort I, 1883; Hartmann-Benzinger, Palästina (24 Aquarelldrucke), Hamburg 1899. — 6. Photographien: Catalogue of Photographic Views and Slides for the Lantern. Published by the Palestine Exploration Fund, 24 Hanover Square [jetzt 38 Conduit Street] London W. 1894; Photographien von Bonfils in Beirut zu beziehen durch die Detloffsche Buchhandlung in Basel; Farbige Photographien nach Originalaufnahmen vom Jahre 1894 von Palästina und Syrien. Photochrom Zürich; Orientphotographien der Kollektion Hentschel. Kunstverlag Bruno Hentschel, Leipzig, Roststraße 9.

1. Berge und Thäler. Der Boden des alten und des jetzigen Jerusalem (31° 47′ n. Breite, 30° 15′ ö. Länge Gr.) wird durch eine vom Rücken des Gebirges nach Süden vortretende Hochfläche gebildet, die ihrerseits durch einige Thäler in mehrere Höhen zerschnitten wird. Der Rücken des Gebirges oder die Wasserscheide tritt von Südwesten her bis auf die Nähe einer Viertelstunde an die Grenzen der Stadt heran, zieht sich dann etwas nach Westen zurück und erreicht in einem nach Osten offenen Bogen den Punkt 25—30 Minuten nördlich von der Stadt (Rās el-Meschārif), von dem aus sie sich in scharfer Biegung wieder nach Norden wendet. Hierdurch erklärt es sich, daß die Hochebene, auf der J. liegt, nach Norden und Nordwesten zu mit dem Rücken des Gebirges zusammenhängt, während sie auf allen anderen Seiten durch tiefe Thäler begrenzt ist, und daß sie sich nach Süden und Südosten zu senkt. Die Wasserscheide erhebt sich im Nordwesten und Norden der Stadt bis zu 817 m, während die niedrigste Stelle des jetzigen Stadtgebiets 720 m, des alten Stadtgebiets 638 m über dem Mittelmeere gelegen ist. Ferner wird dadurch begreiflich, daß J. tiefer liegt als seine Umgebung (Pſ 125, 2); im Süden schiebt sich der Dschebel Abu Ṭōr (777 m) von der Wasserscheide her nach Osten hin vor, im Osten liegt der Stadt der geschlossene Rücken des Dschebel eṭ-Ṭūr (818 m) gegenüber, der sich von dem oben erwähnten Knie der Wasserscheide im Norden J.s nach Süden hin erstreckt. Da, wo beide Berge im Süden J.s ihren Fuß gegen einander setzen, öffnet sich in dem Wādi en-Nār, dem alten Kidronthal, der einzige Ausschlupf zwischen den um die Stadt gelagerten Bergen. Er führt, wie auch die andern Thäler Judäas östlich von der Wasserscheide, zum Todten Meere.

Diese Höhen um Jerusalem sind uns mit ihren alten Namen nur zum Teil bekannt. Der Berg im Osten von Jerusalem heißt Sach 14, 4 הַר הַזֵּיתִים, im Targum טוּר זֵיתַיָּא, טור זיתא, d. i. Berg der Ölbäume, im Talmud הַר הַמִּשְׁחָה, d. i. Ölberg, im NT τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν Mt 21, 1, dagegen Lc 19, 28; 21, 37; AG 1, 12 und bei Josephus Antiq. VI 9, 2 ἐλαιών, ἐλαιῶνος, d. i. des Olivenhains (olivetum). Aus diesem Namen sowie aus der Wendung 2 Sa 15, 30 (Anstieg bei den Ölbäumen) ergiebt sich, daß der J. zugekehrte Westabhang des Berges mit Ölbäumen besetzt war; das ist noch heute so, freilich nur in geringem Grade. Auf dem Gipfel des Oelberges war schon in alter Zeit eine heilige Stätte 2 Sa 15, 32. Von Jerusalem aus sieht man vier Gipfel des langgestreckten Rückens. Der zweite von Norden ist der höchste (818 m), er heißt Karm eṣ-Ṣaijād, bei den Lateinern auch wohl viri galiläi nach AG 1, 11. Der dritte heißt Dschebel eṭ-Ṭūr (806 und 812 m); er trägt die alte Himmelfahrtskapelle sowie ver-

schiedene andere geweihte Gebäude und wird daher im gewöhnlichen Sprachgebrauch wohl auch allein als der Ölberg betrachtet. Auf den südlichsten Gipfel bezieht man den Namen הַר־הַמַּשְׁחִית 2 Kg 23, 13, d. i. Berg des Verderbens, nach der Vulgata jedoch mons offensionis und danach „Berg des Ärgernisses“ (mons scandali) mit Rücksicht darauf, daß Salomo „auf dem Berge im Osten J.s“ Altäre für die heimischen Gottheiten seiner Frauen einrichtete 1 Kg 11, 7. Dieser Gipfel heißt heute Dschebel Baṭn el-Hawā (740 m). Ob die herkömmliche Annahme richtig ist, läßt sich nicht ausmachen. Nach 2 Kg 23, 13 haben die von Salomo gebauten Altäre im Süden des הַר הַזֵּה gelegen; ob aber הַר הַזֵּה ein anderer Name für den Ölberg (הַר הַמִּשְׁחָה) ist oder wirklich nur den südlichen Gipfel bezeichnet, das erscheint als zweifelhaft (vgl. Resch, TU 13, 2, 37 ff.; Hoffmann in ZatW 2, 175; Nestle in ThLZ 1896, 129). Die Höhe im Westen der Stadt entspricht vielleicht dem Jer 31, 39 genannten Hügel Gareb; sie steigt bis zu 780 m. Der Berg im Süden der Stadt würde dann mit dem Jer 31, 39 genannten Goath zusammenfallen; er hebt sich bis zu 777 m und heißt Dschebel Abu Ṭōr, mit dem kleinen Dorfe Dēr Abu Ṭōr. Die Europäer nennen ihn „Berg des bösen Rats“, weil sich hier Kaiphas nach einer im 14. Jahrhundert aufgekommenen Legende mit den Juden beraten haben soll, wie sie Jesus tödten könnten (Jo 11, 47—53). Für den Rücken der Wasserscheide im Norden der Stadt (817 m) kennen wir aus Josephus den Namen *Σκόπος*, den er Antiq. XI 8, 5 als Übersetzung („Warte“) von *Σαφειν* bezeichnet. Das führt auf צֹפִין oder צֹפִים, was sich mit צוֹפִים zusammenstellen läßt, einer Örtlichkeit bei Jerusalem, die der Talmud (Neubauer, Géorgr. du Talmud 151) mehrmals erwähnt, ohne jedoch ihre Lage anzugeben.

Nachdem wir die Höhen rings um J. kennen gelernt haben, wollen wir uns die Thäler, die die Stadt umgeben oder durchschneiden, vergegenwärtigen. Das Hauptthal, das alle anderen in sich aufnimmt, ist der Bach Kidron, hebr. נַחַל קִדְרוֹן, das nach 2 Sa 15, 23 die Stadt von dem Ölberg trennte (vgl. Jer 31, 40), kurzweg auch הַנַּחַל, das Thal Neh 2, 15; 2 Chr 33, 14. Die Angaben des Josephus Bell. Jud. V 2, 3; 6, 1; 12, 2; VI 3, 2 (*ὁ χειμάρρους Κεδρών* Antiq. VIII 1, 5; sonst meist *ἡ Κεδρὼν καλουμένη φάραγξ*) und des NT Jo 18, 1 (*ὁ χειμάρρος τῶν Κέδρων* [*τοῦ Κέδρου*]) bestätigen diese Lage. Das Thal entsteht im Norden J.s aus einigen flachen Mulden in unmittelbarer Nähe der Wasserscheide und zieht, sich allmählich unter die Umgebung vertiefend, anfangs nach Osten, als Wādi ʿAḳabet eṣ-Ṣuwān. An dem Fuße des Ölberges wendet es sich in scharfer Biegung nach Süden und behält diese Richtung dem Abhang des Ölberges entlang auf 2½ km bei, bis etwa zum heutigen Bīr Eijūb (Hiobsbrunnen) am Südfuße des Ölberges. Die Sohle des Thales fällt auf dieser Strecke von 715 m bis zu 603 m; das bedeutet gegenüber der Durchschnittshöhe der Stadt, die etwa 745 m beträgt, schon einen großen Unterschied. Dieser Teil des Thales hat gegenwärtig von der Marienquelle (ʿAin Sitti Marjam) den Namen Wādi Sitti Marjam, d. i. Thal der Frau Maria, in der Nähe des Dorfes Silwān (Siloah), das auf dem Abhang des Dschebel Baṭn el-Hawā (s. o.) erbaut ist, auch Wādi Silwān. Im Abendland war namentlich im Mittelalter und ist auch jetzt noch der Name Thal Josaphat (vallis Josaphat) verbreitet. Er geht zurück auf Joel 4, 2. 12. Schon Eusebius und Hieronymus (Onom. 273. 111) verstehen die „Ebene“ (הָעֵמֶק), in der Jahve die Heiden richten will, von dem Thal (הַנַּחַל) zwischen Jerusalem und dem Ölberg, dem Kidronthal, ohne daß sich in Joel 4 irgendwelche Gründe dafür erkennen lassen.

Unter den Nebenthälern, die sich mit dem Kidronthal verbinden, kommen hier nur solche in Betracht, die von Nordwesten oder Westen herkommend das Gebiet J.s berühren. Das erste mündete in alter Zeit gegenüber dem Gethsemanegarten der Lateiner, gerade unterhalb des sogenannten Goldenen Thores in der heutigen Ostmauer des Ḥaram esch-Scherīf; es ist heute so gut wie ganz verschüttet. Die Untersuchungen von Wilson und Warren haben gelehrt, daß sich sein Oberlauf nach zwei Seiten hin verzweigte. Der Hauptzweig bildet sich im Norden der heutigen Stadt und durchschneidet die Nordostecke sowohl der heutigen Stadt als auch des Ḥaram esch-Scherīf in südöstlicher Richtung auf das Kidronthal zu; seine Länge beträgt etwa 1 km. Der südliche Nebenzweig läuft in der Richtung von Westen nach Osten, nur 200 m lang, im nördlichen Teil des Ḥaram und verbindet sich mit dem Hauptzweige in der Nordostecke dieses Platzes; er ist völlig verschüttet.

Das zweite Nebenthal, vielleicht nur eine kurze Schlucht, ist durch den Unterzeichneten, als er 1881 die Ausgrabungen des deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas leitete, nachgewiesen worden, allerdings nur für eine kurze Strecke. Durch zwei Schachte

ist damals festgestellt worden, daß der ursprüngliche Felsboden unmittelbar nördlich von der Marienquelle, dem oberen Teile des Dorfes Siloah gegenüber, 12—13 m tiefer liegt als die angrenzende Höhe im Süden, 25—30 m tiefer als die benachbarte Höhe im Norden. Die Ausdehnung dieser Schlucht, die jetzt ebenfalls völlig verschüttet ist, nach Westen oder Nordwesten ist eine noch offene Frage (vgl. Guthe, Ausgrabungen bei Jerusalem 153—160. 244 f.).

Das dritte Nebenthal mündet unterhalb des Siloahteiches, dem unteren Teile des Dorfes Silwān gegenüber. Seine Anfänge bilden zwei flache Mulden nahe oberhalb des heutigen Damaskusthores. Das Thal selbst streicht anfangs in südöstlicher, dann in südlicher Richtung (also dem Hauptthale parallel) und erreicht durch eine südöstliche Wendung die Schlucht des Kidron. In der Mitte seines Laufs, der nicht ganz 2 km beträgt, verbindet sich mit ihm ein von Westen kommendes Seitenthal, dessen Länge nur gering ist (½ km), das aber ein starkes Gefälle hat (von 760 m auf 710 m). Diese beiden Thäler sind ziemlich breit, ihre Wände nicht sehr steil, abgesehen freilich von der letzten Strecke vor der Vereinigung mit dem Kidronthale. Beide Thäler sind gegenwärtig stark verschüttet; innerhalb der Stadt deuten nur noch flache Mulden ihren Lauf an. Den Felsboden deckt eine Schuttschicht bis zu 20 m, der Schutt trägt die Häuser und das Pflaster der jetzigen Stadt. Nur der südlichste Teil des längeren Thales ist noch heute außerhalb der Stadt deutlich zu erkennen. Gerade diese beiden Thäler sind für die Geschichte der ältesten Stadt von besonderer Wichtigkeit, aber ihre alten Namen wissen wir nicht. Erst durch Josephus Bell. jud. V 4, 1 erfahren wir, daß das bei Siloah (Silwān) mündende Thal *ἡ τῶν τυροποιῶν προσαγορευομένη φάραγξ* war, deutsch das Thal der Käsemacher, das Tyropöonthal. Diesen Namen hat Jos. Schwarz (das heil. Land 192) in dem Neh 3, 13 genannten Thore שַׁעַר הַשְּׁפוֹת wiederfinden wollen, indem er שְׁפוֹת nach 2 Sa 17, 29 als Käse deutete (anders Halévy, Journal asiat. [1881] 18, 249 ff.). Die Bodensenkung, die innerhalb J.s noch an dieses Thal erinnert, wird heute kurzweg el-Wād genannt, „das Thal".

Das vierte Nebenthal mündet einige Minuten südlicher als das Tyropöonthal von Westen her in das Kidronbett ein. An der Wasserscheide, im Westen des heutigen Jafathores beginnend, biegt es diesem Thore gegenüber nach Süden um, nimmt nach einem Lauf von ¾ km die östliche Richtung wieder an und erreicht dem südlichen Ende des Dorfes Silwān gegenüber das Kidronthal, das von hier ab den Namen Wādi en-Nār führt. Seine Anfänge liegen 808 m, sein Ende 610 m über dem Mittelmeer. In seinem oberen Laufe führt es den Namen Wādi el-Mēs (das ist der arabische Name des stattlichen Zürgelbaumes, der fast in der Mitte des Thales unterhalb des Jafathores steht ZdPV XIII, 224); sein unterer Lauf, der durch den Dschebel Abu Ṭōr (s. oben) an der Südseite überragt wird, heißt Wādi er-Rabābi, während Robinson für seine Zeit (1838) noch den Namen Wādi Dschehennam für das ganze Thal im Munde der Araber vorfand. Damit stimmt die Nachricht des arabischen Geographen Idrīsī (1154) überein, der für die Schlucht im Süden J.s den Namen Wādi Dschahannum angiebt (ZdPV VIII, 127). Die Beschreibung der „verfluchten Schlucht" Hen 26. 27 vgl. 90, 26, der Gehenna (s. den A. VI, 418 ff.), weist ebenfalls in den Süden J.s. Diese Namen gehen sämtlich auf das hebräische גֵּי הִנֹּם (גַּיְא) Jos 15, 8; 18, 16; Neh 11, 30 zurück, vollständiger גֵּיא בֶן (בְּנֵי) הִנֹּם Jos 15, 8; 18, 16; Jer 7, 31 f.; 19, 2. 6; 32, 35; 2 Kg 23, 10, unter dem nach den Grenzangaben Jos 15, 18; 18, 16 ein Thal (גַּיְא) im Süden J.s zu verstehen ist (vgl. unten S. 678, 32). Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, daß dieses soeben beschriebene vierte Nebenthal dem Hinnomthal des AT entspricht. Merkwürdig ist, daß die Angaben des Eusebius und Hieronymus im Onomastikon (ed. de Lagarde 245. 128) abweichend lauten; sie setzen nämlich das Hinnomthal an die Ostseite J.s. Diese Annahme, die auf jeden Fall unrichtig ist, erklärt sich vermutlich daraus, daß sie die Stätte des Gerichts nach Sach 14, 3 f. östlich von J. ansetzten und deshalb die Gehenna ebenso wie das Thal Josaphat (s. o.) mit dem Kidronthal in Verbindung brachten. Der hebräische Name hat übrigens schwerlich etwas mit dem Gewimmer der Kinderopfer (Graf zu Jer 7, 31) zu thun, sondern ist ein Eigenname, mit dem sich der babylonische Name Ennam bei Hommel, Altisrael. Überlieferung 142, vergleichen läßt. Im 18. Jahrhundert kam die Mode auf, den mittleren und oberen Lauf des Hinnomthales mit dem Namen Gihonthal zu belegen, jedoch von irrtümlichen Voraussetzungen aus (vgl. S. 691 f.).

2. Wasser. Wer sich die Lage J.s neben der Wasserscheide, die höheren Berge der Umgebung und den Lauf der oben beschriebenen Thäler vergegenwärtigt, wird leicht erkennen, daß dadurch dem Wasser das Gefälle von Norden nach Süden oder von Nord-

westen nach Südosten vorgeschrieben ist. Die Vereinigung des Hinnom- und Kidronthales liegt 630 m über dem Mittelmeere, die Höhe der Wasserscheide ist 817 m. Das ergiebt auf eine Strecke von 2—3 km einen Höhenunterschied von 150—180 m, mithin ein starkes Gefälle. Von einem Stehenbleiben, einer natürlichen Ansammlung des Wassers in dem mittleren und unteren Lauf der Thäler kann daher keine Rede sein, höchstens kommen solche Erscheinungen während der Regenzeit vorübergehend in dem Gelände nahe an der Wasserscheide vor, wo der Boden hie und da ein natürliches Becken bildet. Die zahlreichen unterirdischen Spalten, Gänge und Höhlen des Berglandes bringen es mit sich, daß der Abfluß des Wassers zum Teil unterirdisch statt findet. Es ist daher auch durch diesen Umstand, nicht nur durch das starke Gefälle der Thäler bedingt, wenn diese in der Regel kein Wasser führen. Freilich darf man dabei nicht vergessen, daß das Bergland von Palästina überhaupt wasserarm ist. Ausdrücke, wie Bach Kidron, erwecken irrtümliche Vorstellungen; das hebräische Wort נחל bezeichnet wie das arabische Wādi (Wād) nichts mehr als einen natürlichen Graben, in dem während der Regenzeit das überschüssige Wasser abfließt, mag dieser Graben nun tief oder flach, schmal oder breit sein. Solch ein Thal führt daher in der regenlosen Zeit, d. h. vom April bis gegen Dezember, überhaupt kein Wasser, es sei denn, daß eine Quelle den Boden eine Strecke lang benetzt. So verhält es sich auch mit dem Kidronthal. Oberhalb der Stadt werden sowohl die Sohle als auch die Abhänge mit Getreide bebaut, unterhalb der Stadt haben die Einwohner des Dorfs Siloah ihre Gärten im Thal. Zwischen der Stadt und dem Ölberge ist der Boden deutlich vom Wasser ausgewaschen; jedoch verlieren sich diese Spuren wieder, weil das Wasser unterirdisch seinen Lauf fortsetzt. Ein zusammenhängender Bach ist daher auch während der Regenzeit im Kidron nicht vorhanden, nur bei sehr starken Regengüssen oder bei rascher Schneeschmelze tritt für einen oder zwei Tage das seltene Schauspiel eines rauschenden Bachs hervor. Mit den jetzt verschütteten Thälern wird es sich in alter Zeit ähnlich verhalten haben. Im unteren Tyropöonthale entsteht noch jetzt leicht ein seichter Bach nach längerem Regen. Da der Ausgang dieses Thales durch eine starke Mauer abgeschlossen ist (s. unten S. 679), so pflegen sich dort die herabfließenden Wasser zu einem Teiche zu stauen; er trägt jetzt den Namen Birket il-Hamrā. Im Hinnomthale kann noch viel weniger von einem Bache die Rede sein. Zwischen den Feldern, die den untern Teil bedecken, läuft wohl ein schmaler Graben, um den Abfluß des Wassers zu regeln; aber das ist doch kein natürlicher Bach. Das Thal wird auch im AT nicht als נחל, sondern als גיא bezeichnet, d. h. als eine Niederung, der der Gießbach fehlt.

Auch an Quellen ist die Gegend von J. arm. Im AT werden drei Quellen bei J. genannt, der Gihon, der Brunnen Rogel und die Drachenquelle. Der Gihon war nach 2 Chr 33, 14 „im Thal", d. h. im Kidronthal; sein Wasser wurde von Hiskia an die Westseite der Davidstadt geleitet 2 Chr 32, 30 (s. unten S. 681, 59). Diese Angaben weisen mit Bestimmtheit auf die einzige Quelle, die sich heute im Kidronthal bei J. findet, und die durch den sogen. Siloahkanal ihr Wasser unterirdisch an die Siloahquelle im unteren Lauf des Tyropöon abgiebt. Sie tritt an der westlichen (rechten) Seite des Thales im Süden der jetzigen Stadt zu Tage und heißt heute ʿAin Sitti Marjam, d. i. Quelle der Frau Maria, Marienquelle, oder ʿAin Umm ed-Deredsch, d. i. die Quelle mit der Treppe. Den ersteren Namen führt sie wahrscheinlich in Verbindung damit, daß Haus und Grab der Maria nach Antoninus Placentinus (590) im Thal Gethsemane oder Josaphat gezeigt wurde; man zweifelte daher nicht daran, daß sie an dieser Quelle geschöpft und von ihrem Wasser getrunken hätte. Der zweite Name bezieht sich darauf, daß das Wasser vom Kidronthale her auf zwei abwärtsführenden Treppen erreicht wird, deren obere 18, deren untere 32 steinerne Stufen zählt. Während die erste Treppe unter freiem Himmel liegt, führt die zweite bereits in den Körper des Berges hinein und ist durch einen Spitzbogen überwölbt, um die Verschüttung durch Geröll und Erde zu verhüten. Das Wasser der Quelle bedeckt den Boden einer mäßig großen Höhle, deren Bette 636 m über dem Mittelmeere liegt, während die alte Sohle des Kidronthales in der Nähe, der Felsboden dort, eine Meereshöhe von 640—647 m hat, der umliegende Schutt aber sich bis über 660 m erhebt. Diese tiefe Lage der Quelle im Verhältnis zu ihrer Umgebung fällt auf; man weiß daher nicht recht, wie man sich ihren Abfluß ins Kidronthal vorstellen soll. Ob sie in dem spaltenreichen Gestein einen Weg gefunden hat, auf dem sie weiter abwärts zu Tage trat, oder ob ihr Wasser nur in dem Fall von Überfüllung des Felsbeckens in das Kidronthal hinabrann, läßt sich nicht entscheiden. Für alle Fälle muß man im Auge behalten, daß der jetzige Zugang zur Quelle ein künstlicher ist. Da-

gegen wird man wohl berechtigt sein, eine merkwürdige Eigentümlichkeit der Quelle, die sie jetzt hat, bereits auch für das Altertum vorauszusetzen, nämlich das Steigen und Fallen ihres Wasserstandes. Dieser Wechsel tritt nicht regelmäßig ein, weder was die Zeit noch was die Wassermenge betrifft. Im Winter kann er täglich drei- bis viermal vorkommen, im Sommer ein- bis zweimal, im Herbste höchstens einmal. Er kann den Wassergehalt der Quelle um das Doppelte verstärken, doch ist das nicht die Regel. Man pflegt diese Erscheinung durch folgende Annahme zu erklären. Die Marienquelle hat zwei Zuflüsse aus dem Innern des Berges, einen regelmäßigen und einen wechselnden. Dieser letztere kommt aus einem natürlichen Becken, das die von oben in die Risse des Gesteins eindringenden und nach unten durchsickernden Wasser in sich aufnimmt. Ist das Becken überfüllt, so suchen die Wasser einen Ausweg und finden ihn in einer natürlichen Röhre, die in die Marienquelle mündet. Durch diese wird das Wasser vermöge des Drucks, der von dem aufgestauten Inhalt des Beckens ausgeübt wird, hindurchgetrieben. Vermag der Druck diese Kraft nicht mehr zu leisten, weil das Wasser des Beckens infolge des Abflusses gesunken ist, so hört der unregelmäßige Zufluß zur Quelle auf, und er beginnt von Neuem, sobald sich wieder genug Wasser gesammelt hat, um jenen Druck auszuüben. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß der regelmäßige Zufluß in der Regenzeit stärker ist als im Sommer und Herbst; ja er hört bisweilen ganz auf, wenn nämlich der Winterregen (Frühregen) lange ausbleibt. Der wechselnde Zufluß versetzt das dem Auge sichtbare Wasser auf dem Boden der Höhle in aufwallende, sprudelnde Bewegung (Gihon läßt sich etwa mit „Sprudel" übersetzen); es handelt sich daher hier wohl um die gleiche Erscheinung, die Jo 5, 2—4 von dem Wasser des Teiches Bethesda erzählt wird. Die oben gegebene Erklärung für den wechselnden Zufluß ist vermutlich schon im Altertum eine wenigstens zum Teil bekannte Annahme gewesen. In einigen prophetischen Zukunftsbildern ist nämlich davon die Rede, daß von dem Tempelberg oder überhaupt von Jerusalem eine Quelle ausgehen und die Umgebung bewässern werde (Ez 47, 1—12; Joel 4, 18; Sach 14, 8; Aristeas 89 übers. von Wendland bei Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr.). Diese Weissagung stützt sich wahrscheinlich auf die Annahme, daß im Innern des Tempelbergs große Wasserkammern vorhanden seien (vgl. die Angabe über den Hermon VII, 759, 53—58). Es ist auch nicht unmöglich, daß man bei der Herstellung eines unterirdischen Gangs oder Kanals auf eine solche Wasserkammer im Innern des Tempelbergs gestoßen ist. Das Wasser des Gihon wird von Josephus Bell. jud. V 4, 1 als süß bezeichnet, jetzt schmeckt es salzig.

Die zweite unweit Jerusalems gelegene Quelle ist En Rogel, von einigen mit Walkerquelle übersetzt. Sie lag nach Jos 15, 7; 18, 16 auf der Grenze zwischen Benjamin und Juda, ehe diese von Osten her das Hinnomthal erreichte, nach 2 Sa 17, 17 und 1 Kg 1 41 ff. in einiger Entfernung von J., nach Josephus Ant. VII 14, 4 in den königlichen Gärten (südlich von der Stadt). Offenbar ist sie in der Nähe der Vereinigung des Hinnomthales mit dem Kidronthale zu suchen. Hier giebt es heute keine eigentliche Quelle, wohl aber einen Brunnen, den Hiobsbrunnen, Bīr Eijūb, wie ihn die Araber nennen (bei den Juden Joabsbrunnen, bei den Christen Nehemiasbrunnen). Er ist 38 m tief, anfangs gemauert, weiter unten in Felsen gehauen mit Seitenkammern und Zuführungskanälen. Daraus ergiebt sich, daß man ihn von vornherein darauf angelegt hat, das unterirdisch fließende Wasser abzufangen. Nach einem reichlichen Regenguß im Winter strömt der Brunnen über oder dringt das Wasser an einer Stelle in der Nähe aus dem Boden hervor. Dies Ereignis wird von der Bevölkerung mit Jubel begrüßt und gilt als Vorzeichen eines fruchtbaren Jahrs. Dann ist also aus dem Brunnen (arab. Bīr, hebr. בְּאֵר) eine Quelle geworden, wie der hebräische Ausdruck En Rogel besagt. Will man diese Örtlichkeit der Bibel in dem heutigen Bīr Eijūb finden, so muß man annehmen, daß dort statt des Brunnens einst eine stetig fließende Quelle zu Tage getreten ist. Das liegt nicht außerhalb des Möglichen; denn wenn im Altertum Westpalästina ohne Zweifel noch stärker bewaldet war als jetzt, so floßen ohne Frage auch die Quellen stetiger und reicher. Etwa 600 m südlich vom Bīr Eijūb an der westlichen Seite des Kidronthales befindet sich eine Quelle, ʿAin el-Lōze, die ebenfalls nur nach reichlichem Regen fließt, im Altertum vielleicht stetig Wasser spendete. So schließt der „Brunnen" von heute nicht notwendig aus, die „Quelle" En Rogel dort anzusetzen, da die übrigen Anzeichen passend erscheinen.

Die dritte Quelle bei J. wird, so scheint es, Neh 2, 13 genannt. Nehemia verläßt zu seinem nächtlichen Ritt um die Stadt das Thalthor in der Richtung auf die Drachenquelle, hebr. עֵין הַתַּנִּין (LXX πηγὴ τῶν συκῶν, d. i. עֵין הַתְּאֵנִין, Quelle bei den

Feigenbäumen). Da das Thalthor wahrscheinlich an der Südwestecke der alten Stadt (s. unten S. 679, 7) lag, und Nehemia ostwärts auf das Kidronthal zureitet, so ist diese Quelle entweder im unteren Hinnomthale oder im Kidronthale zu suchen. Hier kennen wir aber keine andern Quellen oder Brunnen als die bereits erwähnten. Daher ist entweder anzunehmen, daß die Drachenquelle jetzt versiegt ist, oder daß sie mit einer der oben gen. Quellen zusammenfällt.

3. Boden und Gestein. Der Boden, auf dem das alte Jerusalem erbaut wurde, war fast der nackte Felsen. Er ist selbst heute nur selten mit einer festen Schicht von fruchtbarer Erde (Humus) überzogen, weil die Umstände für die Humusbildung auf der Höhe des Gebirges nicht günstig sind. Eine starke Ablagerung von vegetabilischen und animalischen Bestandteilen, die durch Vermoderung in Humus übergehen könnten, findet dort überhaupt nicht statt, und wenn im Sommer etwas, das der Vermoderung entgegengeht, auf dem glatten Felsboden liegen bleibt, so wird es im Winter durch die starken Regengüsse sicherlich abwärts geschwemmt, sei es in die kesselartigen Einsenkungen der Berge oder in die tiefen Thäler. Anders steht es mit dem Humus, der sich durch Verwitterung des Gesteins bildet. Wenn sich die Oberfläche des Felsens unter dem Einfluß der Luft und der Feuchtigkeit auflöst, so bleibt eine rote lehmartige Erde zurück, die außerordentlich fett ist und zäh an ihrem felsigen Mutterboden klebt. Man findet sie in einer Dicke von 2 bis 20 cm auf dem Felsen überall da, wo eine Spalte oder Senke es ihr ermöglicht, sich zu halten. In dieser Nacktheit hat man sich den Baugrund des alten J.s vorzustellen, von den jetzt vorhandenen, zum Teil sehr starken Schuttablagerungen ist völlig abzusehen.

Das Gestein gehört zu der mittleren Kreideformation, es ist krystallinischer turonischer und senonischer Kalkstein, dessen Farbe meist dunkelgrau ist. Man unterscheidet jetzt in Jerusalem folgende Steinarten: 1. Malaki, ein echter Hippuritenkalk, als Baustein sehr geschätzt, nicht hart, aber doch körnig. Er ist schneeweiß, hat jedoch an den Rändern des Lagers bisweilen eine bohnerzrote Farbe. Seine Lager haben oft eine Mächtigkeit von 10 m und sind nirgends durch Spalten zerrissen. Wenn dieser Stein vollständig von Erde umschlossen ist, z. B. unter Schutt liegt, ist er so weich, daß man ihn bequem mit dem Messer schneiden kann. Unter dem Einfluß der Luft wird er härter. 2. Mizzi in drei Arten, deren eine (M. Jehūdi) außerordentlich hart ist. Er steht nicht in so großen Massen an und ist nicht so dicht wie der Malaki. Seine Farbe ist entweder ein eintöniges Grau oder eine schöne Mischung von roten und grauen Adern (Santa Croce-Marmor, Nerineenmarmor). 3. Nāri liegt und bricht in Platten, zwischen denen Kalkmergel lagert. Er wird von den Arabern zur Herstellung der Feuerherde verwandt, weil er im Feuer (arab. Nār) nicht zerspringt, sondern schwarz brennt. 4. Kaʿkūle, ein milder Kreidekalk, so weich, daß man mit den Fingern oder durch einen Druck der Hand seine Oberfläche verändern kann. Findet man ihn unter einer Schuttlage, so erscheint er wie ein weißer Kalkschlamm. Daher kann er auch nicht mit dem Hammer zerschlagen werden, sondern man bearbeitet ihn gewöhnlich mit der Säge. Durch Berührung mit eisenhaltigen Stoffen nimmt er eine gelbliche oder auch rosenrote Färbung an. Die kleinen Sarkophage, die zahlreich in der Nähe von Jerusalem gefunden werden, sind aus diesem Stein hergestellt. Heute wird er zu Bauten und zu Grabsteinen verwendet. 5. Die jüngste Schicht ist nach Fraas weiße Kreide mit Feuersteinen. Die Lagerung der Schichten ist regelmäßig, ohne Verwerfungen.

4. Klima. Über das Klima von J. sind wir jetzt ziemlich genau unterrichtet (ZdPV XIV, 93—112). Die Regenzeit fällt in die Monate Oktober bis Mai; nur selten fällt schon im September der erste Regen, noch seltener der letzte im Juni. Die mittlere Zahl der Regentage in jeder Regenzeit beträgt 52, die mittlere Niederschlagshöhe in jeder Regenzeit 581,9 mm (vgl. dazu London mit 589 mm, Berlin mit 521 mm). Die ergiebigen Regengüsse werden vom Südwest- oder vom Westwind gebracht. Meistens fällt auch im Winter etwas Schnee, gewöhnlich Ende Dezember, im Januar, Februar und Anfang März, selten im April. In der Regel schmilzt er bald wieder weg; jedoch kommen auch so heftige Schneestürme vor, daß der Schnee in den Höhlungen der Berghalden 2—3 Wochen liegen bleibt. Ende Dezember 1879 fiel eine Schneeschicht von 432 mm. Die mittlere Luftwärme im Jahr beträgt 17,1° C. Im Mittel ist der Februar der kälteste Monat (8,8° C.), der August der wärmste (24,5° C.). Die heißesten Tage (37, 39, auch 41° C.) können jedoch auch im Juni, Mai und September vorkommen, die größte Kälte (bis zu 4° C.) ist im Januar beobachtet worden. Es friert in J. jedes Jahr durchschnittlich in fünf oder sechs Nächten, doch hält sich das Eis den folgenden Tag über nur in kalten, vor der Sonne geschützten Lagen. Die mittlere monatliche Schwan-

kung der Luftwärme beträgt 22,2° C., und die mittlere tägliche Schwankung 10,8° C. Der Gegensatz von Trockenheit und Feuchtigkeit der Luft ist in den verschiedenen Zeiten groß. Von den Winden ist am häufigsten der Nordwest, er weht im Jahresdurchschnitt 114 Tage. Es folgen der West mit 59, der Ost mit 49, der Südwest mit 46, der Nordost mit 33, der Nord mit 30, der Südost mit 23 und der Südwind mit 11 Tagen. Der Nordwind ist kalt, der Südwind warm, der Ostwind trocken, der Westwind feucht. Nord- und Nordwestwinde herrschen in den Sommermonaten vor. Außerordentlich wohlthuend wirkt für die sommerliche Temperatur J.s sowie des Berglandes überhaupt der Umstand, daß fast täglich gegen Mittag oder auch noch später ein leichter Seewind von der Küste her das Gebirge erreicht und die Hitze und Trockenheit der Luft mildert. Nach Sonnenuntergang nimmt er etwas ab, erhebt sich aber bald wieder und weht einen großen Teil der Nacht hindurch. Er erfrischt das versengte Land durch reichliche Feuchtigkeit. Ostwinde wehen im Herbst, im Winter und im Frühling bis zum Mai; im Sommer sind sie selten. Im Winter sind sie, wenn sie nicht zu stark wehen, sehr willkommen; ein starker Ostwind im Winter wird dagegen sehr gefürchtet, weil er schwache Personen vom Pferd herunterwehen und Lasttiere umwerfen kann, ferner weil er nicht selten so schneidend kalt ist, daß er ungenügend bekleidete Personen erstarren macht. Die Eigenschaften, die man bei uns dem Sirocco (ital. Scirocco, arab. Scherkī = östlich) zuschreibt, kommen hauptsächlich dem Südostwinde zu. Die Temperatur ist hoch (30° C. und mehr), die Luft ozonfrei und äußerst trocken. Den Menschen macht er müde und schlaff, sogar krank (Kopfweh, Fieber). Er zieht die Feuchtigkeit aus allen Gegenständen heraus, er versengt geradezu ganze Felder von jungem Getreide. Tritt er als Sturm auf, so erfüllt er die heiße Luft mit feinem Staub, der für Menschen und Tiere höchst lästig ist. Doch ist die Zeit der Ostwinde nicht die ungesunde Jahreszeit, d. h. der Zeitraum, in dem die klimatischen Krankheiten des Landes vorherrschen. Ungesund sind vielmehr die Monate Mai bis Oktober, in denen der Regen fast gänzlich fehlt, niederer Luftdruck mit geringen Schwankungen und hohe Temperatur mit bedeutenden täglichen Schwankungen gewöhnlich sind, in denen die Luft sehr trocken, der Himmel sehr schwach bewölkt ist und nur selten Ostwinde eintreten.

Diese genauere Kenntnis der klimatischen Verhältnisse beruht wesentlich auf Beobachtungen, die erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzogen worden sind; man hat daher wiederholt die Frage aufgeworfen, ob das Klima Palästinas und J.s in den alten historischen Zeiten nicht ein anderes gewesen sei. Darüber ist ausführlicher in dem Artikel Palästina zu reden. Hier sei nur kurz gesagt, daß größere Veränderungen im Klima nicht wahrscheinlich sind. Höchstens könnte daran gedacht werden, daß sich in der Gegenwart die Gegensätze der Jahreszeiten mehr ausgeglichen hätten, während in früherer Zeit der Unterschied zwischen Sommer und Winter stärker gewesen wäre; die mittlere Jahrestemperatur wird dieselbe geblieben sein. Ferner ist es wohl möglich, daß einst infolge von stärkerer Bewaldung des Berglandes (vgl. unter Palästina) die Durchschnittsmenge des jährlichen Niederschlags eine höhere war, oder daß die einmal niedergeschlagene Feuchtigkeit längere Zeit an der Oberfläche des Bodens festgehalten wurde und nicht so schnell wie jetzt ablief oder versickerte. Aber selbst für den, der dieser Annahme zustimmt, muß J. doch schon im Altertum als eine wasserarme Stadt gelten. Das beweisen die zahlreichen und zum Teil großartigen Anlagen, die bereits in alter Zeit ausgeführt wurden, um J. genügend mit Wasser zu versorgen. Wir werden sie in den folgenden Abschnitten kennen lernen. Allerdings wird die natürliche Wasserarmut J.s im Laufe der Jahrtausende nicht geringer, sondern größer geworden sein. Die allgemeinen Gründe dafür sind stets die gleichen geblieben, obwohl die mittlere Niederschlagshöhe in jeder Regenzeit für J. (s. oben) größere Zahlen aufweist als für Berlin und Wien. Sie sind doppelter Art: 1. der Regen fällt nur während eines Zeitraums von sechs, höchstens acht Monaten im Jahr; 2. das Wasser fließt über festes Gestein schnell abwärts oder sickert in loses Gestein ein und läuft unter der Oberfläche ab. Es ist klar, daß nur der zweite Grund durch menschliche Kunst geändert werden kann.

5. Das vorisraelitische Jerusalem. Die älteren Nachrichten des AT geben deutlich zu verstehen, daß die Stadt J. weder ihre Gründung noch ihren Namen dem Volke Israel zu verdanken hat (vgl. Ri 1, 7. 21; 2 Sa 5, 6; Jos 10, 1 f.; 15, 63). Das ist neuerdings durch die in Tell el-ʿAmārna gefundenen Briefe des Königs ʿAbd Chiba von Jerusalem bestätigt worden. Denn dort (1400 v. Chr.) erscheint der Name der Stadt in der Form Urusalim. Damit stimmen die Konsonanten der hebräischen Form ירושלם überein. Auffallend ist dagegen die Forderung der Vokalisation im AT, daß die

letzte Silbe aim oder ajim gesprochen werden soll, und die dem entsprechende konsonantische Form ירושלים, die jedoch nur Jer 26, 18; 1 Chr 3, 5; 2 Chr 25, 1; Est 2, 6; vgl. 2 Chr 32, 9 vorkommt. Die alte Aussprache des Namens hat so nicht gelautet. Das beweist die Vokalisation in den aramäischen Stücken Esr 4, 8. 20; Da 5, 2; 6, 11 ירושלם und ירושלם, die Wiedergabe in LXX und im NT Ἰερουσαλήμ, in Orac. Sibyll. X, 103, ebenfalls im NT sowie bei griechischen Schriftstellern, auch bei Josephus und Philo (Leg. ad Caj. 36) Ἱεροσόλυμα, ferner die Form des Namens auf den assyrischen Keilinschriften Ursalimmu, endlich die Abkürzung zu שלם Gen 14, 18; Ps 76, 3. Auf den jüdischen Münzen, die wir besitzen, findet sich überwiegend die Form ירושלם; nur auf einigen, die in die Zeit der Hasmonäer gesetzt zu werden pflegen, steht ירושלים; vielleicht dürfte aber die Echtheit gerade dieser Stücke zweifelhaft sein. Die Entstehung der Aussprache auf aim, ajim liegt im Dunkeln. Die Aehnlichkeit mit der bekannten Dualendung ist nicht zu verkennen, doch was soll diese an dem Eigennamen einer Stadt? Man will daher die Endung ajim (ajin) als diphthongische Auflösung von ēm oder als Zerdehnung des Nominalaffixes am (ān) ansehen oder nimmt eine alte Lokalendung aina, ajim an. Jedenfalls steht soviel fest, daß die Aussprache und Schreibung ירושלים nicht die ursprüngliche ist, sondern daß diese Aussprache erst bei der gelehrten Bearbeitung des alttestamentlichen Textes (600—700 n. Chr.) allgemein angenommen wurde. Wir wissen nicht, welche Gründe die gelehrten Juden dafür hatten. Eine befriedigende Deutung des Namens ist bisher nicht gegeben worden (s. die Hinweise unter der Litteratur); auf die Spielereien des Josephus Antiq. VII 3, 2; Bj VI 10; c. Ap. I, 22. 31 einzugehen lohnt sich nicht. Zwei Stellen im AT wollen anders verstanden sein. Nämlich Ri 19, 10 und 1 Chr 11, 4 sind in der Meinung geschrieben worden, daß J. vor der Besitznahme durch Israel Jebus geheißen habe. Allein die Meinung wird durch die ʿAmārna-Briefe wiederlegt, sie ist daher wohl als ein gelehrter Irrtum anzusehen (vgl. den A. Jebus).

Von den Gründungssagen, die sich bei Josephus c. Ap. I, 14 ff. Plutarch, Isis et Osir. 31 und Stephanus von Byzanz finden, verdient nur die Erzählung des ägyptischen Priesters Manetho (250 v. Chr.) Erwähnung, die Josephus c. Ap. I, 14—16. 26—29 mitteilt und bespricht. Nach ihr sollen die Hyksos, nachdem sie Ägypten verlassen, die Stadt J. gegründet haben. Aber die Verbindung, in die hier Hyksos und Hebräer gebracht werden, erweckt durchaus kein Zutrauen zu dieser Darstellung. Das Aelteste, was wir gegenwärtig über J. wissen, bieten uns ohne Zweifel die Briefe des ʿAbd-Chiba in dem Funde von Tell el-ʿAmārna (s. oben). Wie sie erkennen lassen, ist damals ʿAbd-Chiba dem Pharao Ägyptens (Amenophis IV) tributpflichtig. Er äußert wiederholt, daß der starke Arm des Königs (von Ägypten) ihn in das Gebiet seines Vaters eingesetzt habe, sowie daß er ein Beamter des Königs sei. Mehrere Stellen erwecken den Eindruck, daß ʿAbd-Chiba nicht nur sein väterliches Gebiet beherrscht, sondern auf Befehl des Pharao eine Aufsicht über die anderen Kleinfürsten des südlichen Syriens geführt habe. Ri 1, 5—7 ist uns ein abgerissenes, anscheinend altes Stück aus der Eroberungsgeschichte Kanaans durch Israel erhalten. Adoni Besek von Jerusalem — Jos 10, 1. 3 ist mit Adoni Zedek, König von J., wohl derselbe gemeint — bezeichnet sich V. 7 als den Besieger von 70 Königen; sollte das vielleicht noch mit der Stellung zusammenhängen, die die Pharaonen Ägyptens den Fürsten von Jerusalem verliehen hatten? Oder gehörte Adoni Besek (Adoni Zedek) zu den Amoritern, die von Norden her vordringend sich Kanaan unterworfen hatten? Die Nachrichten des AT nennen uns für die Zeit um 1020 v. Chr. die Jebusiter (s. d. A.) als die Herren von J. und des zugehörigen Gebiets. Sie stützen sich auf die Felsenfeste Zion (מצדת ציון 2 Sa 5, 7); denn mit der Eroberung dieses schwer zugänglichen Punktes durch David hat ihre Herrschaft ein Ende.

Da uns hier der Name Zion in der Geschichte J.s zuerst begegnet, so dürfen wir an der vielbesprochenen Frage nach der Lage der Zionsburg nicht vorübergehen. Bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrh.s ging die einhellige Meinung dahin, daß der Berg Zion den Südwesthügel J.s zwischen Hinnom- und Tyropöonthal bezeichne, und daß daher die Zionsfeste der Jebusiter ebenso wie die Davidsburg auf diesem Hügel (Höhe bis zu 775 m) gestanden habe. Gegenwärtig aber stimmen fast alle sachkundigen Forscher darin überein, daß der Name Zion an der östlichen Hügelreihe haftet, und daß insbesondere der Südosthügel der Jebusiterfeste entspricht. Der Beweis kann aus dem AT nicht anders geliefert werden, als daß Angaben, die sich auf spätere Verhältnisse beziehen, auf die Davidsburg (oder Davidsstadt), auf den Palast und den Tempel Salomos, hier vorweg genommen werden. Zunächst ist zu beachten, daß Davidsburg (so ist besser für Davidsstadt

zu sagen) nicht mit J. überhaupt verwechselt werden darf. Davidsburg (oder Zionsfeste) bezeichnet einen besonderen Teil neben oder in der Stadt J. Man vergleiche nur Stellen wie 1 Kg 3, 1; 11, 27; man beachte die oftmals wiederholte Angabe „er wurde begraben in der Davidsburg“ (1 Kg 2, 10 ꝛc.) und halte daneben die vollständigere Form: Amazja wurde begraben in Jerusalem bei seinen Vätern in der Davidsburg 2 Kg 14, 20, wo Jerusalem und Davidsburg wie Allgemeines und Besonderes neben einander steht; endlich erwäge man, wie Neh 3, 15 f.; 12, 37 die Stufen von der Davidsburg herab eine bestimmte Örtlichkeit dort, nicht etwa Stufen von der Stadt J. herab überhaupt bedeuten. Die Davidsburg ist demnach ein Teil des späteren J., und die Frage gestaltet sich nun so: Wo lag dieser Teil der Stadt? Nach 2 Sa 24, 18 f. (vgl. 2 Chr 3, 1) und 1 Kg 8, 1—4 liegt das Wohnhaus Davids wie überhaupt die Davidsburg tiefer als der Tempel; nach 1 Kg 9, 24 liegt die Davidsburg auch niedriger als der Palast Salomos; nach Jer 26, 10; 36, 10—12; 2 Kg 11, 19 liegt der Palast Salomos wieder tiefer als der Tempel, der nach Ez 43, 8; 1 Kg 6, 36; 7, 8. 12 (vgl. 2 Kg 11, 4—16) von dem salomonischen Palast nur durch eine Hofmauer getrennt war. Wir erhalten daraus eine dreifache Abstufung von oben nach unten, vom Tempel aus bis zur Davidsburg oder der Jebusiterfeste. Der Platz des alten Tempels steht zweifellos fest, er stand an der Stelle der heutigen Ḳubbet eṣ-Sachra, des Felsendoms (744 m). Will man von hier aus die oben genannte Abstufung nach unten aufsuchen, so bleibt nur die Richtung nach Süden. Denn während der Felsboden nach Norden bis zu 760—770 m, nach Westen bis zu 770—780 m steigt, sinkt er nach Süden in verschiedenen Absätzen auf 716, 694, 660 und 650 m. Mit der Davidsburg oder der Jebusiterfeste kommt man demnach auf den niedrigsten der östlichen Hügel zwischen Kidron- und Tyropöonthal, den Südosthügel.

Dies Ergebnis wird durch mehrere Angaben des Nehemiabuches bestätigt. Neh 3, 15—26 und 12, 31—37 folgen aufeinander die Örtlichkeiten Mistthor, Quellthor, Stufen der Davidstadt und Wasserthor. Da Neh 12, 38 f. der zweite Dankchor von Westen her über N o r d e n (Ephraimthor 12, 39) den Tempelplatz erreicht, so zieht der erste Dankchor V. 31—37 von Westen her über S ü d e n dem Tempelplatze zu. Daher sind die Punkte Mistthor, Quellthor und Stufen der Davidstadt (Haus Davids) im Süden Jerus.s anzusetzen. Nun ergiebt sich aus Neh. 2, 13 f., daß das Mistthor im Westen, das Quellthor im Osten des dort aus der Stadt tretenden Thals, des Tyropöonthals, gelegen hat (V. 14: dann ritt ich hinüber, וָאֶעְבֹר). Danach lassen sich die im Süden der Stadt liegenden Stücke des Mauerbaues, die Nehemia in seiner vom Nordosten ausgehenden und über Westen, Süden und Osten nach dort zurückkehrenden Beschreibung K. 3 anführt, sicher herausfinden. Auf das Quellthor an der Ostseite des Tyropöonthales folgen die Stufen von der Davidstadt herab V. 15, die Gräber Davids V. 16 und weiterhin der königliche Palast am Gefängnishofe V. 25 und das Wasserthor V. 26 (vgl. Neh. 12, 37). Mithin lag die Davidstadt oder Davidsburg auf dem Südosthügel (vgl. ferner S. 688 f.).

Die Zionsfeste war nach 2 Sa 5, 6 schwer zugänglich. Diese Eigenschaft des Südosthügels fällt von Osten und von Süden her trotz der Verschüttung seiner Abhänge noch heute jedem in die Augen. Ebenso wird es im Westen gewesen sein, wo jetzt freilich die Tiefe des Tyropöonthales fast vollständig durch Schutt ausgefüllt ist. Nach Norden zu mußte hingegen nach der jetzigen Bodenbeschaffenheit die Jebusiterfeste frei und offen dagelegen haben. Das ist aber im Altertum nicht so gewesen. Schon oben S. 668, 58 ff. ist erwähnt worden, daß durch die Ausgrabungen des deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas 1881 unmittelbar nördlich von der Marienquelle ein westliches Nebenthal des Kidron wenigstens zum Teil nachgewiesen ist. Demnach ist es nicht unwahrscheinlich, daß ursprünglich eine das Tyropöonthal mit dem Kidronthal verbindende Schlucht den jetzt als eine geschlossene Höhe erscheinenden Südosthügel durchschnitten hat. Diese Schlucht würde die Grenze der Jebusiterfeste nach Norden gebildet haben; wir hätten uns demnach ihre Höhe als eine nach allen Seiten hin abgeschnittene vorzustellen, wie es die spottenden Worte der Jebusiter 2 Sa 5, 6 verlangen.

Es muß auffallen, daß sich die Jebusiter zum Stützpunkt ihrer Herrschaft die niedrigste der zu J. gehörenden Höhen ausgesucht haben; denn die Höhe des Südosthügels, also des Zions, schwankt zwischen 694 und 644 (nach der jetzigen Form des Felsbodens), während der Felsen auf dem Tempelplatz 744 m hoch ist, nach Norden und Westen jedoch noch höher steigt (s. oben). Aber diese Wahl ist aus zwei Gründen durchaus begreiflich. Nach unserer gegenwärtigen Kenntnis des Felsbodens von J. ist der Zion wahrscheinlich die einzige

Höhe, die auf allen Seiten von Schluchten umgeben war, eine natürliche Bergfeste, wie sie kaum besser gefunden werden kann. Außerdem beherrscht diese Höhe die Marienquelle an ihrem östlichen Fuße im Kidronthal, die allein in der nächsten Umgebung von 5—7 km das ganze Jahr hindurch lebendiges Wasser spendet. Der Machthaber, der diese Quelle beherrschte, war auf die Dauer der einzig gesicherte Herr des umliegenden Gebiets.

Über die Beschaffenheit dieser Zionsfeste der Jebusiter fehlen uns die Nachrichten. Man hat sie sich gewiß als sehr einfach zu denken, ohne eigentliche Kunstbauten. In dem Worte צִנּוֹר 2 Sa 5, 8, das Ps 42, 8 nach dem Neuhebräischen als Kanal, Wasserleitung gedeutet wird, hat man eine Örtlichkeit der Jebusiterfeste finden wollen, aber wahrscheinlich liegt eine Textverderbnis vor. Vgl. Budde zur Stelle und unten S. 681, 28 ff. Die Stadt J., das Ursalimmu der 'Amārna-Briefe, hat man westlich von der Jebusiterfeste, auf dem höheren Südwesthügel anzusetzen. Die Gründe dafür findet man unten S. 678, 20. Sie war wahrscheinlich eine offene Stadt.

6. Jerusalem unter der davidischen Dynastie. Die Jebusiterfeste Zion wurde von David erobert; damit fiel auch Jerusalem nebst dem zugehörigen Gebiet in seine Hände. Diesen Erfolg errang David wahrscheinlich schon in der Zeit, als er noch Stammeskönig in Hebron war 2 Sa 5, 6—8; er stellte dadurch die volle räumliche Verbindung zwischen dem südlichen Juda und den nördlichen Stämmen Israels her; die nordwärts führende Straße auf dem Kamme des Gebirges im Westen und Norden der Stadt war dadurch frei geworden. Auf die erst durch David erfolgte Besitznahme weisen auch die Stellen Ri 1, 21; Jos 15, 63 hin, während sich Ri 1, 8 nicht mit den geschichtlichen Thatsachen vereinigen läßt. David erhob die Zionsfeste zu seiner Residenz und machte dadurch Jerusalem zum Mittelpunkt seines ganzen Reichs. Es war eine Maßregel von großer Klugheit, daß er den Sitz der Regierung weder nach Juda noch in das Gebiet eines der nördlichen Stämme verlegte, sondern nach einem Orte, der das Königtum einigermaßen vor dem Hader der eifersüchtigen Stämme sicherte, weil er bisher überhaupt nicht israelitisch gewesen war. Hier hatte kein Israelit irgendwelche Rechte vor dem anderen voraus, David allein hatte hier die Rechte zu vergeben, da er das Gebiet erobert hatte. Weil David selbst Judäer war, so lag es am nächsten, das neue Gebiet zu Juda zu rechnen, wie es auch Jos 15, 63 geschieht. Später jedoch wurde es zu Benjamin gezählt Dt 33, 12; Jos 18, 15 f. 28; 15, 7 f. Die Jebusiter wurden von David geschont (das wird der Sinn von 2 Sa 5, 8 sein nach der Auffassung von Budde, The Books of Samuel 81), Leben und Eigentum wurden ihnen gelassen 2 Sa 24, 18 ff. Die Zionsfeste mußten sie freilich räumen; um so dichter besetzten sie den Südwesthügel, der nach außen von dem Hinnomthal begrenzt wurde. Dieser erhielt danach bei den Israeliten den Namen „Abhang der Jebusiter" Jos 15, 8; 18, 16. Die Israeliten, Davids Gefolge und Hofleute, wohnten anfangs wohl ausschließlich in der königlichen Residenz, der Davidsburg.

Die alte Zionsfeste wird durch David ein wesentlich anderes Aussehen erhalten haben. „David baute (d. i. befestigte) sie ringsum vom Millo an nach innen zu" 2 Sa 5, 9 (LXX hat statt וָבָיְתָה *καὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ*), und V. 11 wird hinzugefügt, daß Handwerker des Hiram aus Tyrus Davids Wohnhaus gebaut hätten. Dies letztere wird Neh 12, 37 wieder erwähnt und muß danach auf einer der westlichen Stufen des Zionhügels etwa in der Höhe von 670—680 m gestanden haben (Guthe, Ausgrabungen 258 ff.). Die Gräber der davidischen Familie (Josephus Antiq. XVI 7, 1; AG 2, 29) wurden wahrscheinlich etwas tiefer angelegt, d. h. in Felsen gehauen (Guthe a. a. O. 258). Die Befestigungen hat man sich nicht durchweg als Mauern vorzustellen. Wo der Felsen dazu geeignet war und ausreichte, behieb man ihn so, daß nach außen eine senkrechte Wand, oben eine oder mehrere ebene Flächen, nach innen etwa, wenn es nötig war, eine Treppe bis zur Kopffläche des Felsens herauskam. Lücken füllte man mit Mauerwerk aus oder erhöhte die Felsenwehr durch sorgfältig behauene Steine, die wie eine künstliche Vergrößerung des natürlichen Felsens zu denken sind. Überall, wo der natürliche Felsboden tief lag, war die Befestigung durch Mauerwerk notwendig. Bei den Ausgrabungen des deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas 1881 habe ich an mehreren Stellen des Hügels solche Reste dieser Befestigungen gefunden. Unter ihnen sind besonders erwähnenswert die Grundmauern eines Thurms, der unmittelbar oberhalb der Marienquelle stand. Die mörtellose Schichtung der Steine weist auf ein hohes Alter hin (Guthe a. a. O. 247 ff.). Ferner ist daran zu erinnern, daß zu der Davidsburg das Zeltheiligtum gehörte, in dem David die heilige Lade aufstellte (2 Sa 6, 17), mit einem Altar (1 Kg 2, 28). Mit dem Bau des salomonischen Tempels wird es verschwunden sein. Aus Neh 3, 16 ergiebt sich, daß

auch der „Kunstteich“ (הַבְּרֵכָה הָעֲשׂוּיָה) und das „Haus der Helden“ auf dem Zion lagen, der Aufzählung nach höher als die davidischen Grabstätten. Außer dem Hause Davids werden auch Häuser für die Hofbeamten vorhanden gewesen sein. Diese Häuser der alten Zeit waren durchaus nicht immer freistehende Gebäude, sie lehnten sich entweder gegen den Abhang einer Felsterasse, oder ihre Gemächer waren zum Teil geradezu in dem Felsen ausgehauen. Man vergleiche die Belege, die in meinen Ausgrabungen 267—272 dafür angeführt sind. Endlich weist der Felsboden noch eine große Anzahl von Teichen und Cisternen auf, die zum Teil sicherlich auf die älteste Geschichte des Zions zurückgehen (Guthe a. a. O. 261—266).

Salomo hat die Residenz der Davididen nach Norden hin erweitert und zur Verstärkung der Davidsburg den Millo gebaut. Dieser wird freilich schon 2 Sa 5, 9 erwähnt. Doch lesen wir 1 Kg 9, 15. 24; 11, 27 ausdrücklich, daß er von Salomo hergestellt worden sei; der Name ist daher 2 Sa 5, 9 wahrscheinlich nur zur Ortsbestimmung verwendet worden. Nach 2 Chr 32, 5 unterliegt es keinem Zweifel, daß der Millo zur Davidsburg gehörte, und auf Grund von 1 Kg 9, 15 LXX und 11, 27 hat man wahrscheinlich anzunehmen, daß durch seinen Bau die Befestigung der Davidsburg geschlossen oder ein schwacher Punkt gedeckt wurde. Es ist noch heute ungewiß, wo man ihn anzusetzen hat, weil das AT nichts genaues über seine Lage angiebt, und weil die Nordseite des alten Zion noch nicht genügend untersucht worden ist. Einige Forscher, unter ihnen Baurat Dr. C. Schick in Jerusalem, vermuten ihn (sowie das Haus an oder auf dem Millo 2 Kg 12, 21) im Norden (Nordwesten) des Zion. Es ist auch zweifelhaft, was man sich überhaupt unter dem Millo zu denken hat. Einige erklären das Wort nach dem targumischen מְלֵיתָא als aufgeschütteter Wall (ähnlich LXX *ἀνάλημμα* 2 Chr. 32, 5), andere denken an einen massiven Thurm, ähnlich dem heutigen Davidsthurm in Jerusalem (s. S. 685,59). Merkwürdig ist, daß die LXX 2 Sa 5, 9; 1 Kg 9, 15 (10, 23); 11, 27 für Millo *ἄκρα* setzen und dadurch an die späterhin (s. S. 683,46) so bekannte Burg der Syrer erinnern.

Die neue Residenz Salomos mit dem Tempel lag höher als die Davidsburg, also weiter nach Norden, wie schon oben gesagt wurde. Wir haben für die Höhen nördlich vom Zion zwei Namen, Moria und Ophel. Moria trug nach 2 Chr 3, 1 den Tempel und war nach der S. 674,50 ff. festgestellten Abstufung die höchste der drei östlichen Höhen des alten J.s (jetzt der heilige Felsen in der muslimischen Ḳubbet eṣ-Ṣachra mit 744 m). Daß der Ophel (= Hügel) in der Nähe des Tempelbezirkes war, geht aus Neh 3, 26; 11, 21 hervor. Nach Mi 4, 8 ist er der Sitz des Königtums in Jerusalem. Einige Stellen bei Josephus Bell. jud. V 4, 2; 6, 1; VI 6, 3 lehren, daß der Ophel (*Ὀφλᾶς*) am Kidronthal und im Süden des Tempels lag. Demnach ist die Annahme kaum zu umgehen, daß der Ophel eben die mittlere Höhe zwischen der Davidsburg im Süden und dem Tempel im Norden war, die den königlichen Palast und seine Nebengebäude trug — heute die südliche Gegend des Ḥaram esch-Scherīf, besonders die von der Aḳṣā-Moschee bedeckte Fläche, in deren Nähe, außerhalb der Ḥaram-Mauer, jetzt der natürliche Felsen auf 716 m ansteht.

Die neue Residenz bildete ein Quartier für sich. Salomo ließ sie von den aus Tyrus bezogenen Bauleuten durch eine Ringmauer einschließen, die aus drei Lagen großer Quadersteine und einer Lage Balken von Cedernholz bestand. Da die alten Phönicier mit gewaltig großen Steinen zu bauen pflegten, so wird es begreiflich, daß diese Mauer den Schutz des königlichen Palastes gegen außen bilden konnte. Über die Thore dieser Mauer hören wir nichts. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß dieser große Hof seine Hauptzugänge von Süden her hatte; denn im Süden lag die alte Residenz sowie die Stadt J. Wie aber die Verbindung mit der Davidsburg hergestellt war, ob durch einen natürlichen Felsgrat oder durch Ausfüllung oder Überbrückung eines Thals, wissen wir weder aus dem AT noch durch eine genaue Untersuchung des dort lagernden Schutts. Vielleicht öffnete auch von Westen und von Osten her ein Thor den Zugang in diesen Hof, von Norden her schwerlich. Innerhalb dieses „großen Hofes“ (1 Kg 7, 12) befanden sich die drei Teile der Residenz. Der nördlichste war der königliche Tempel, über den in einem besonderen Artikel gehandelt werden soll; die Erzählung 1 Kg 7, 1—12 nennt neben dem inneren Hof mit dem Tempel (V. 12; 1 Kg 6, 36) und dem großen Hof noch den anderen oder zweiten Hof V. 8, der sich mit dem mittleren Hof 2 Kg 20, 4 decken wird; daraus ergeben sich drei Teile der Residenz Salomos. Ich erinnere nun hier wiederan die S. 674,50 ff. festgestellte Abstufung zwischen Tempel und Palast Salomos, um darauf aufmerksam zu machen, daß diese drei Teile durchaus nicht in e i n e r Ebene lagen,

was durch die heutige Bodengestaltung bestätigt wird. Für ein und dasselbe Gebäude hatte man Unterbauten, Substruktionen nötig, um für dessen Raum wenigstens eine gleiche Fläche herzustellen (1 Kg 7, 10). Aber auf die Einebnung des ganzen Platzes innerhalb der Ringmauer durch Unterbauten und Pflasterung verzichtete man damals noch. Vermutlich sind nun 1 Kg 7, 1—8 die Gebäude der Residenz Salomos außer dem Tempel in der Richtung von Süden nach Norden aufgezählt. Südlich im großen Hof selbst lagen das Libanonwaldhaus, die Säulenhalle und die Thronhalle. Das erstere hat seinen Namen davon, daß das untere Stockwerk aus Cedernsäulen gebildet wurde und auch das obere Stockwerk zum Teil aus Cedernholz hergestellt war. Es scheint als Zeughaus gedient zu haben; denn Salomo ließ die mit Gold überzogenen Prachtschilde darin aufbewahren 1 Kg 10, 16 f., und das Waldhaus mit dem Rüstzeuge Jes 22, 8 wird schwerlich ein anderes Gebäude bezeichnen. Die Säulenhalle diente zu Versammlungen oder als Warteraum, während in der Thronhalle der König Recht sprach. Der andere oder mittlere Hof war durch eine ebensolche Mauer, wie der große Hof, abgeteilt 1 Kg 7, 12 und umfaßte das Wohnhaus Salomos und das Haus der Tochter des Pharao. Über die Einrichtung dieser Gebäude erfahren wir nichts. Die nördliche Grenze gegen den Tempelhof bildete wiederum eine Mauer aus drei Schichten Steine und einer Schicht Cedernbalken. Über den Tempel vgl. den besonderen Artikel. Der Bau dieser Residenz dauerte dreizehn Jahre 1 Kg 7, 1.

Nach 1 Kg 3, 1; 9, 15 hat Salomo auch die Ringmauer J.s gebaut. Ihren Lauf bestimmen heißt den Umfang der damaligen Stadt bestimmen. Der oben vertretenen Ansicht, daß die Davidsburg = Zionsfeste von der Stadt J. sehr wohl unterschieden werden müsse und diese westlich neben der Zionsfeste auf dem Südwesthügel gelegen habe, sind W. Robertson Smith und H. Oort entgegengetreten. Sie beschränken das alte Jerusalem auf die östliche Hügelreihe zwischen dem Kidron- und Thropöonthal, auf einen schmalen Streifen Landes von der Siloahquelle im Süden bis zur heutigen Nordmauer des Haram esch-Scherīf, und lassen erst zur Hasmonäerzeit J. sich auf die Hügel westlich vom Tyropöon ausdehnen. Robertson Smith nimmt an, daß das Hinnomthal dem entspreche, was Josephus das Thropöonthal nennt (s. oben Nr. 1), und verlegt das Thalthor an dessen Ostseite, während Oort das Hinnomthal so ansetzt, wie es oben geschehen ist, das Thalthor aber ähnlich wie Robertson Smith an die Nordweststrecke der Davidsburg setzt. Das Thalthor (scha'ar haggaj) darf jedoch von dem Hinnomthal nicht getrennt werden, weil dieses allein den Namen gaj trägt, und seinen Lauf mit dem Thropöonthal zu identifizieren, widerspricht bestimmten Angaben des AT. In der Beschreibung der Grenze zwischen Juda und Benjamin wird nämlich Jos 15, 8; 18, 16 angegeben, daß sich das Hinnomthal südlich von dem Abhang der Jebusiter hinziehe. Diese Angabe ist bei der Annahme von Robertson Smith völlig unverständlich; sie kommt zu ihrem Rechte nur, wenn das Hinnomthal dem heutigen Wadi er-Rabābi gleichgesetzt und die nördlich davon liegende Höhe, der Südwesthügel, als die Wohnstätte der Jebusiter angesehen wird. Da nun, wie oben S. 674, 50 ff. gezeigt wurde, zwischen der Davidsburg und der Stadt J. zu scheiden ist, so bleibt für J. zunächst keine andere Höhe als der Südwesthügel. Um diesen hat demnach Salomo die Ringmauer gebaut, die Josephus in seiner Beschreibung J.s Bell. jud. V 4, 2 die älteste oder die erste Mauer nennt. Ihre nördliche Linie lief nach Josephus vom Hippicusturme (in der Nähe der heutigen Citadelle am Jafathore) östlich bis zur westlichen Halle des (herodeischen) Tempels. Von dieser Strecke hat man bisher nur wenige Reste gefunden: ein Stück Mauer im Keller der englischen Missionsschule südlich von der sogenannten Davidsstraße und einen Gewölbebau vor dem Bāb es-Silsele am Haram esch-Scherīf (Wilsons-Bogen). Dieser letztere überbrückt das Thropöonthal; da er mit der jetzigen Tempelmauer zusammenhängt, so ist es nicht wahrscheinlich, daß er aus der salomonischen Zeit herrührt. Es ist sehr zweifelhaft, ob Salomo schon die Mauer über das Thropöonthal hinübergeführt und nicht vielmehr nur an den Abhängen des Südwesthügels entlang gebaut hat. Durch diese Nordmauer führte wahrscheinlich das Ephraimthor 2 Kg 14, 13; Neh 8, 16; 12, 39 ins Freie, und weiter westlich, wo die salomonische Mauer nach Süden umbog, in der Nähe des heutigen Jafathores, war das Eckthor 2 Kg 14, 13; Jer 31 38; Sach 14, 10. Zwischen diesen beiden Thoren hatte die hier besonders feste Mauer vermutlich den Namen die „breite Mauer“ Neh 12, 38. Von dem Hippicusthurm lief die älteste Mauer nach Josephus Bell. jud. V 4, 2 über das Essenerthor zur Siloahquelle, mit anderen Worten oberhalb des Hinnomthales bis in das Thropöonthal hinab. Von dieser Linie sind verschiedene Reste nachgewiesen. Der englische Ingenieur H. Maudslay hat 1874 auf dem Gebiet der von dem protestantischen Bischof Gobat be-

gründeten Schule (760 m) Ausgrabungen vorgenommen, durch die sich herausstellte, daß hier der Felsen zu steilen Wehrlehnen, zu thurmähnlichen Bastionen und Treppen auf einer Strecke von mehr als 100 m behauen ist. An diesem Punkte hat dann Dr. F. J. Bliß im Auftrage des englischen Palestine Exploration Fund 1894—97 mit Erfolg weiter gegraben. Der Felsen ist auch weiterhin in ähnlicher Weise behauen, daran schließen sich die Reste der Mauer, eines Thores und einer aus der Stadt zu ihm führenden Straße. An dieser Südwestecke der alten Stadt lag wahrscheinlich das Thalthor, d. h. das zu dem Thal (gaj, gē) Ben Hinnom hinabführende Thor Neh 2, 13. 15; 3, 13 (bei Josephus vielleicht Essenerthor). Ob es gerade das von Dr. Bliß entdeckte, zunächst späteren Zeiten angehörende Thor ist, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Von hier ab bis zur Südspitze der Stadt hat Dr. Bliß soviel Reste der alten Stadtmauer gefunden, daß über ihren Lauf kein Zweifel sein kann. Ihre Südecke stand danach auf dem Fuße des Südwesthügels (635—640 m) zwischen der Mündung des Tyropöon- und des Hinnomthales in das Kidronthal. In dieser Gegend ist das Mistthor Neh 2, 13; 3, 13 f.; 12, 31 anzusetzen, Dr. Bliß hat hier auch einen Ausgang aus der alten Stadt gefunden. Wie sich die Mauer Salomos von hier aus fortsetzte, ist wieder zweifelhaft. Josephus läßt sie in der Richtung auf die Siloahquelle zu das Tyropöonthal überschreiten und über den Teich Salomos, dessen Lage nicht bekannt ist, nach dem Ophel und dem Tempelplatz streichen (Antiq. V 4, 2). Daß bereits um 440 ihr Lauf im wesentlichen der gleiche war, sehen wir aus Neh. 3, 14—27. Der Zweifel in Betreff der Zeit Salomos gründet sich auf die Erwägung, daß die Ringmauer dieses Königs doch am Abhang des Südwesthügels entlang gelaufen sei und sich deßhalb von der oben erwähnten Südecke nordwärts gewandt habe, ohne das Tyropöonthal zu überschreiten. Entscheidende Angaben im AT giebt es darüber nicht, abgesehen von 1 Kg 3, 1; 9, 15. Auf der Ostseite des Tyropöonthales, also dem Mistthor gegenüber, muß nach Neh 2, 13 f.; 3, 14 f.; 12, 37 das Quellthor gelegen haben; nachgewiesen ist es noch nicht. Das Thor hat diesen Namen erst erhalten, nachdem das Wasser des Gihon durch den sogenannten Siloahkanal an den südwestlichen Fuß des Zionhügel geleitet und dadurch hier eine Quelle geschaffen war (s. u. S. 681 f.). Vermutlich war der andere (ältere) Name „Thor zwischen den beiden Mauern" Jer 39, 4, nämlich zwischen der Westmauer der Davidsburg und der Ostmauer der Stadt J. Von hier ab fiel die von Josephus beschriebene Ringmauer mit der Ostmauer der Davidsburg zusammen, die schon von David gebaut war. Wie diese abschloß, ob am Nordende der Davidsburg oder am Palast Salomos — sie müßte dann von Salomo bis dahin weitergeführt worden sein — ist nicht bekannt.

Von den Nachfolgern Salomos ist an den Befestigungen J.s noch oft gebaut worden, mehr wohl als im AT erwähnt worden ist; vgl. 2 Chr 26, 6; 27, 3 (Mauer am Ophel, also in der Nähe des königlichen Palastes); 32, 5 und Jes 22, 8—11; 2 Chr 33, 14 (wieder am Ophel). Von besonderer Wichtigkeit ist die Nachricht, daß Hiskia die andere Mauer draußen, d. i. außerhalb der bisherigen Stadt, gebaut habe 2 Chr 32, 5. Man erkennt darin die „zweite" Mauer des Josephus, die bei dem Thor Gennath, das zur ersten Mauer gehörte, begann und in einem Bogen die nördliche Gegend bis zur Antonia einschloß (Bell. jud. V 4, 2). Josephus beschreibt hier wieder die Zustände der Vergangenheit mit den Mitteln seiner Gegenwart, das wird leicht mißverständlich. Glücklicherweise haben wir im AT einen zuverlässigen Bericht, aus dem wir freilich nicht gerade ersehen können, was zu der von Hiskia gebauten Mauer gehörte, der uns aber die Ringmauer vorführt, wie sie unter den späteren davidischen Königen gewesen ist, nämlich Neh 3, wozu noch Neh 12, 31. 37—40 zu vergleichen ist. Der hier beschriebene Mauerlauf fällt zum Teil mit dem bereits erwähnten zusammen (etwa Neh 3, 11—19); er weicht insofern ab, als er über die alte Nordlinie nach Norden hinausgeht und den neuen Stadtteil, הַמִּשְׁנֶה Ze 1, 10; 2 Kg 22, 14; Neh 11, 9, umschließt, ferner auch dadurch, daß er die salomonische Residenz mit dem Tempelplatz im Norden, im Osten und bis zur Davidsburg im Süden umfaßt. Einige alte Reste dürfen für die Bestimmung des Laufs dieser Mauer verwertet werden. Im Sommer 1885 hat man etwa 60 m nördlich von dem sog. Davidsturm, dem nordöstlichen Thurm in der heutigen Citadelle, unter der Gasse und dem westlich angrenzenden Grundstücke des griechischen Patriarchen unzweideutige Reste einer Stadtmauer gefunden; diese können kaum anders als von der „zweiten" Mauer verstanden werden. Hier wird sich daher diese an die ältere Nordmauer Salomos angeschlossen haben, hier würde das Thor Gennath Jos. Bell. jud. V 4, 2 zu suchen sein. Weiter nehmen mehrere Forscher an, daß in der festen Mauer am Ostrande des sogen. Hiskiateichs oder Ḥammām el-Baṭrak ein Stück der zweiten Mauer zu erkennen sei; danach würde dieser

Teich außerhalb der Mauer zu liegen kommen, während andere, wie mir scheint, mit Recht ihn in die Stadt einschließen. Bei dem Graben der Fundamente für die deutsch-evangelische Erlöserkirche stieß man 1893 fast genau in der Mittelachse der alten Kirche auf eine starke Mauer, deren beste Steine allerdings schon früher für andere Bauten verwertet worden waren; sie stand auf dem Schutt eines alten Steinbruchs, nicht auf Felsboden; vermutlich war auch sie ein Rest der zweiten Mauer (ZdPV XVII, 128). Den weiteren Lauf hat Baurat Dr. Schick nach Resten des alten Festungsgrabens, der sich, in den Felsen gehauen, außerhalb der Mauer hinzog, bis in die Nähe der Nordwestecke des heutigen Haram esch-Scherîf zu bestimmen gesucht. Seine Untersuchungen haben besondere Wichtigkeit für die Frage der Echtheit des heiligen Grabes, sie sind daher bereits unter dem Artikel „Grab, das heilige" Bd VII, 49 besprochen worden. Auf dieser Strecke werden zwei Thore erwähnt, שַׁעַר הַיְשָׁנָה Neh 3, 6; 12, 39 und שַׁעַר הַדָּגִים, das Fischthor Neh 3, 13; 12, 39; Ze 1, 10; 2 Chr 33, 14. Das erste pflegen wir das „alte Thor" zu nennen, doch ist diese Übersetzung unsicher. Da es nach Neh 3 und 12, 39 westlicher lag als das Fischthor, so setzt man es wohl bei der Nordostecke des heutigen Stadtviertels der Grabeskirche, in der Nähe des preußischen Johanniterhospizes an. Das Fischthor sucht man hingegen da, wo der angenommene Lauf der Mauer die das Tyropöonthal hinabziehende Straße (el-Wād) kreuzt. Die Stelle Ze 1, 10 f. giebt zu verstehen, daß in dieser Vorstadt oder Neustadt (הַמִּשְׁנֶה) die kanaanitischen (phönicischen) Händler ihr Wesen trieben (vgl. Neh 13, 16); vielleicht bezieht sich der dort als Name eines Stadtteils vorkommende Ausdruck הַמַּכְתֵּשׁ, der Mörser, auf die Mulde des Tyropöonthales. Die Thürme Hananeel und Mea Jer 31, 37 (38); Neh 3, 1; 12, 39; Sach 14, 10 werden gewöhnlich an die Stätte der späteren Antonia (s. unten S. 685) gesetzt, und nahe östlich von dem letzteren Thurm muß das Schafthor Neh 3, 1. 32; 12, 39 gesucht werden, mit dem vielleicht das Benjaminthor Jer 37, 13; 38, 7; Sach 14, 10 identisch ist. Man nimmt nämlich an, daß die damalige Stadtmauer auf dem Südrande des südlichen Nebenzweigs des ersten zum Kidron laufenden Nebenthales (s. oben S. 668) stand (Bell. jud. VII 1, 3). Unweit östlich vom Schafthor machte dann die Mauer eine Biegung nach Süden, um dem Lauf des Kidronthales zu folgen; denn Neh 3, 32 stellt das Thurmgemach an der Ecke (Luther: Söller) unmittelbar neben das Schafthor. Die Mauer im Osten des Tempels und der Residenz — wohl zu unterscheiden von der Hofmauer Salomos S. 677, 42 — deckte sich schwerlich mit der jetzigen Ostmauer des Haram esch-Scherîf, sondern zog in einem flachen Bogen etwa 30 m tiefer als diese, wie aus einem Mauerrest von 100 m Länge zu schließen ist, der durch Ausgrabnngen der Engländer südlich von dem jetzigen sogen. goldenen Thore aufgefunden wurde. Wie sie sich mit der Mauer am Ophel (2 Chr 27, 3) und weiterhin mit der Mauer der Davidsburg verband, ist noch unbekannt, da wir auf dieser Strecke noch nicht einmal die ursprüngliche Bodengestalt genau kennen. Nach Neh 3, 19 f. und 24 f. hat es hier mehrere Winkel und Ecken gegeben, die wir nicht recht unterbringen können, obwohl Ch. Warren südlich vom Haram einige Mauerreste gefunden hat. Als Thor der Ostmauer möchte man nach Neh 12, 37 das Wasserthor annehmen, nach Neh 3, 26 scheint es aber ein Thor am königlichen Palast gewesen zu sein. Jedenfalls lag es am Südrande des Ophel Neh 3, 26 f. Damit wären Mauern und Thore J.s, wie sie für die spätere Königszeit anzunehmen sind, besprochen, bis auf einige Thore, deren Lage unbekannt ist. Jer 39, 3 wird das Mittelthor (שַׁעַר הַתָּוֶךְ) erwähnt; man sucht es wohl in der Nordlinie der salomonischen Ringmauer, weil diese durch die Entstehung der nördlichen Vorstadt in die Mitte J.s zu liegen gekommen war, und zwar dort, wo die von Norden her in die Stadt führenden Straßen die alte Mauer wahrscheinlich geschnitten haben, entweder im Tyropöonthal (bei Wilsons Bogen) oder an der Stelle des alten Ephraimthores. Ferner finden wir Jer 19, 2 das Ziegelthor (שַׁעַר הַחַרְסִית, Scherbenthor), das ins Hinnomthal führte; es ist demnach entweder das Thalthor oder das Mistthor. Endlich steht Sach 14, 10 neben dem Eckthor (s. oben S. 678, 54) das „erste Thor" (Luther), hebr. שַׁעַר הָרִאשׁוֹן; einige sehen darin eine nähere Bestimmung zum Eckthor (im Sinne „früheres, einstiges Thor"), andere setzen es dem „alten Thore" (s. o. Z. 12 ff.) gleich. Zum salomonischen Palast gehören das Thor der Trabanten (שַׁעַר הָרָצִים) 2 Kg 11, 19 und das Roßthor (שַׁעַר הַסּוּסִים) Jer 31, 40; Neh 3, 28; vgl 2 Kg 11, 16 (V. 6 und 2 Chr 23, 5 wohl verschrieben). Über die Thore des Tempels s. Tempel.

Schon oben unter Nr. 2 ist der Boden, auf dem J. erbaut worden ist, als ein wasserarmer bezeichnet worden. Daher hat die Frage, wie man die Stadt hinreichend mit Wasser versorgen könne, die Herrscher und die Bewohner J.s stets lebhaft beschäftigt. Die

einzelnen Grundbesitzer haben von jeher Cisternen im Felsboden aushauen lassen, um in ihnen das Regenwasser zu sammeln. Solche Anlagen findet der Erforscher des Felsbodens von J. in großer Anzahl und von großem Umfang (s. d. A. Tempel). Daneben hat man schon früh angefangen, große offene Behälter, Teiche, im Felsen auszuhauen. Neh 3, 16 wird als Teil der Davidsburg erwähnt הַבְּרֵכָה הָעֲשׂוּיָה, wörtlich der „gemachte Teich“, d. i. der künstliche Teich, Kunstteich; der Name scheint darauf hinzudeuten, daß er im Unterschiede von natürlichen Wasseransammlungen die erste künstliche Anlage dieser Art war. Wie z. B. meine Ausgrabungen auf dem Zionshügel bewiesen haben, hat es dort eine große Anzahl künstlicher Teiche gegeben. Die sonst im AT genannten Teiche sind schwer zu bestimmen. Der obere Teich Jes 7, 3; 36, 2 scheint nach der letzteren Stelle im Norden oder Nordwesten der alten Stadt gelegen zu haben; denn die Soldaten Sanheribs haben sich bei ihm aufgestellt, und feindliche Heere konnten die Stadt nur von Norden oder Nordwesten mit Erfolg bedrohen, weil sie auf allen anderen Seiten durch die tiefen Thäler geschützt war. Es liegt daher nahe, diesen Teich entweder in dem heutigen Mamillateich westlich vom Jafathore oder in dem sogen. Hiskiateich (diese Benennung rührt von europäischen Forschern her), der Birket Ḥammâm Baṭrak (Patriarchenteich), wiederzufinden. Da der alttestamentliche Name einen „unteren“ Teich voraussetzt (vgl. Jes 22, 9), so hat man häufig den Mamillateich als den oberen und den Hiskiateich als den unteren bezeichnet; jener führt in der That diesem seine Wasser durch eine Leitung zu. Die jetzigen Anlagen sind nicht alt. Ein Beweis für diese Vorschläge ist unmöglich. Das Wasserbecken zwischen den beiden Mauern Jes 22, 11 ist nach der S. 679 ausgesprochenen Annahme im Tyropöonthal zwischen der Davidsburg und der Stadt J. zu suchen; vom alten Teich ebend. wissen wir nichts. Der Teich der Leitung am Garten des Königs (Luther: Seloah) Neh 3, 15 wird von vielen Gelehrten als Siloahteich aufgefaßt. Doch muß er unmittelbar an der Mauer gelegen haben und ist daher vielleicht von einem verschütteten Behälter zu verstehen, den ich 1881 dort gefunden habe (Guthe, Ausgrabungen 299 ff.).

Besondere Beachtung verdienen die Anlagen, durch die man im Altertum das Wasser der Gihonquelle (s. oben S. 670 f.) leichter nutzbar machen wollte. Man hat dieses Ziel auf dreifachem Wege zu erreichen versucht. Entweder bahnte man von oben her, von der Höhe des Zions, durch das Gestein des Berges einen Zugang zur Quelle, oder man führte deren Wasser am Fuß des Berges entlang nach Süden und in der Nähe des Quellthores durch die Befestigungen in die Stadt (zum Siloahteich) hinein, oder man bahnte dem Wasser einen neuen Weg in einem Tunnel, den man südwärts durch den Felsen trieb, so daß es wie eine künstliche Quelle innerhalb der Stadt zum Vorschein kam. Den ersten Weg hat Ch. Warren 1867/68 entdeckt. Westlich oberhalb der Mauerquelle stieß er beim Graben auf einen schräg abwärts führenden, dann horizontal laufenden und schließlich senkrecht abgeteuften Schacht (oder Gang), der sich von oben her mit einem von der Gihonquelle ausgehenden durch den Felsen gehauenen Kanal verband, etwa 20 m von dem oben S. 670 beschriebenen Wasserbecken entfernt. Wenn auch jedes Zeugnis über diese mühevolle Anlage fehlt, so ist ihr Zweck doch nicht zweifelhaft: man wollte oben von der Festung aus einen freien Zugang zum Wasser haben, z. B. für den Fall, daß es Feinden gelingen sollte, die Quelle unten zu besetzen. Der zweite Weg ist in den Jahren 1886 und 1890 durch Baurat Dr. Schick von Süden her mehr als zur Hälfte aufgedeckt worden; der nördliche Teil ist noch nicht untersucht. Zum Teil ist es ein oben offener, in den Felsboden gehauener Kanal, der mit Steinplatten zugedeckt werden konnte, zum Teil ist es ein völliger Tunnel. Sein Boden liegt 0,30 m höher als der Boden des heutigen Siloahteiches, er stellt daher nach Schick keinen Abflußkanal zu ihm vor. Mithin ergiebt sich als Zweck dieser Anlage, das Wasser des Gihon in ein Sammelbecken innerhalb der Stadt zu leiten, wo es allgemeinem Gebrauch zugänglich war. Vielleicht aber sollte sie nur zur Bewässerung der unteren Gegend dienen. Der dritte Weg ist der schon längst bekannte, durch die Siloahinschrift seit 1880 berühmt gewordene Felstunnel, der von dem Wasserbecken der Quelle aus zuerst in westlicher, dann in südlicher und schließlich wieder in westlicher Richtung mit vielen Biegungen durch den Berg gehauen ist, um das Wasser des Gihon dort „dem Teich“, wie die Inschrift sagt, zuzuführen. Den Rest dieses Teichs habe ich 1881 östlich neben der Mündung des Tunnels gefunden; er ist durch einen größeren Teich, der später angelegt wurde (s. unten S. 686) zerstört und zum Teil außer Gebrauch gesetzt worden. Vermutlich kommt ihm der Name Königsteich Neh 2, 14 zu. Auf diese merkwürdigen Wasserbauten werden wohl mit Recht die Angaben 2 Chr 32, 30 (2 Kg 20, 20) und Sir 48, 17 bezogen, so daß der König Hiskia als ihr Urheber an-

zusehen ist. Gilt dieser Ansatz als der feste Punkt, so läßt sich von hier aus zu einem Urteil über die Zeit der anderen Anlagen gelangen, wofür geschichtliche Nachrichten uns völlig fehlen. Ohne Zweifel ist der Tunnel des Hiskia die vollkommenste und sicherste Einrichtung zur Erreichung des Zwecks, das Wasser des Gihon in der Stadt schöpfen zu können. Sobald sie vorhanden war, wird man nicht mehr daran gedacht haben, so ungenügende und unvollkommene Anlagen wie die vorher genannten herzustellen. Da nun der zweite Weg seinem Zwecke ebenfalls besser entspricht als der erste, so wird dieser die älteste Anlage darstellen. Der zweite Weg setzt bereits die Absperrung des Tyropöonthales durch die Ringmauer voraus, ebenso wie der dritte. Da diese nun frühestens unter Salomo, vielleicht noch später stattgefunden hat (s. o. S. 679), so bleibt für die Herstellung des ersten Weges von oben her zum Gihon die Zeit Davids oder auch der Jebusiter.

Bei uns wird der Tunnel Hiskias in der Regel der Siloahkanal genannt. Es geschieht das im Anschluß an den Sprachgebrauch des Josephus (*ἡ Σιλωάμ* sc. *πηγή* und *ὁ Σιλωάμ* sc. *χῶρος*), des NT Jo 9, 7; Lc 13, 4 und der Araber (ʿAin Silwān). Nun kommen aber schon Jes 8, 6 die „Wasser Siloah“ vor (מֵי הַשִּׁלֹחַ, nach Baer הַשִּׁלֹּחַ), in einer Stelle, die um 734 zur Zeit des Königs Ahas gesprochen worden ist. Man sieht sich daher genötigt, den Ausdruck hier nicht von dem Tunnel des Hiskia zu verstehen, da dieser damals noch nicht vorhanden war. Entweder hat man das Wort Jes 8, 6 im Sinn von Kanal (Jo 9, 7) aufzufassen und auf den von Schick zum Teil aufgedeckten Kanal am Fuße des Berges außerhalb der Mauer zu verstehen, oder man muß ihm die allgemeinere Bedeutung „bewässerte Gegend“ (vgl. Ez 31, 4; Ps 104, 10) zuschreiben. Künstliche Bewässerung hat die Gegend, in der das Tyropöonthal in das Kidronthal mündet, gewiß schon in alter Zeit ausgezeichnet; denn sie ist die tiefste Stelle in der Nähe der Stadt und trug den königlichen Garten 2 Kg 25, 4; Jer 39, 4; Neh 3, 15, der ohne Wasser hier nicht gedeihen konnte. Der Garten Ussas (Usias?), in dem Manasse und Amon begraben wurden 2 Kg 21, 18. 26, ist jedoch wohl in der Nähe des königlichen Palastes zu suchen, wohin auch der Vorwurf Ez 43, 7 weist.

Einige Anzeichen sprechen dafür, daß zu der Stadt der davidischen Könige eine bedeutende Anlage gehört, die dazu bestimmt war, aus größerer Ferne Wasser für die Bedürfnisse J.s zu liefern. Es giebt nämlich südlich von Bethlehem eine Gruppe von Wasserbauten, deren drei Teile offenbar auf einander berechnet sind. Östlich von der kleinen Ortschaft Arṭās, drei Stunden südlich von Jerusalem, liegen in einem Thalgrunde drei hinter und über einander angelegte große Teiche, die eine bedeutende Wassermenge in sich aufnehmen können. Sie werden die salomonischen Teiche genannt. Ihr Wasser erhalten sie teils aus nahe liegenden Quellen, teils aus zwei Zuführungskanälen. Der eine, zum Teil ein durch den Felsen gehauener Tunnel, kommt aus dem südlich benachbarten Wādi el-Bijār und mündet am oberen Teich; der andere kommt aus dem weit südlicher gelegenen Wādi el-ʿArrūb und ist in zahllosen Windungen an dem Abhang der nach Osten abfallenden Berge bis zu dem mittleren Teiche geführt worden. Die Verbindung nach Jerusalem besorgen zwei Leitungen, eine obere und eine untere. Die untere setzt sich ganz in der kunstlosen Art der ʿArrūb-Leitung fort; die obere dagegen zeigt in ihrer Anlage eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit. Anfangs ein gewöhnlicher Kanal, setzt sie sich beim Grabe Rahels in einer wasserdichten Röhre fort und erlangt dadurch die Kraft, ihr Wasser sinken und wieder steigen zu lassen. Der Durchschnitt dieser Röhre mißt etwa 40 cm; sie besteht aus durchlöcherten Steinen, die außerordentlich genau in einander greifen und in einem Bette von starkem Mauerwerk ruhen. Nördlich von dem Grabe Rahels hört diese Röhre plötzlich auf, von hier bis J. sind nur unsichere Spuren der Leitung gefunden worden. Die Leitungen gehören nach ihrer Anlage offenbar verschiedenen Zeiten an. Die untere Leitung darf man Herodes dem Großen zuschreiben (s. S. 686, 22); die obere wird man für älter halten müssen, da sie durch die untere ergänzt oder ersetzt werden soll. Aber schon unmittelbar neben der oberen Leitung ist ein anderer Versuch, sie zu ersetzen, nachweisbar. Im Sommer 1881 bemerkte ich nördlich von Bethlehem an einer Stelle, wo die obere Leitung gewaltsam durchbrochen war, neben den Steinröhren eine in gleicher Höhe mit ihnen gelegte Leitung aus Thonröhren, die ebenfalls längst zerstört war. Überlegt man sich die hierdurch angedeutete Reihenfolge der verschiedenen Leitungen, so ergiebt sich die Vermutung, daß die obere Leitung, als die älteste, in die Zeit der davidischen Könige, vielleicht in die Zeit Salomos, zurückreichen mag. Zu der oberen Leitung gehört der obere Teich und der Zuführungskanal aus dem Wādi el-Bijār. Nachrichten besitzen wir darüber nicht, höchstens einige Anspielungen Prd 2, 5 f.; Jos. Antiq. VIII 7, 3.

7 Jerusalem nach dem Exil bis Herodes. Die Eroberung J.s unter Nebukadnezar 587/6 hatte die Zerstörung des Tempels, des königlichen Palastes und aller größeren Häuser durch Feuer zur Folge, auch die Ringmauer wurde geschleift 2 Kg 25, 9 f. Menschenleer wurde J. durch die Maßregeln Nebukadnezars nicht; aber die zurückblieben, waren zu arm und zu mutlos, als daß sie an den Neubau der Stadt hätten denken können. Die Thatsache, daß der Statthalter Gedalja seinen Sitz in Mizpe nördlich von J. aufschlägt, beweist ebenfalls, daß die zerstörte Stadt ungeeignet war, als Mittelpunkt der Verwaltung zu dienen. Nach langer Zeit, erst 519, hören wir wieder von guten Wohnhäusern (Hag 1, 4), und der Neubau des Tempels wurde 519—515 ausgeführt (s. d. A. Tempel). Im allgemeinen aber fühlte man noch die Fortdauer der Strafe (Sach 2, 5—9). Diesem Zustande machte das erfolgreiche Eingreifen Nehemias 445 ein Ende. Er stellte, mit Vollmachten des Königs Artaxerxes I. versehen, die frühere Ringmauer, so wie sie oben S. 679 f. beschrieben worden ist, mit ihren Thoren in 52 Tagen wieder her und feierte die glückliche Vollendung dieses kühnen und schwierigen Unternehmens durch ein Weihefest (Neh 3, 1—32; 12, 27—43). Sein lehrreicher Bericht über den Mauerbau, dessen topographische Angaben schon oben S. 679 ff. für das vorexilische J. verwertet wurden, zeigt uns nebenbei, daß aus der Zerstörung durch die Babylonier doch vieles erhalten geblieben war. An der Mauer gab es am meisten zu bauen im Norden, Osten und Süden, weniger im Westen und Südwesten; dort war sie also weniger zerstört. Von den alten Gebäuden begegnen uns das Haus der Helden 3, 16, der große Thurm am oberen königlichen (d. h. salomonischen) Palast 3, 25 und Davids Palast 12, 37 Leider ist nicht recht klar, ob die Tempelburg Neh 2, 8; 7, 2 als bereits vorhanden zu denken ist, so daß es sich nur um ihren Ausbau handelt, oder ob Nehemia sie neuzubauen gedenkt. Ich bin geneigt, das erstere anzunehmen und in dieser Burg einen dazu geeigneten Teil des früheren königlichen Palastes zu erkennen. Herkömmlich ist freilich die Meinung, daß diese Burg im Nordwesten des Tempels, an der Stelle der späteren Antonia gelegen habe (vgl. Jos. Antiq. XV 11, 4; XVIII 4, 3; s. unten S. 685, 10). Herren des Tempels und seiner Umgebung wurden jetzt die Priester (Sach 3, 7); viele hatten ihre Wohnungen südlich davon in der Nähe der früheren Residenz der Davididen aufgeschlagen Neh 3, 20 ff. Nach Neh 11, 4—19 kann man die Einwohnerzahl J.s vor der Bildung der jüdischen Gemeinde, vermutlich auch vor den Bemühungen Nehemias, sie zu vermehren, auf etwa 10000 veranschlagen. Für das von der Ringmauer umschlossene, ziemlich weite Gebiet war das eine geringe Zahl (vgl. Neh 7, 4). Aber im vierten und dritten Jahrhundert muß sich die Stadt doch merklich gehoben haben, trotz mancher harten Schläge, die sie und die jüdische Gemeinde erlitten. Während der langen Kriege, die die Perser gegen die Ägypter führten (408—343), scheinen zweimal Aufstände der Juden stattgefunden zu haben, und Ptolemäus I. besetzte 312 an einem Sabbath die Stadt und schleifte ihre Mauern, als er sich nach Ägypten zurückziehen mußte. Vielleicht war der dadurch angerichtete Schaden nicht groß. Wenigstens läßt der Lobpreis auf den Hohenpriester Simon Sir 50, 1—4 auf Zeiten der Ruhe und des Wohlstandes schließen. Wir erfahren hier, daß in seiner Zeit der Tempel befestigt, ein großer Teich gegraben und an der Ringmauer gebaut wurde (vgl. Jos. Antiq. XII 3, 3). Seit 198 vor Chr. blieb J. dauernd unter der Herrschaft der Seleuciden; sie wurde damals mit Freude von den Bewohnern begrüßt, sie halfen die ägyptische Besatzung aus der „Burg" von Jerusalem vertreiben (Jos. Antiq. XII 3, 3).

Hier begegnet uns zum erstenmal die Nachricht, daß ein Punkt innerhalb der Stadt durch eine fremde Besatzung als Zwingburg gehalten wird. Josephus nennt diesen Punkt Akra (ebenso 1 Mak), 2 Mak 4, 12. 28; 5, 5 wird er Akropolis genannt. Über seine Lage ist viel gestritten worden, doch sollte nach den Angaben 1 Mak eigentlich kein Streit darüber sein. Wir erfahren hier folgendes: Der Beamte des Königs Antiochus' IV befestigt 168 vor Chr. die Davidsburg mit einer starken Mauer; dadurch daß eine Besatzung hineingelegt wird, dient sie ihnen als Akra und wird eine Gefahr für das Heiligtum 1 Mak 1, 33—37. Simon zwingt die syrische Besatzung 142 vor Chr. sich zu ergeben; er hält seinen feierlichen Einzug in die Akra und befestigt darauf die Höhe des Tempels neben der Akra noch mehr 1 Mak 13, 49—52; vgl. auch 14, 36 f. Aus diesen Stellen schon geht hervor, daß der Verfasser des 1 Mak den Ausdruck Davidsburg durchaus nicht von der ganzen Stadt J. versteht, sondern genau wie das AT von der festen Höhe im Süden des Tempels. Dies wird bestätigt durch 7, 32—39: nach dem Treffen bei Kapharsalama flieht ein Teil des syrischen Heeres in die Davidsburg, Nicanor besucht den Tempelplatz, wo er die ihn begrüßenden Priester verspottet, und verläßt darauf Jerusalem; und

15, 28 heißt es geradezu die Akra in Jerusalem. Es wird unterschieden zwischen Davidsburg (Akra), Tempelplatz und Jerusalem, ganz wie wir es nach dem Sprachgebrauch des AT erwarten müssen. Seltsamerweise ist nun diese Akra, die Burg, mit der Zeit aus Jerusalem verschwunden; wie es dazu kam, erzählt Josephus Antiq. XIII 6, 6; vgl. Bell. jud. I 2, 2; V 4, 1: Simon habe zuerst die Akra dem Boden gleich gemacht, damit sich in Zukunft Feinde dort nicht mehr festsetzen könnten; darauf habe er das Volk überredet, auch die Höhe, die die Akra getragen hatte, niedriger zu machen, damit der Tempelberg sie überrage; durch eine gemeinsame Arbeit des Volkes von drei Jahren sei dies Ziel erreicht worden. Gegen diese Erzählung ist mehreres einzuwenden. Die durchaus glaubwürdigen Angaben 1 Mak 14, 36 f. 15, 28 schließen es geradezu aus, daß auf Simon diese Veränderung zurückgeht. Die Angabe, daß der Akrahügel ursprünglich den Tempel überragt habe (namentlich Bell. jud. V 4, 1), widerspricht in dieser Allgemeinheit den bestimmten Nachrichten des AT über die Höhenlage der Davidsburg zum königlichen Palast und zum Tempel (s. oben S. 675); sie ist so, wie sie lautet, ohne Zweifel übertrieben. Dennoch wird es mit dem Abtragen der Akra, vielleicht auch eines besonders hervortretenden Felshöckers, seine Richtigkeit haben; nur darf man nicht an die ganze obere Fläche des alten Zionshügels denken, wohl nur an seine Nordwestecke, die wahrscheinlich die Akra (= Millo? s. oben S. 677,25) getragen hat. Wellhausen hält Hyrkanus I. (134—104) für den Urheber dieser Maßregel (Israel. und jüd. Geschichte[3], 273). Dieser suchte das Heiligtum gegen Norden hin besser zu schützen; er baute — vielleicht mit den Steinen der Akra — an dessen Nordwestecke die Baris (Jos. Antiq. XV 11, 4; XVIII 4, 3) und gab die Festung im Süden als nutzlos auf. Hierdurch verschwanden wahrscheinlich auch die alten Türme Hananeel und Mea.

Die Bedeutung der Davidsburg war allmählich durch den Tempel, richtiger durch den Tempelplatz abgelöst worden. Schon der Hohepriester Simon hatte ihn befestigt Sir 50, 1; der Makkabäer Judas befestigte 165/4 den „Berg Zion" mit hohen Mauern und starken Türmen 1 Mak 4, 60; 6, 7. Nachdem Antiochus Eupator diese Werke 163 wieder hatte schleifen lassen 6, 62, erneuerte Jonathan 153 die Mauern um den „Berg Zion" 10, 11, desgleichen um 145 12, 37. So wurde der Tempelplatz die Burg innerhalb der ummauerten Stadt J.; dort nahm auch Simon selbst seinen Wohnsitz 13, 52. An der Ringmauer haben die Hasmonäer ebenfalls wiederholt gebaut, nachdem sie Antiochus Epiphanes hatte niederreißen lassen (vgl. 1 Mak 1, 31; 10, 10; 12, 35 f.; 14, 37) und nach der Zerstörung durch Antiochus VII. Sidetes 16, 23; Jos. Antiq. XIII 8, 3. Sie ließen auch zwischen der Akra und der Stadt eine hohe Mauer ziehen, um die syrische Besatzung von dem Marktverkehr in der Stadt abzuschneiden 1 Mak 12, 36; vermutlich zog sich diese Mauer auf dem Westrand des Tyropöonthales hin. Was unter dem Ausdruck Chaphenata (*χαφεναθα, χασφεναθα* 1 Mak 12, 37) zu verstehen ist, wissen wir nicht. Eine Vermutung darüber s. ZdPV I, 81 ff.

Noch einige andere Gebäude J.s gehören in die Zeit der Hasmonäer. Zunächst der nach ihnen benannte Palast, der westlich vom Tempel an einer hohen Stelle lag, wahrscheinlich am Rande des Südwesthügels, der Oberstadt des Josephus (Antiq. XIV 1, 2; Bell. jud. I 6, 1; Antiq. XIV 4, 2; Bell. jud. I 7, 2). Er ging später in das Eigentum der Herodianer über. Hier war es, wo Jesus auf Befehl des Pilatus dem Vierfürsten von Galiläa Herodes Antipas zugeführt wurde Lc 23, 6 ff. Später bewohnte ihn Agrippa II., wenn er sich in Jerusalem aufhielt Bell. jud. II 16, 3. Zu Beginn des Aufstandes wurde er mit dem Palast der Berenike und dem Haus des Hohenpriesters Ananias von dem erregten Volke in Brand gesetzt Bell. jud. II 17, 6. Neben ihm, tiefer im Tyropöonthal lag der Xystos, eine große Halle oder ein freier Platz (Bell. jud. II 16, 3; Antiq. XX 8, 11), der wahrscheinlich mit dem Gymnasium 1 Mak 1, 14; 2 Mak 4, 12 in Verbindung zu bringen ist. Auf der Ostseite des Tyropöon stand das Rathaus, der Versammlungsort des Synedriums (in der Mischna לִשְׁכַּת הַגָּזִית, Halle am Xystos) Bell. jud. V 4, 2, in der Nähe das Archiv Bell. jud. VI 6, 3. Eine Brücke führte vom Xystos über das Tyropöonthal zum Tempel hinauf Antiq. XIV 4, 2; Bell. jud. II 16, 3. Über die Zeit, in der diese Gebäude entstanden, wissen wir nichts Bestimmtes. In das Ende dieses Zeitraums gehört wahrscheinlich die Beschreibung J.s, die sich in dem Aristeasbriefe findet und vermutlich auf Hekataios von Abdera zurückgeht (s. Wendland bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des AT II, 1 ff.). Was bei der Eroberung durch Pompejus 63 vor Chr. an den Mauern zerstört wurde, hat wohl Hyrkan 47 vor Chr. wieder hergestellt. Vgl. Jos. Antiq. XIV 4, 1 ff.; 8, 5. Bell. jud. I 7, 1 ff.; 10, 3.

8. Jerusalem von Herodes bis zur Zerstörung durch Titus 70 nach Chr. Die für diesen Abschnitt in Betracht kommende Gestalt der Stadt hat Josephus im Auge, wenn er über J. spricht. Daher mögen hier einige Worte über seine Angaben, insbesondere über seine Beschreibung J.s Bell. jud. V 4 vorausgeschickt werden. Josephus unterscheidet regelmäßig die Oberstadt (ἡ ἄνω πόλις, ἡ καθύπερθεν πόλις) oder den Obermarkt (ἡ ἄνω ἀγορά), die Unterstadt (ἡ κάτω πόλις), den Tempel oder Tempelberg (τὸ ἱερόν, ὁ λόφος τοῦ ἱεροῦ), die Vorstadt (τὸ προάστειον) und die Neustadt (ἡ καινόπολος) der Bezetha (Βεζεθά). Den Namen Zion gebraucht Josephus niemals. Die Oberstadt lag dem Tempel und dem unteren Hügel, der die Unterstadt trug, gegenüber; das Thropöonthal trennte sie (Antiq. XV 11, 5; Beil. jud. V 4, 1). Die Unterstadt oder Akra (Bell. jud. I 1, 4; V 6, 1) lag im Süden des Tempels. Akra ist auch bei Josephus ursprünglich Name der Burg, um die zwischen den Hasmonäern und Seleuciden so lange gekämpft wurde. Es ist sehr lehrreich zu sehen, wie Josephus wiederholt für den Ausdruck Davidsburg im Makkabäerbuche das Wort Akra setzt; vgl. 1 Mak 1, 33 und Antiq. XII 5, 4; 1 Mak 7, 32 und Antiq. XII 10, 4. Wie diese Akraburg nach Josephus verschwand, ist oben S. 684,4 erwähnt worden. Er behält den Namen bei zur Bezeichnung des Stadtteils südlich vom Tempel, der in der That tiefer als alle anderen lag. Die Geschichte aller von Josephus erwähnten Belagerungen bestätigt diese Lage der Akra: die Angriffe richten sich stets von Norden gegen Süden; wo immer die Unterstadt dabei erwähnt wird, kommt sie erst nach Besetzung des Tempels zur Sprache. Während Oberstadt und Unterstadt dem ersten und zweiten Hügel Jos. Bell. jud. V 4, 1 entsprechen, ist der ebendort erwähnte dritte Hügel der Tempelberg, und die von den Hasmonäern ausgefüllte Schlucht zwischen dem zweiten und dritten Hügel wird durch meine Ausgrabungen 1881 zum Teil aufgefunden sein. Die Vorstadt deckt sich mit dem neuen Stadtteil, der von den späteren davidischen Königen in Jerusalem durch die zweite Mauer eingeschlossen wurde (S. 679 f.). Die Neustadt endlich entstand hauptsächlich erst in den Jahrzehnten nach Herodes im Norden des Tempels und westwärts um die zweite Mauer herum bis an den Hippicusthurm. In genauerer Sprachweise scheint Josephus die Örtlichkeiten Bezetha, Neustadt und Holzmarkt von einander unterscheiden zu wollen Bell. jud. II 19, 4. Wir kennen nur die Lage von Bezetha, nämlich nördlich vom Tempel und der Antonia, östlich von der Hauptstraße, die von dem Thor an den Frauenthürmen nach der Antonia führte Bell. jud. V 4, 2; II 15, 5. Der Name wird gewöhnlich durch בֵּית זֵיתָא, d. i. Olivenort, gedeutet; auffallend ist jedoch, daß Josephus ihn als „Neustadt“ versteht Bell. jud. V 4, 2. Im allgemeinen muß man stets von einer sicheren Kenntnis der früheren Angaben über J. ausgehen, wenn man die Beschreibung J.s bei Josephus richtig verstehen will. Wer seine Angaben allein deuten will, gerät leicht in Verwirrung.

Durch die großartige Bauthätigkeit des Herodes erhielt J. etwas von dem Glanz einer hellenischen Stadt. Die größte Pracht entfaltete Herodes bei dem Umbau des Tempels, über den hier nicht zu handeln ist. Nur kurz sei erwähnt, daß Herodes an Stelle der hasmonäischen Baris (s. oben S. 684,21) eine größere und stattlichere Burg erbauen ließ, die späterhin bei der Vergrößerung des Tempelplatzes dessen Nordwestecke bildete. Er nannte sie Antonia, zu Ehren des römischen Triumvirs Antonius. Schon deshalb muß der Bau in die ersten Jahre seiner Regierung, vor die Schlacht bei Aktium (31 v. Chr.), gesetzt werden (vgl. Tempel). Der zweite Prachtbau war der Palast des Herodes, der 23 vor Chr. von ihm bezogen wurde. Seine Lage läßt sich schon daraus mit Sicherheit bestimmen, daß die drei großen Thürme Hippicus, Phasael und Mariamne zu ihm gehören, die Josephus stets an die Nordwestecke der alten Stadt (der Oberstadt) setzt und in den Lauf der ersten Mauer einrechnet Bell. jud. V 4, 2. 4; ferner bedroht ein Angriff auf die Westseite der Stadt zunächst den königlichen Palast Bell. jud. VI 8, 1. Der Palast lehnte sich nach Norden und Westen unmittelbar an die Stadtmauer, nach Süden und Osten hatte er seine eigenen Mauern. Er war mit verschwenderischer Pracht ausgestattet, seine schönsten Teile (Flügel oder besondere Gebäude), das Caesareion und Agrippeion, sollen durch ihren Glanz den Tempel übertroffen haben. Säulen schmückten die Höfe, diese waren mit grünen Sträuchern und Bäumen bestanden, plätscherndes Wasser verbreitete Feuchtigkeit und Kühle. Wie die Antonia den Tempelplatz beherrschte, so dieser Palast die Oberstadt (Antiq. XV 8, 5; Bell. jud. V 5, 8). Sein Hauptbollwerk, zugleich auch ein Schutz für die Stadt, waren die drei Thürme Hippicus, Phasael und Mariamne. Der Unterbau des mittleren ist uns, wie Schick nachgewiesen hat, noch heute in dem sogen. Davidsthurm der Citadelle am Jafathore erhalten. Er besteht ganz aus Qua-

dern, die ohne Mörtel so aufeinander gefügt sind, daß der obere stets quer über dem unteren liegt, ist also massiv wie ein künstlicher Felsblock (21,40 m lang, 17 m breit, 20 m hoch). Dieser Unterbau trug einen Umgang, in dessen Mitte sich ein zweiter Thurm (nicht massiv) mit verschiedenen Gemächern erhob; die Gesamthöhe des Thurms belief sich auf 90 Ellen (47 m). In ähnlicher Weise waren auch die beiden anderen Thürme eingerichtet, nur war der Mariamne-Thurm kleiner (vgl. bes. Bell. jud. V 4, 3 f. und für den Palast überhaupt V 4, 4; I 21, 1 und Antiq. XV 9, 3). Von den Nachkommen Herodes' bewohnten den Palast noch Archelaus und Agrippa I. Sobald die Römer einen Prokurator über Judäa setzten, wurde diesem und einer entsprechenden Besatzung der Palast eingeräumt Antiq. XVII 9, 3; Bell. jud. II 2, 2. Von Gessius Florus (64–66 n. Chr.) heißt es, daß er den Richterstuhl für sich vor dem Palast habe aufstellen lassen Bell. jud. II 14, 8, ähnlich wie es bei Pontius Pilatus (26–36 nach Chr.) nach den Evangelien anzunehmen ist. Hier hat man daher sowohl das Lithostroton (Luther Hochpflaster, hebräisch גבתא) Jo 19, 13 als auch das Prätorium, das Richthaus, zu suchen Mt 27, 27; Mc 15, 16; Jo 18, 28. 33; 19, 9. In der Oberstadt lag ferner der Hippodrom, die Rennbahn Antiq. XVII 10, 2; vielleicht erinnert daran der heutige Name der Straße Haret el-Meidān (Meidān ist Rennplatz). Doch ist nirgends gesagt, daß diese Anlage auf Herodes zurückgehe. Ausdrücklich als seine Bauten werden bezeichnet ein Theater ἐν Ἱεροσολύμοις und ein Amphitheater ἐν τῷ πεδίῳ Antiq XV 8, 1. Schick hat 1887 südlich von J. oberhalb des Bīr Eijūb ein Theater entdeckt, das man als das des Herodes nur bezeichnen kann, wenn man ἐν Ἱεροσολύμοις mit „bei J." übersetzt.

Endlich ist Herodes in hervorragendem Grade für die Wasserversorgung J.s thätig gewesen. Schick hat 1879 nachgewiesen, daß von den beiden Leitungen, die aus größerer Ferne von Süden her der Stadt Wasser zuführten, die untere das Werk des Herodes ist. Er entdeckte nämlich eine kleinere Leitung, die von dem Dorfe Arṭas südlich von Bethlehem in südöstlicher Richtung nach dem sogen. Frankenberge geht, der einst ein Schloß des Herodes trug, das Herodium Antiq. XV 9, 4. Diese Leitung stimmt in Anlage und Bauart ganz mit der unteren Leitung von den salomonischen Teichen her nach J. überein. Es kann daher kaum einem Zweifel unterliegen, daß die eine wie die andere durch Herodes angelegt worden ist. Die untere Leitung beginnt unmittelbar unterhalb des niedrigsten der drei Teiche, die oben S. 682, 30 erwähnt sind, und zieht sich in Schlangenwindungen an den oberen Anfängen der nach Osten abfallenden Thäler hin über Bethlehem nach Jerusalem, meist als gemauerter oder in den Felsen gehauener Kanal, der mit Platten gedeckt war, und nur zweimal in einem durch den Felsen gehauenen Tunnel. Das Gefälle ist gering. Sie durchschneidet oberhalb der Birket es-Sulṭān bei J. das Hinnomthal, windet sich dann um den südlichen Abhang der Oberstadt und tritt gegenwärtig bei dem heutigen Judenquartier in die Stadt ein. Nach kurzem nördlichem Lauf wendet sie sich nach Osten und erreicht über den Wilsonsbogen (s. oben S. 678, 48) den Ḥaram esch-Scherīf. Sie ist im Laufe der Zeiten wiederholt ausgebessert worden, durch Pontius Pilatus (Jos. Antiq. XVIII 3, 2; Bell. jud. II 9, 4), durch den Mamlukenherrscher Maḥmūd ibn Ḳilawūn (um 1300), durch Soliman den Prächtigen (im 16. Jahrh.), zuletzt 1865, und spendet auch heutzutage häufig noch Wasser. Sie hat einen sehr langen Zuführungskanal aus dem Wādi el-ʿArrūb nordöstlich von Hebron, der die gleiche Bauweise zeigt und bei den salomonischen Teichen mündet. Vermutlich hat Herodes auch den mittleren und unteren dieser Teiche herstellen lassen. Auf Herodes führt Dr. Bliß auch die große Teich- und Bäderanlage vor der Siloahquelle zurück, die teils von mir (1881), teils von ihm (1896) aufgedeckt wurde. Durch sie wurde der alte Teich an dieser Stelle, von dem die Siloahinschrift redet (S. 681, 55), umgestaltet.

Die dritte Mauer im Norden J.s sollte die oben S. 685, 7 erwähnte Neustadt beschützen. Agrippa I (41—44 nach Chr.) begann sie zu bauen, mußte aber unter dem Argwohn der Römer die Sache aufgeben. Erst mit dem Ausbruch des Aufstandes wurde das Werk wieder aufgenommen und eilig vollendet Bell. jud. II 20, 3; V 4, 2. Sie begann im Westen beim Hippicusthurm, zog bis zum achteckigen Psephinusthurm nach Nordwesten, wandte sich dann nach Osten, durchschnitt die königlichen Höhlen (Steinbrüche), bog oberhalb des Kidronthales nach Süden um und schloß sich an die alte Mauer auf dem Abhang des Kidronthales an Bell. jud. V 4, 2 f. Sie hatte mehrere Thore, deren Namen wir nicht kennen; eins war durch die sogen. Frauenthürme geschützt Bell. jud. V 2, 2; 3, 3, vielleicht an der Stelle des heutigen Damaskusthores. Wahrscheinlich entsprach der Lauf dieser Mauer im großen und ganzen der heutigen Nordmauer J.s. Der Gesamtumfang J. betrug damals 33 Stadien, etwas mehr als 6 Kilometer Bell. jud.

V 4, 3. Über die Thürme der verschiedenen Mauern J.s macht Josephus Bell. jud. V 4, 3 genauere Angaben. Die Zahl der Einwohner J.s einschließlich der Gäste bei einem Passahfest soll damals nach Josephus Bell. jud. VI 9,3 (vgl. II 14,2) 2 700 000 betragen haben. Nach Schicks Schätzung dürfte man die Zahl der ständigen Einwohner J.s im Anfang unserer Zeitrechnung auf 200 000—250 000 veranschlagen (ZdPV IV, 211 ff.).

Unter der Regierung des Kaisers Claudius (41—54) trat die Königin Helena von Adiabene am obern Tigris, ferner ihr Sohn Izates und andere Glieder ihrer Familie zum Judentum über. Sie erbauten sich auf dem Boden der Unterstadt in J. Wohnhäuser, die von Josephus öfter erwähnt werden Bell. jud. V 6, 1; IV 9, 11. Der schon genannte König Agrippa I. ließ die Straßen J.s mit Steinen pflastern, als nach der Vollendung des Tempels eine große Zahl von Arbeitern ohne Beschäftigung war Antiq. XX 9, 7. Der Amygdalon-Teich Bell. jud. V 11, 4 ist ohne Zweifel identisch mit dem sogen. Hiskiateiche (S. 681). Der Name ist wohl eine Gräcisierung des hebräischen הַמִּגְדָּל, Thurm; er lag nahe an dem Mariamnethurm und den anderen Thürmen des Palastes. Der Struthionteich Bell. jud. V 11, 4 lag nördlich von der Antonia, ist jedoch nicht sicher nachgewiesen. Ungewiß ist auch die Lage des biblischen Bethesdateichs. Jo 9, 2 weist ihn in die Nähe des Schafthores, also nördlich vom Tempelplatz. Schick hat wenigstens den Bethesdateich des Mittelalters im Westen der Annenkirche nördlich vom Tempelplatz sicher nachgewiesen (ZdPV XI, 178 ff.; vgl. S. 601).

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf einige Punkte in der Umgebung J.s. Am Fuße des Ölbergs, sicherlich nicht weit von der Stadt, lag Gethsemane (aram. גַּת שְׁמָנָא, Oelkelter) Mt 26, 36; Mc 14, 32; Lc 22, 39, nach Jo 18, 1 ein Garten, die Stätte, an der Jesus verraten ward. Der jetzt im Besitz der Franziskaner befindliche Garten ist seit dem 10. oder 11. Jahrhundert bekannt; früher scheint die Stätte etwas nördlicher gezeigt worden zu sein. Das Grabmal des Herodes, d. h. für die Familie des Herodes (Bell. jud. V 12, 2), lag westlich oberhalb des Hinnomthales; dort ist es von Schick 1892 aufgefunden worden (ZdPV XVI, 202 ff.). Der Schlangenteich Bell. jud. V 3, 2 ist wohl mit dem Mamillateich identisch (S. 681). Das Grab der Königin Helena von Adiabene lag drei Stadien (555 m) von der Nordmauer der Stadt entfernt Antiq. XX 4, 3. Mit großer Wahrscheinlichkeit wird es der ausgedehnten Gruft mit Hof, Portal und zahlreichen Grabkammern gleichgesetzt, die jetzt unter dem Namen der Königsgräber nördlich von dem Damaskusthore bekannt sind.

9. Jerusalem bis zu Konstantin dem Großen. Schon während der Belagerung und der allmählich — Mai bis September 70 — fortschreitenden Eroberung durch Titus hatte J. stark gelitten. Der ausdrückliche Befehl des Titus, die Stadt zu zerstören, fand bei den erbitterten römischen Soldaten willigen Gehorsam. Nur die drei Thürme an der Nordseite des von Herodes gebauten Palastes, Hippicus, Phasael und Mariamne, fand Titus der Erhaltung wert; auch verschonte er den westlichen Teil der Ringmauer, weil sich an sie das Lager der Besatzung, die hauptsächlich aus der zehnten Legion bestand, anlehnen sollte. Dies wurde demnach auf dem Südwesthügel, in der Oberstadt, aufgeschlagen. Da die Einschließung J.s in der Zeit des Passahfestes begann, so traf das Schwert der Römer nicht nur die eigentlichen Einwohner der Stadt, sondern in der Mehrzahl die Festgäste von nah und fern, jedenfalls eine große Menge, für die die Zahlen bei Josephus aber doch als recht hoch erscheinen (Bell. jud. VI 9; 10, 1 f.). Es ist begreiflich, daß die Juden den Ort, wo ihr Glaube eine so furchtbare Niederlage erlitten hatte, zunächst mieden. Dazu war das Treiben der römischen Besatzung, die in unmittelbarer Nähe ihre Äcker erhielt (Jos. Vita 76), ihnen ein Dorn im Auge. Der Mittelpunkt des jüdischen Lebens in Palästina wurde für mehrere Jahrzehnte Jabne (Jamneia) in der Ebene. Die junge christliche Gemeinde, die vor der Einschließung durch Titus nach Pella östlich vom Jordan geflohen war, erneuerte sich jedoch bald wieder (Euseb. h. eccl. IV, 5 f.; V, 12). Sie hatte ihren Mittelpunkt in dem Hause des Evangelisten Johannes Marcus und seiner Mutter Maria (AG 12, 12—17). Wahrscheinlich war dort auch der „große Saal", richtiger das Obergemach (Mc 14, 15 *ἀνάγαιον*), in dem Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern hielt, oder der „Söller" (AG 1, 13 *ὑπερῷον*), wo sich die Apostel sowie die übrigen Anhänger Jesu zu versammeln pflegten, wo sie auch Pfingsten beisammen waren, als der heilige Geist über sie ausgegossen wurde (2, 1 ff.). Obgleich wir mit der Lage dieses Hauses erst durch eine Reihe von Zeugnissen aus dem vierten Jahrh. bekannt werden, so ist doch an ihrer Zuverlässigkeit kaum zu zweifeln. Epiphanius, Bischof von Salamis auf Cypern, sagt 392 in seiner Schrift De mensuris et ponderibus § 14 (ed.

Dindorf IV, 17 = de Lagarde, Symmicta II, 166 f.), daß Hadrian bei seinem Besuch J.s (130/31) Stadt und Tempel zerstört gefunden habe, abgesehen von wenigen Wohnhäusern und der kleinen Kirche Gottes an der Stätte, wo die Jünger Jesu nach seiner Himmelfahrt auf den Söller stiegen (AG 1, 13); diese Kirche habe ἐν τῷ μέρει Σιών gelegen. Seit Cyrill von Jerusalem (Katech. 16, 348 nach Chr.) ist dieses Gotteshaus (oder vielmehr ein größerer Bau an Stelle des alten) reichlich bezeugt; es führte die Namen Zion, die heilige Zion (ἡ ἁγία Σιών), die Mutter aller Kirchen, die Kirche der Apostel (mit Bezug auf AG 1 f.), Coenaculum (vgl. Mc 14, 15; Lc 22, 16). Wenn auch das Gebäude mannigfach verändert wurde, so ist die Ortslage im Laufe der Jahrhunderte wohl bekannt geblieben. Sie entspricht dem heutigen en Nebī Dā'ūd auf dem Südwesthügel im Süden der Ringmauer, einer Gruppe eng zusammenliegender Gebäude, in denen noch jetzt das Coenaculum gezeigt wird, unter denen sich die Gräber der davidischen Könige befinden sollen. An der nordwestlichen Seite, nur durch einen Weg von diesen Gebäuden getrennt, liegt das Grundstück der sogen. Dormitio (d. h. des Sterbehauses der Maria, der Mutter Jesu), das der deutsche Kaiser 1898 käuflich erworben und dem deutschen Vereine vom heiligen Lande zur Nutznießung überwiesen hat.

Auffallend ist an dem alten Gebäude der Name Zion. Weshalb kann er dieser Kirche beigelegt sein? Man pflegt im Anschluß an die christlichen Schriftsteller des vierten Jahrhunderts (vgl. auch Eus. Onom. ed. de Lagarde 248) zu antworten, weil sie auf dem Berge Zion lag. Also ist Zion der Südwesthügel des Stadtgebiets von J.? Das ist in der That die herrschende Meinung gewesen bis in die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts hinein; man folgte dem Sprachgebrauch jener Schriftsteller, ohne ihn darauf hin zu prüfen, ob er mit dem des AT und der Apokryphen übereinstimme oder nicht. Nun ist oben S. 674 f. gezeigt worden, daß diese letzteren ohne Ausnahme den Südosthügel als Zion betrachten. Offenbar hat eine Änderung des Sprachgebrauchs stattgefunden; es fragt sich nur wie und wann? Der alttestamentliche Sprachgebrauch ist S. 684 bis auf 1 Mak herab verfolgt worden (etwa 100 vor Chr.). Bemerkenswert ist, daß Josephus den Ausdruck Zion niemals gebraucht; man darf daraus wohl den Schluß ziehen, daß er zu seiner Zeit für die Topographie der Stadt nichts mehr bedeutete. Damit würde die Vorbedingung dafür gegeben sein, daß der alte Sinn des Ortsnamens durch einen neuen verdrängt werden konnte. Nun ist zu beachten, daß schon im AT die Anfänge eines erweiterten und übertragenen Sinnes von Zion hervortreten. Erweitert wurde der Sinn infolgedessen, daß Salomo die königliche Residenz nach Norden hin vergrößerte. Der Name wanderte ebenfalls weiter nach Norden und wurde mit Vorliebe für die nördliche Höhe gebraucht, die den Tempel trug (s. o. S. 675). Als Belege führe ich hier nur an Am 1, 2; Jes 8, 18; Ps 9, 12; 20, 3; 14, 7; 78, 68; 87, 2; 132, 13 f. vgl. Sach 1, 17, sowie die Stellen 1 Mak 4, 36; 5, 54; 7, 33, in denen Zion den Tempelberg bezeichnet. Daran schließt sich unschwer der übertragene Sprachgebrauch, in dem Zion, parallel neben Jerusalem, teils die Stadt überhaupt Jes 28, 16; Jer 3, 14 oder die Einwohnerschaft Jes 1, 27; 33, 5, Ze 3, 16, teils die zu erlösende oder in Zukunft erlöste Gemeinde bezeichnet Jes 40, 9; 51, 16; 52, 1. 7; 60, 14 (daneben בַּת צִיּוֹן Jes 52, 2). Dieser letztere religiöse Sinn fand früh Eingang in die christlichen Kreise, man nannte namentlich in dichterisch gehobener Sprache die christliche Kirche selbst Zion (vgl. Hbr 12, 22—24). Eine Abart dieses Sprachgebrauchs liegt darin vor, daß das Versammlungshaus der ersten christlichen Gemeinde in J. „die heilige Zion" genannt wurde; die Pilgerin Silvia Aquitana um 390 (ed. P. Geyer 75. 79) nennt stets die Kirche Zion, nicht den Berg. Diese Ausdrucksweise scheint mir als der Anlaß dazu aufgefaßt werden zu müssen, daß man später die Höhe, die diese Kirche trug, Zion genannt hat, nämlich den Südwesthügel. Der Name Zion hatte seine topographische Bedeutung verloren, sich dagegen im religiösen Sinne als Bezeichnung der erlösten Gemeinde erhalten. In diesem Sinne war der Name an sich gegen jeden Ort gleichgiltig; er wurde jedoch von den Christen dem Gebäude beigelegt, in dem sie sich zu versammeln pflegten, das auf dem Südwesthügel an der Stätte des heutigen Nebi Dāūd stand, und von hier aus ging er, wie uns der Sprachgebrauch des Eusebius und anderer zeigt, auf den ganzen Berg über. Er war im vierten Jahrhundert schon so üblich geworden, daß man den „Berg Zion" des AT nirgends anders nachzuweisen wußte als dort. Genauer anzugeben, wann sich dieser neue Sprachgebrauch gebildet hat, dazu sind wir nicht im stande. Nur darauf läßt sich passend hinweisen, daß nach Hadrian die christliche Gemeinde in Jerusalem vorwiegend, wenn nicht ausschließlich aus Heidenchristen bestanden haben wird, die sich in der neuen Benennung irgend einer Örtlichkeit J.s durch das Herkommen nicht gehindert sahen. Es

ist daher möglich, daß der neue Sprachgebrauch, den Südwesthügel Zion zu nennen, gerade in heidenchristlichen Kreisen üblich geworden ist. Er hat lange Zeit hindurch die Topographie des alten J.s aufs ärgste in Verwirrung gebracht.

Der Verödung J.s machte der Kaiser Hadrian (117—138) ein Ende. Er gab den Befehl, die Stadt zu einer römischen Kolonie neu zu bauen. Dadurch rief er freilich zunächst den blutigen Aufstand Simons, genannt Bar Kochba, hervor. Während seines Verlaufes (132—135) wurde J. „befreit", doch nur auf wenige Jahre. Nach der Beendigung des Aufstandes wurde J. in der That zu einer römischen Kolonie erhoben, doch ohne das jus italicum. Sie erhielt den Namen Aelia Capitolina, Aelia nach dem Familiennamen Hadrians, Capit. nach dem kapitolinischen Jupiter. Gewöhnlich gebrauchte man nur den Namen Aelia; er erhielt sich lange Zeit, bei den Arabern in der Form îlijâ (ZdPV VII, 158) bis ins späte Mittelalter. Wir besitzen Münzen der Kolonie bis in die Zeit des Kaisers Valerian (253—260), ihre Aufschrift lautet COL AEL CAP. Die erste Stadtgottheit wurde Jupiter Capitolinus, dem an der Stelle des jüdischen Tempels ein Heiligtum gebaut wurde, in dem eine Bildsäule des Gottes stand (s. den A. Tempel). Im Chronicon paschale (ed. Dindorf) I, 474 werden die übrigen Prachtbauten des Kaisers aufgezählt; vgl. dazu ZdPV XVII, 166 ff. und zur Grabesstätte Christi den A. Grab, das heilige V, 48. Alle Juden wurden aus der neuen Stadt ausgeschlossen; es wurde ihnen bei Todesstrafe verboten, sie zu betreten. Das Stadtgebiet wurde im Süden verkleinert, indem die Ringmauer nicht am Abhang, sondern von Westen nach Osten quer über den Rücken des Südwesthügels geführt wurde und das Gebiet der alten Davidstadt (Akra) außerhalb der Mauer zu liegen kam; nach den übrigen Seiten wurde jedoch die neue Stadtmauer in der Hauptsache auf den Grundlagen der alten erbaut. Das Gebiet der Stadt wurde in sieben Bezirke geteilt. Durch diese Maßregeln wurde das Bild der Stadt geschaffen, das sich im großen und ganzen bis heute erhalten hat. Der Lauf der Hauptstraßen und der Thore der Stadt sind mit geringen Ausnahmen seit jener Zeit dieselben geblieben.

10. J. von Konstantin bis zur Eroberung durch die Araber. Der heidnische Charakter der Stadt war für die Christen kein Hindernis, sie zu besuchen oder sich dauernd dort niederzulassen. Von der ältesten christlichen Gemeinde war bereits in dem vorhergehenden Abschnitte die Rede. Im dritten Jahrhundert beginnen, soviel wir wissen, die Pilgerfahrten nach J., im vierten Jahrhundert waren sie schon zahlreich (vgl. V, 49, 55). Selbst die Mutter des Kaisers Konstantin, Helene, erschien 326/327 fast achtzigjährig in J. und ließ an den Stätten der Geburt und der Himmelfahrt Christi, in Bethlehem und auf dem Ölberge, Kirchen bauen. Über die Bauthätigkeit Konstantins in J. ist in dem A. Grab, das heilige Bd VII, 44 ff. gehandelt worden. Die scharfen Maßregeln gegen die Juden wurden von ihm gemildert; zunächst erlaubte man ihnen, die Stadt von den benachbarten Höhen zu betrachten. Der Kaiser Julian bemühte sich sogar um ihr Vertrauen, indem er ihnen erlaubte, ihren Tempel wieder herzustellen. Man begann 362 mit dem Neubau, sah sich sehr bald aber, wie Ammianus Marcellinus 23, 1 erzählt, durch Flammen, die aus dem Boden hervorbrachen, genötigt, die Arbeiten einzustellen. Bei dieser Gelegenheit werden wohl die Einrichtungen Hadrians an dieser Stätte ihr Ende gefunden haben. Nach dem Tode Julians scheinen die früheren Verbote in Betreff der Juden z. T. wieder in Kraft getreten zu sein; denn Hieronymus erzählt zu Ze 1, 15, daß die Juden nur einmal im Jahre, am Tage der Zerstörung J.s, die Stadt betreten dürfen, um an den Trümmern des Tempels zu klagen. In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts drang das Eremiten- und Mönchtum von Ägypten her nach Palästina und Syrien vor; es setzte sich außer in J. besonders in der Wüste Juda östlich und südöstlich von J. fest, diese Gegend lud durch ihre geschichtlichen Erinnerungen und durch ihre Beschaffenheit in hohem Grade zu einem asketisch-beschaulichen Leben ein. Die große Zahl dieser meist ungebildeten, leidenschaftlichen Leute hat in J. wiederholt bei den dogmatischen Kämpfen des fünften und sechsten Jahrhunderts blutige Schlägereien herbeigeführt; man meinte auf die Entscheidung J.s umsomehr Gewicht legen zu dürfen, als seit 453 aus dem Bistum J. ein unabhängiges Patriarchat geworden war. Die ersten Klöster in J. scheinen im fünften Jahrhundert gebaut worden zu sein. Von größerer Bedeutung für die Stadt war der Aufenthalt der Kaiserin Eudokia (Athenaïs), der Gemahlin Theodosius' II. (408 bis 450). Sie begab sich zuerst 438 dorthin und wohnte seit 444 dort. Ihr wird die Erneuerung der alten Ringmauer im Süden der Stadt zugeschrieben (Antoninus Placentinus). Dadurch wurden verschiedene heilige Stätten, wie die Zionskirche, die Kirche des Hahnenschreis, die Siloahkirche wieder mit der Stadt vereinigt. Die letzten Aus-

grabungen der Engländer 1894/97 haben die Reste der Siloahkirche aufgedeckt; es hat sich dabei herausgestellt, daß ihr Bau jünger ist als die verschütteten Hallen und Schranken vor der Siloahquelle. Es ist daher auch vermutet worden, daß diese durch Hadrian hergestellt sind (vgl. jedoch oben S. 686, 45). Im Norden J.s baute Eudokia die Stephanskirche zum Gedächtnis der Steinigung des Stephanus; es ist fraglich, ob die seit 1882 aufgedeckten, im Besitz der Dominikaner befindlichen Reste einer Kirche im Norden der Stadt auf den Bau der Eudokia oder nur auf eine Anlage des 8. Jahrhunderts zurückgehen (ZdPV XI, 249 ff.). Von der Bauthätigkeit des Kaisers Justinian in J. hat uns der byzantinische Hofschriftsteller Prokopius (De aedificiis Justin. V, 6) ein überschwängliches, aber recht unklares Bild geliefert. Dieser Kaiser ließ durch den Architekten Georgios aus Konstantinopel 531—543 in J. eine große Basilika der Theotokos (Maria nova, el-īne) in enger Verbindung mit einem Pilgerhaus und einem Krankenhaus errichten. Sie lag mitten in der Stadt, also nicht auf dem Tempelplatze (vgl. ZdPV XI, 204 ff. XIII, 12 f.), vielleicht südlich von der Grabeskirche. Die Eroberung J.s durch die Perser unter Chosroës II. 614 brachte großes Elend über die Stadt. Eine große Anzahl von Personen wurden erschlagen, die kirchlichen Gebäude arg zerstört. Modestus, der Abt des Theodosiusklosters in der Wüste südöstlich von J., bemühte sich als Stellvertreter des gefangenen Patriarchen Zacharias mit dem größten Eifer, die beschädigten Kirchen wiederherzustellen (vgl. Grab, das heilige). Als aber der Kaiser Heraklius 628 wieder als Sieger in J. einziehen konnte, lag noch vieles in Trümmern. Im Süden ließ man die von Eudokia erneuerte alte Ringmauer in Trümmern liegen und baute die des Hadrian wieder auf. Aber schon 638 mußte sich die Stadt dem Kalifen Omar ergeben.

11. J. unter den Arabern bis zu den Kreuzzügen. J. wurde den Arabern durch Vertrag übergeben. Auf Wunsch der Einwohner begab sich der Kalif Omar von ed-Dschābije im Dschōlan selbst nach J., um von der Stadt Besitz zu ergreifen. Der Vertrag bestimmte, daß gegen Unterwerfung und Tribut bürgerlicher und kirchlicher Schutz in vollstem Maße gewährt und insbesondere die Kirchen nicht zu Wohngebäuden gemacht werden sollten (vgl. ZdPV XIII, 3 f.). Diese Bestimmungen sind zweihundert Jahre lang im großen und ganzen, abgesehen von den Gewaltthaten 812, inne gehalten worden. Was die Muslimen aus dem alten Tempelplatze machten, wird in dem A. Tempel kurz besprochen werden; ihr Einfluß auf die Geschichte der Grabeskirche ist oben Bd V S. 53 f. behandelt worden. Die Araber nannten die Stadt teils Bēt el-Muḳaddas oder Bēt el-Maḳdis, d. i. geheiligter Ort oder Ort des Heiligtums, teils kurzweg el-Ḳuds, das Heiligtum; die früheren Namen erhielten sich nur in gelehrtem Wissen. Sie war bei ihnen nicht die Hauptstadt des Militärbezirks Palästina — diese war zuerst Ludd (Lydda), dann er-Ramle (seit 716) — wohl aber wegen des Tempelplatzes eine heilige Stadt (Koran, Sure 17), die als solche unmittelbar nach Mekka und Medina folgte. Die milde Haltung gegen die Christen ermöglichte es, daß diese die stets beliebter gewordenen Wallfahrten nach J. fortsetzen konnten. Ab und zu hatten freilich schon jetzt die Pilger über schlechte Behandlung von seiten der Araber zu klagen. Von einer feindlichen Stimmung zwischen Orient und Occident kann für diese Zeiten noch nicht geredet werden. Das geht namentlich aus den freundlichen Beziehungen hervor, die zwischen dem Kalifen Hārūn er-Raschīd (786 bis 809) und Karl dem Großen gepflegt wurden. Dieser unterstützte nicht nur die Christen in J., sondern verwandte sich auch für sie bei dem Kalifen; er durfte ein Hospital (Pilgerherberge) neben der Marienkirche errichten, auch stattete er diese mit einer trefflichen Bibliothek aus. Der Kalif hingegen ließ ihm durch Gesandte die Schlüssel zum heiligen Grabe übergeben. Seit dem zehnten Jahrhundert, besonders seitdem wegen des Aufstands der religiösen Sekte der Karmaten die Wallfahrten der Muslimen 929—950 nach J. geleitet wurden, verschlechterte sich die Lage der Christen immer mehr; die Bestimmungen des Vertrages von 638 wurden mißachtet, es entstand die allgemeine Spannung zwischen Islam und Christentum, die bis zur Gegenwart noch nicht aufgehoben worden ist. Die neuen Herren Syriens seit 969, die ägyptischen Fatimiden, erachteten sich nicht an irgend welche frühere Verträge gebunden. Der Kalif el-Ḥākim verhängte 1010 eine heftige Verfolgung über die Christen. Trotz dieser ungünstigen Verhältnisse wuchs infolge der mit dem Jahr 1000 verknüpften Erwartung der Wiederkunft Christi die Zahl der Pilger. Die Muslimen machten sich diesen Umstand zu nutze, indem sie von jedem Pilger die Abgabe eines goldenen Byzantiners für den Eintritt in die heilige Stadt forderten. Es gelang sogar den italienischen Kaufleuten von Amalfi, um 1030 festen Fuß in J. zu fassen. Sie hatten die Erlaubnis des freien Handelsverkehrs mit den Einwohnern von Aegypten und Syrien und wußten es durchzusetzen, daß ihnen nach und nach

gestattet wurde, ein Haus, eine Kirche und ein Kloster nebst einer Herberge im Süden der Grabeskirche zu bauen. Die Kirche hieß Sancta Maria Latina, das von den Benediktinern bewohnte Kloster Monasterium de Latina. Später wurde daneben auch ein Kloster mit einer Herberge für Frauen errichtet; es wurde der Maria Magdalena geweiht (auch Maria minor). Allein durch die Seldschuken, die 1075 Damaskus, 1077 J. eroberten, wurde die Lage der Christen in J. unerträglich; ihre Gottesdienste wurden gestört, ihre Priester mißhandelt, ihre Kirchen verwüstet. Diese gesetzlosen Zustände in Syrien gaben die Veranlassung zu den Kreuzzügen.

12. J. unter den Kreuzfahrern. Als Gottfried von Bouillon am 15. Juli 1099 die Stadt eroberte, fanden die Lateiner von den kirchlichen Gebäuden nur zwei unversehrt vor, nämlich die Grabeskirche und die lateinische Marienkirche nebst der Herberge; denn für sie wurde regelmäßig Tribut an die Muslimen gezahlt. Vergleicht man damit die große Zahl solcher Gebäude, die während der Frankenherrschaft genannt werden, so giebt sich daraus der große Eifer zu erkennen, mit dem die Kreuzfahrer in J. gebaut haben. Der Raum gestattet es nicht, hier eine vollständige Übersicht ihrer Bauten zu versuchen; es kann nur das Wichtigste herausgehoben werden, freilich auf die Gefahr hin, daß die Darstellung ohne einen Plan der Stadt nicht recht verständlich wird. Der Umfang J.s änderte sich nicht, die Mauern waren bis 1178 in mangelhaftem Zustande. Die bekanntesten Thore hießen Davidsthor (= Jafathor), Stephansthor (= Damaskusthor), Thor Josaphat in Osten, Zionsthor im Süden. Neben dem Davidsthore lag der Turm Davids (turris David), genauer eine Festung mit mehreren Thürmen, Gräben und Vorwerken. Das ist die heutige Citadelle der Stadt (el-Ḳalʿa), die sich im Lauf der Jahrhunderte auf den Resten des Herodespalastes (S. 685 f.) erhoben hat. Schon im vierten Jahrhundert wird der Palast Davids in dieser Gegend gezeigt, ohne Zweifel infolge der Wandlung, die der Sinn des Namens Zion erlitten hatte (S. 688 f.). Die Könige von J. wohnten anfangs auf dem südlichen Teil des Tempelplatzes (s. Tempel), späterhin in der Nähe des Davidsturms. Die Zionskirche (S. 688, 5) fanden die Kreuzfahrer in Ruinen vor, sie stellten sie bald in ansehnlicher Weise wieder her. Die Sterbestätte der Maria, die zuerst der Patriarch Sophronius von J. (634—638) sicher für diesen Ort bezeugt, wird teils neben die Kirche in ein besonderes Haus, teils in die Kirche selbst verlegt, so daß diese auch Marienkirche genannt wird. Zu der Kirche gehörte eine Augustinerabtei. Auf dem Grundstück der Kaufleute von Amalfi gingen wichtige Neuerungen vor sich. Die Benediktinermönche erbauten, um die wachsende Zahl der Pilger unterzubringen, ein Hospital zu Ehren Johannes des Barmherzigen (Eleemon, Patriarch von Alexandrien im siebenten Jahrhundert), das von Mönchen und frommen Laien verwaltet wurde. Im Anfang des zwölften Jahrhunderts trennte sich das Hospital unter Leitung eines gewissen Gerardus vom Kloster; er und seine Genossen bildeten unter mönchischer Regel eine eigene Genossenschaft, die als Ordenskleid einen schwarzen Mantel mit weißem Kreuz trug — der Anfang der Johanniterritter. Die „Hospitaliter" oder „Hospitalbrüder" nahmen auch das weibliche Herbergswesen (s. o. Z. 3 f.) in ihren Orden auf. Ihr Patron wurde bald Johannes der Täufer; ihre Gebäude, Hospital, Sta. Maria ad Latinam major und minor, waren sehr geräumig und reich ausgestattet. Das Prätorium (Haus) des Pilatus, dessen Mauerreste der Pilger von Bordeaux (333) in der Thalsenkung el-Wād (S. 669, 26) wahrnahm, suchten die Franken nördlich (nordöstlich) von der Zionskirche, später jedoch an der Nordwestecke des Tempelplatzes, also östlich von der Thalsenkung, mithin an der Stelle der heutigen türkischen Kaserne. Demnach hätte der Schmerzensweg Christi (die Namen via sancta oder dolorosa erst seit dem sechzehnten Jahrhundert) mit der Zeit eine völlig andere Richtung erhalten. Der Teich Bethesda (Jo 5, 2) wurde im Anfang der fränkischen Herrschaft in der Nähe der Annenkirche gezeigt. Dieser Teich mit fünf Hallen wurde im Frühjahr 1888 nordwestlich von der genannten Kirche entdeckt (ZdPV XI, 178 ff.). Später hielt man die heutige Birket Israʿīn im Norden des Haram esch-Scherīf für den Bethesdateich. Die Annenkirche hat eine alte Geschichte, schon im siebenten Jahrhundert trug ein Gotteshaus diesen Namen der Mutter Marias. Die Franken erneuerten die Kirche; sie lag nördlich vom Tempelplatze bei dem Thore Josaphat und wurde später mit einem Frauenkloster verbunden. Die Wiege des deutschen Ritterordens wurde das Hospitale Alemanorum mit einer Marienkapelle; es lag an der Straße der Deutschen, die sich von der das Davidsthor mit dem Tempelplatz verbindenden Straße südwärts abzweigte. Um die Wasserversorgung J.s machte sich der Franke Germanus verdient; er ließ den verschütteten Brunnen Rogel (Bīr Eijūb S. 671, 10) ausräumen und legte 1176 den sog. Sultansteich im Thale Ben Hinnom an. Die Höhe im (Westen und) Süden

dieses Thales nannte man damals Berg Gihon; Salomo sollte dort zum König gesalbt sein. Im Thale Josaphat (= Kidron S. 668) erneuerten die Franken das Grab der Jungfrau Maria und die dazu gehörende Kirche, die bereits im vierten oder fünften Jahrhundert als Gethsemanekirche mit dem Grabe der heiligen Maria genannt wird. Auf dem dritten Gipfel des Ölbergs (S. 667 f.) stand um 1130 eine große Kirche zu Ehren der Himmelfahrt Christi; schon Konstantin hatte dort ein Heiligtum erbaut.

13. J. von 1187—1841. Am 2. Oktober 1187 öffnete J. seine Thore dem siegreichen Saladin. Die meisten lateinischen Christen verließen die Stadt, die griechischen blieben zurück. Nicht nur der abendländische, sondern auch der christliche Charakter, den die Stadt unter den Kreuzfahrern erhalten hatte, sollte nach Möglichkeit wieder verwischt werden; christliche Kirchen und Klöster wurden in Moscheen oder Schulen verwandelt, nur die Kirche des heiligen Grabes blieb unversehrt. Die Kirche des Johanniterhospitals wurde zu einem Krankenhause eingerichtet (persisch Bīmāristān, verkürzt Muristan). Als Richard Löwenherz von England im Winter 1191/92 J. mit einer Belagerung bedrohte, ließ Saladin die Mauern der Stadt zu großer Festigkeit erneuern. Dagegen befahl der Sultan Malik el-Muʿaẓẓam von Damaskus, die Mauern wieder zu schleifen, damit sie den Franken nicht als ein Stützpunkt ihrer Macht dienen könnte (1219/20). Doch gelang es dem deutschen Kaiser Friedrich II., durch Verhandlungen mit dem ägyptischen Sultan el-Kāmil den Besitz J.s mit Ausnahme des Ḥaram esch-Scherīf für die Christen wieder zu erlangen. Dieser Vertrag sollte vom 11. Februar 1229 an zehn Jahre, fünf Monate und vierzig Tage dauern. J. wurde wieder befestigt, aber der Fürst von Kerak, en-Nāṣir Dāūd, eroberte 1239 wieder die Stadt und zerstörte ihre Mauern, selbst den Davidsthurm. Der Vertrag, durch den er den lateinischen Christen den Besitz J.s ohne jede Einschränkung zusicherte (1243), führte den endgiltigen Verlust der Stadt für die Christen herbei. Denn der ägyptische Sultan Eijūb rief die Chowaresmier aus dem Inneren Asiens zu Hilfe, und diese zogen nun plündernd und mordend von Mesopotamien her durch Syrien nach Ägypten. Im September 1244 bemächtigten sie sich unter schrecklichen Grausamkeiten der wehrlosen Stadt. Damit ging J. für immer den Kreuzfahrern verloren. Der Sultan Eijūb ergriff Besitz von der Stadt, die in den folgenden Jahrhunderten wohl nicht vergessen wurde, aber ohne jede politische Bedeutung war. Es kam mit Syrien und Ägypten 1517 durch den Sultan Selim I. unter die Herrschaft der Türken. Sein Nachfolger Soliman gab 1542 den Mauern der Stadt die Gestalt, die sie noch jetzt haben. Von 1831—1840 war Syrien im Besitz Mehemed Ali's von Ägypten, für den es sein Sohn Ibrahim Pascha erobert hatte.

Seit 1219 bemühten sich die Franziskaner, im heiligen Lande und besonders in J. festen Fuß zu fassen (Provincia Syriae sive Terrae Sanctae, Custodia Terrae S.). Sie erhielten Ende des dreizehnten Jahrhunderts einige Fermane von den ägyptischen Sultanen, und 1333 kamen sie durch König Rupert von Sicilien und seine Gemahlin Sancia in den Besitz der Zionskirche (Mons Sion), vielleicht auch schon anderer heiliger Stätten (bestätigt durch Clemens VI., 1342). Die Kirche (Coenaculum) mußten sie auf Befehl des Sultans Solimans vom 18. März 1523 räumen, das anstoßende Kloster 1551. Durch Ankauf eines den Georgiern gehörigen Klosters erlangten sie 1559 unter Bonifatius von Ragusa einen neuen Mittelpunkt in der Stadt nordwestlich von der Grabeskirche, den sie Salvatorkloster nannten. Dort ist noch heute ihr Sitz. Sie haben wiederholte Proben ihrer Standhaftigkeit und ihres opferwilligen Mutes, für die heiligen Stätten zu leiden, abgelegt.

Seit der Eroberung Palästinas durch die Türken gaben die christlichen Mächte den Gedanken auf, die orientalischen Christen von der Herrschaft des Islam zu befreien. Sie begnügten sich damit die Christen im Orient zu beschützen. Frankreich ging auf diesem Wege voran. Franz I. (1515—1547) schloß mit der Türkei Kapitulationen ab, nach denen die in der Türkei wohnenden Franken bei ihren eigenen Konsuln nach ihren vaterländischen Gesetzen Recht suchen durften. Diese Bestimmungen bilden noch heute die Grundlage für die Stellung der abendländischen Christen in J., die übrigen Mächte sind dem Beispiele Frankreichs gefolgt (1621 erster französischer Konsul in J.).

14. Die neueste Geschichte J.s seit 1841. Der Umschwung in den Verhältnissen J.s im neunzehnten Jahrhundert ist durch die protestantischen Missionare, Amerikaner (1821) und Engländer (1826), veranlaßt worden. Die englischen Missionare wünschten weltlichen Schutz für ihre Person und ihre Arbeit, deshalb begründete England 1839 ein Konsulat in J. Ihm folgte Preußen 1842, das sich an den politischen Verhandlungen mit der Hohen Pforte in Konstantinopel 1840 beteiligt hatte und 1841 ge-

meinsam mit England das evangelische Bistum zu St. Jakob in J. gründete. Das erregte die Aufmerksamkeit der übrigen Mächte, die nun teils die schon bestehenden Konsulate besser und regelmäßiger besetzten, teils neue begründeten, zugleich auch der anderen christlichen Konfessionen. Der griechisch-orthodoxe Patriarch Kyrillos verlegte 1845 seinen Sitz von Konstantinopel wieder nach J., Rom erneuerte 1847 das lateinische Patriarchat. Man wetteiferte in der Einrichtung von Pilgerherbergen und Krankenhäusern, in dem Bau von Kirchen, Klöstern und Schulen. Das ist, um mit T. Tobler zu reden, der friedliche Kreuzzug, der im neunzehnten Jahrhundert begonnen hat. Er hat bisher nur Fortschritte zu verzeichnen. Jener fleißige und umsichtige Erforscher J.s und Palästinas traf 1835 nur fünf „Franken" in J., jetzt beträgt ihre Anzahl etwa 4000! Eine orientalische Stadt ist J. nicht mehr. Sie ist längst über die alten Ringmauern hinausgewachsen. Der muslimische Bruchteil der Einwohnerschaft hält nicht Schritt mit dem Wachstum der Christen und Juden. Es ist ein bemerkenswerter Zug in der jüngsten Geschichte J.s, daß die Juden der Zahl nach unter den verschiedenen Schichten der Einwohnerzahl die stärksten geworden sind. Nach Schätzung befinden sich unter den 60000 Einwohnern 41000 Juden, 12800 Christen, 7000 Muslimen. Die Christen werden auf die verschiedenen Bekenntnisse in folgender Weise verteilt: 6000 Griechen, 4000 Lateiner, 1400 Protestanten, 800 Armenier, 200 unierte Griechen, 150 Kopten, 100 Abessinier, 100 Syrer, 50 unierte Armenier. Da die Juden meist arme Leute sind und die Unterstützung ihrer reicheren Glaubensgenossen in Anspruch nehmen, so entspricht ihr Einfluß durchaus nicht ihrer Zahl. Die Anstalten der einzelnen Glaubensgemeinschaften hier aufzuzählen, würde zu weit führen (vgl. die Litteratur). In Betreff der deutschen Protestanten sei darauf aufmerksam gemacht, daß die deutsche evangelische Gemeinde jetzt in der großen „Erlöserkirche" auf dem 1869 an Preußen geschenkten Teile des Muristan ein stattliches Gotteshaus besitzt; es wurde am 31. Oktober 1898 in Gegenwart des deutschen Kaisers eingeweiht (die übrigen Teile des Muristan werden jetzt ausgebaut). Der deutsche Einfluß ist durch die Niederlassung der süddeutschen Templer (seit 1873) wesentlich gestiegen; die Kolonie zählt jetzt etwa 400 Seelen. Neben dem Hospiz der preußischen Johanniterordensballey Brandenburg besteht seit 1888 das deutsche katholische Hospiz, von dem Palästina-Verein der Katholiken Deutschlands gegründet. Dieser Verein beabsichtigt auch, auf dem am 31. Oktober 1898 ihm vom deutschen Kaiser überlassenen Grundstück der Dormitio (Sterbehaus der Maria S. 688,13) eine Kirche für die deutschen Katholiken zu erbauen. **Guthe.**

Jerusalem, das anglikanisch-deutsche Bistum St. Jakob in — Litteratur: Abeken, das evangelische Bisthum in Jerusalem, geschichtliche Darlegung mit Urkunden, Berlin 1842. Rheinwalds Repertorium. Bd 36 und 45. Neues Repertorium Bd 1845. Missionsbilder Heft 1, Syrien und Palästina, Stuttgart 1876. Samuel Gobat, evangelischer Bischof in Jerusalem, Basel 1884. (Uhlhorn). Der Herr bauet Jerusalem! Eine Denkschrift über das Werk der evangelischen Kirchen in Jerusalem, Berlin (Mittler und Sohn) 1895. Die letztere Schrift ist eine aktenmäßige Darstellung der Sache.

Die Verkommenheit der Juden im heiligen Lande bewog 1818 die nordamerikanische Missionsgesellschaft zu Boston, zwei Missionare nach Palästina abzuordnen. Im Anschluß an die Occupation des Landes durch Mehemet Ali 1832 trat auch die Londoner episkopale Judenmissionsgesellschaft in das Arbeitsfeld ein; 1833 ließ sich der Orientalist Nicolayson, nachdem er schon früher das eigentliche Missionswerk begonnen hatte, bleibend in Jerusalem nieder. Es folgte 1840 die Expedition der europäischen Großmächte nach dem Orient, der sogen. Quadrupelallianz, durch welche der Thron Mahmuds gegen den übermächtigen Paschah von Ägypten gesichert und die syrischen Provinzen wieder der unmittelbaren Herrschaft des Padischah unterworfen wurden. Die Küstenstädte Syriens und Phöniziens mußten sich ihren Flotten ergeben. Bei vielen Zeitgenossen wachte die Erinnerung an die Tage der Kreuzzüge auf. Besonders deutsche Stimmen forderten zum Erwerbe Jerusalems, andere sogar zur Emanzipation Palästinas von der Gewalt der Osmanen auf. Mit staatsmännischerem Blick nahm Friedrich Wilhelm IV. von Preußen die politisch günstigen Konstellationen zur Begründung einer Stellung für die evangelischen Christen im Orient wahr. Denn während die armenische, griechische und lateinische Kirche hier von Alters her und vertragsmäßig ihre geschlossenen Korporationen besitzen, die beiden letzteren überdem ihre starken Protektoren haben, ging der evangelischen bisher jede kirchliche Vertretung ab. Auch der Hattischerif von Gülhane, der 1839 die Gleichheit aller Einwohner des Reichs vor dem Gesetze proklamierte, blieb für ihre Genossen ohne wirkliche Bedeutung. S. den Text z. B. bei Petermann, Beitr. z. einer Gesch. der neuesten

Reformen des ottomanischen Reichs, Berlin 1842. Nachdem Preußen bei Anlaß der Ratifikation des Vertrags vom 15. Juli 1840 für seinen Antrag auf gemeinschaftliches Zusammenwirken zur Erzielung einer vollen christlichen Religionsfreiheit im Morgenlande bei den Großmächten nicht das gewünschte Entgegenkommen gefunden hatte, legte Friedrich Wilhelm IV. in einer Spezialmission Bunsens an die Königin von England dem Erzbischof von Canterbury und dem Bischof von London, als dem Haupt der auswärtigen anglikanischen Gemeinden, den Plan zur gemeinsamen Errichtung und Ausstattung eines protestantischen Bistums in Jerusalem vor, um eine einheitliche Vertretung des Protestantismus unter dem Schutze Englands und Preußens, dieser beiden mächtigsten Staaten des protestantischen Europas, im gelobten Lande zu ermöglichen. Es sollte dabei der preußischen Landeskirche „eine schwesterliche Stellung" neben der englischen eingeräumt werden. Die hohe Geistlichkeit Englands ging sehr bereitwillig auf den Vorschlag ein. Indes faßte sie von Anfang an den Zweck des zu stiftenden Bistums unter einem von dem preußischen etwas verschiedenen Gesichtspunkt auf, indem sie hoffte, darin erstens eine verheißungsvolle Centralstätte für die Mission unter Israel, und zweitens eine thatsächliche Anbahnung zu einer Union zwischen der englischen und deutschen Kirche über dem Grabe des Erlösers erblicken zu dürfen. In dem von ihm veröffentlichten Statement sprach der Erzbischof sogar die Erwartung aus, daß die neue Stiftung den Weg bahnen werde zu einer wesentlichen Einheit of discipline as well as of doctrine between our own Church and the less perfectly constituted of the Protestant Churches of Europe.

Die Dotation des Bistums ward auf 30,000 Pfd. Sterl. festgesetzt, um dem Bischof ein jährliches Einkommen von 1200 Pfd. zu sichern. Während England die Beschaffung der Hälfte dieser Summe durch eine allgemeine Sammlung übernahm, bestimmte die preußische Stiftungsurkunde vom 6. Sept. 1841 ein Kapital von 15000 Pfd. für die Ausstattung in der Weise, daß sie zunächst jährlich die Zinsen davon mit 600 Pfd. zur Verfügung stellte. Der Bischof sollte abwechselnd von den Kronen von England und Preußen ernannt werden. In Ansehung der von Preußen Ernannten behielt jedoch der Primas von England das unbedingte Recht des Veto. Im weitern war das Bistum durch und durch ein Bistum der vereinigten Kirche von England und Irland, welches das unverkürzte Gepräge des anglikanischen Partikularismus an sich trug. Bis die Lokalverhältnisse desselben eine Gestaltung gewönnen, die eine andere Anordnung wünschbar erscheinen ließe, war der Bischof dem Erzbischof von Canterbury als seinem Metropoliten unterworfen. Seine Gerichtsbarkeit, welche sich für einstweilen außer über Palästina auch über die Evangelischen im übrigen Syrien, in Chaldäa, Ägypten und Abessinien erstreckte, richtete sich, so weit möglich, nach den Gesetzen, Canones und Übungen der Kirche Englands. Nur mit Einwilligung des Metropoliten war er befugt, nach den eigentümlichen Bedürfnissen seines Sprengels besondere Regeln aufzustellen. Um der Vereinbarung die oberhoheitliche Genehmigung des Staates zu sichern, ward eine Parlamentsakte erwirkt (5. Okt. 1841), vermöge deren für ein fremdes Land die Institution und Konsekration auch eines Bischofs als statthaft erklärt wurde, der nicht notwendig Unterthan der britischen Krone sein mußte, insoweit weder der Krone den Huldigungseid, noch dem Erzbischof den Eid des Gehorsams zu leisten hatte, hinwieder aber ebensowenig den von ihm geweihten Diakonen und Priestern das Recht zu Amtsfunktionen in England und Irland zusprechen konnte.

Über die Stellung der Deutsch-Evangelischen, die sich seiner Jurisdiktion unterwerfen wollten, galten teils nach dem Statement vom 9. Dezemster 1841, teils nach den Modefikationen, welche dieses Regulativ durch den erzbischöflichen Erlaß vom 18. Juni und die preußische Kabinetsordre vom 28. Juni 1842 erfuhr, folgende Bestimmungen: 1. Der Bischof wird die deutschen Gemeinden in seinen Schutz nehmen und ihnen allen in seiner Macht stehenden Beistand leisten; 2. die Seelsorge unter ihnen wird durch deutsche Geistliche geübt, welche zu dem Ende dem Bischof ein Zeugnis von kompetenter Behörde über Wandel und Qualifikation für das Amt vorweisen, nach einer von ihm vorgenommenen Prüfung und auf die Unterschrift der drei ökumenischen Symbole die Ordination nach englischem Ritual empfangen, und ihm den Eid des kirchenordnungsmäßigen Gehorsams leisten; 3. die Liturgie ist eine vom Primas sorgfältig geprüfte, entnommen aus den in Preußen kirchlich rezipierten Liturgieen; 4. den Ritus der Konfirmation vollzieht der Bischof an den deutschen Katechumenen nach anglikanischer Form.

Hiemit hatte Preußen sich in allen rein kirchlichen Fragen der englischen Hochkirche gegenüber zu wahrhaft demütigenden Konzessionen herbeigelassen. Kein Wunder also, daß das gutgemeinte Unternehmen bei seinem Entstehen in weiten Kreisen, vorab bei der

Mehrzahl der Evangelischen in Deutschland, der Schweiz und in Frankreich, aber, freilich aus anderen Motiven, auch bei Katholiken und Puseyiten, eine ungünstige Aufnahme fand.

Der erste, welcher nach Ablehnung des Irländers D. M'Caul den neubegründeten Bischofsstuhl bestieg, war der jüdische Konvertit D. Michael Sal. Alexander, Professor der hebräischen und rabbinischen Litteratur am Kings-College zu London, geb. 1799 zu Schönlanke in Posen. Mitsamt Frau und Kindern hielt der kirchliche Würdenträger am 21. Januar 1842 seinen Einzug in Jerusalem. Der Pforte wurde er signalisiert als ein Engländer von Rang, als ein höherer Geistlicher der englischen Kirche, angewiesen, über deren Mitglieder oder ihr verwandte Fremdlinge eine geistliche Oberaufsicht zu führen. Damals wirkten außer ein paar nordamerikanischen Boten nur Nicolayson mit vier Gehilfen von der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft, bereits im Besitz eines zum Bau einer Kirche bestimmten Grundstücks auf Zion. Judenchristliche Familien fanden sich erst drei vor. — Alexander starb schon am 23. November 1845 nahe bei Cairo in der Wüste. Ihm folgte Samuel Gobat von Crémines im bernischen Jura, gewesener Missionar in Abessinien (s. Bd VI S. 738—740).

Unter seiner Regierungszeit zeigte sich schon deutlich, daß das englisch-deutsche Bistum eine unhaltbare Verbindung war. Die deutsche Gemeinde erstarkte bedeutend. Ihr Wachstum knüpfte sich an die Arbeit auf dem Gebiet der Liebesthätigkeit und der Schule. Im Jahre 1851 errichtete Th. Fliedner in Jerusalem eine Station der Kaiserswerther Diakonissen. Die Schwestern leiteten ein Krankenhaus und eine Erziehungsanstalt für Mädchen. In demselben Jahre wurde, wenn auch nur provisorisch, am Diakonissenhause ein deutscher Geistlicher, Pastor Valentiner angestellt. Bischof Gobat verzichtete auf dessen vertragsmäßige Reordination nach anglikanischem Ritus. Neben den Kaiserswerther Diakonissen wurde im Jahre 1858 der Johanniterorden in Jerusalem wirksam. Er übernahm das schon früher dort gegründete Hospiz. Hier richtete der damalige deutsche Pastor Hoffmann, der Nachfolger Valentiners, die ersten selbständigen deutschen Gottesdienste ein, während bis dahin die Deutschen auf die Mitbenützung der englischen Kirche angewiesen waren. Doch war das nur ein Notbehelf. Das Verlangen nach einem eigenen deutschen Gotteshause machte sich immer mehr geltend. Indessen war ein Platz schwer zu beschaffen. Man richtete seine Augen auf das Terrain, wo der Johanniterorden früher seinen Sitz gehabt hatte. Das stand teilweise als türkisches Stiftungsgut (Wakuf) unter der Verfügung des Sultans. Im Jahre 1869 schenkte der Sultan den Platz dem König Wilhelm I.; der damalige Kronprinz Friedrich Wilhelm konnte bei Gelegenheit seiner Reise nach Palästina am 7. November 1869 von dem Platz für die Krone Preußen Besitz nehmen. Dort wurde 1871 vorläufig eine Kapelle für die deutsche Gemeinde errichtet.

Inzwischen war auch numerisch die deutsche Gemeinde sehr gewachsen. Hatte Gobat bei seinem Amtsantritt in Palästina keinen einzigen Protestanten angetroffen, so zählte 1875 die deutsche Gemeinde bereits 200 Mitglieder. Ein Teil der 1868 und 1869 nach Palästina ausgewanderten Templer schloß sich ebenfalls der deutschen Gemeinde an.

Unter solchen Verhältnissen war der Zusammenhang mit der englischen Gemeinde bald nur noch ein äußerlicher. Nur die deutschfreundliche Persönlichkeit des frommen Bischofs Gobat verdeckte die schon vorhandene Trennung. Der nach dem Tode desselben 1879 von England ernannte Nachfolger Gobats, Dr. Barlay, stellte sich nur noch amtlich zu den Deutschen. Er starb aber bereits am 22. Oktober 1881. Jetzt war an Deutschland die Reihe der Ernennung. Die zwischen Deutschland und England über die Wiederbesetzung des Bistums gepflogenen Verhandlungen führten zur Aufhebung des Vertrags von 1841. Namentlich die Bestimmung des Vertrags, daß der deutsche Bischof die 39 Artikel unterschreiben und sich nach anglikanischem Ritus ordinieren lassen müßte, deren Aufhebung Deutschland verlangte, England aber ablehnte, war es, die den letzten Grund für die Aufhebung des Vertrags abgab. Am 3. November 1886 vollzog Kaiser Wilhelm die Aufhebung.

Das deutsche Kirchenwesen in Jerusalem wurde durch die Errichtung der Jerusalemstiftung im Jahre 1889 selbständig geordnet. Die Einweihung der neuen deutschen Kirche in Gegenwart des deutschen Kaisers am 31. Oktober 1898 bildet einen Höhepunkt für die Entwickelung der deutschen evangelischen Kirche im heiligen Lande.

(Güder †) Ph. Meyer.

Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm, gest. 1789. — Selbstbiographie, abgedruckt in den „Nachgelassenen Schriften“, Braunschweig 1793; Döring, Die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jahrhunderts, Neustadt a. O. 1830; hier auch ein Verzeichnis seiner

Schriften; Eschenburg in d. Deutsch. Monatsschr. 1791, VI, S. 132 ff.; Baur, Lebensgemälde denkwürdiger Personen V, S. 401; Hagenbach, Vorlesungen über die KG des 18. u. 19. Jahrh. 3. Aufl. I, S. 351 ff.; Koldewey in der ZhTh 1869 S. 530; Wagenmann in der AdB XIII, 1881, S. 779.

Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, einer der ausgezeichnetsten Apologeten und praktischen Theologen des vorigen Jahrhunderts, mithin auch einer der würdigsten Repräsentanten der jenes Jahrhundert charakterisierenden Richtung, ist geboren den 22. November 1709 zu Osnabrück, wo sein Vater die Stelle eines ersten Predigers und Superintendenten bekleidete. Nachdem er in den Schulen seiner Vaterstadt den Grund zu seinen Studien gelegt hatte, bezog er 1727 (nicht 1724, wie in der 2. Aufl. dieses Werks oder 1726, wie in der AdB gesagt ist) die Universität Leipzig, um dort sich der Theologie zu widmen. Durch Gottsched ward er in die Wolfische Philosophie eingeführt; in der Theologie verdankte er das Meiste dem Selbststudium. Nachdem er in Leipzig die Magisterwürde erhalten, begab er sich nach Leyden, wo Schultens, Burmann, Muschenbroek seine Lehrer waren. Im Haag versah er eine Zeit lang die Stelle eines Predigers an der dortigen deutschen Kirche. Sodann begleitete er zwei junge Edelleute als Hofmeister nach Göttingen und machte dann noch eine Reise nach England mit einem längeren Aufenthalte in London. Die Bekanntschaft mit Männern der verschiedenen kirchlichen Richtungen, in deren Wesen er das Gute und Tüchtige mit richtigem Blick herauszufinden und zu würdigen verstand, wirkte vorteilhaft auf seine für alles Gute und Edle empfängliche Gesinnung. Mit dem Ausbruch des schlesischen Krieges betrat er den vaterländischen Boden wieder und nachdem er eine Zeit lang eine Hauslehrerstelle in Hannover bekleidet, ward er Hofprediger des Herzogs Karl von Braunschweig in Wolfenbüttel und Erzieher von dessen siebenjährigem Prinzen (dem nachmals als Feldherr berühmt gewordenen Karl Wilhelm Ferdinand). Nachdem er dieses Amt im Sommer 1742 angetreten, wurde er im folgenden Jahre Propst der beiden braunschweigischen Klöster St. Crucis und Ägidii, dann im Jahr 1749 Abt von Marienthal und 1752 Abt des Klosters Riddagshausen in der Nähe von Braunschweig. Aus Anhänglichkeit an das braunschweigische Haus lehnte er den Ruf ab, der an ihn erging, Kanzler der Universität Göttingen zu werden. Dafür ward er 1771 zum Vizepräsidenten des Konsistoriums in Wolfenbüttel ernannt. Ein harter Schlag traf ihn am Abend seines Lebens, da sein hoffnungsvoller Sohn, der zu Wetzlar als Rechtspraktikant fungierte, sich in einem Anfall von Schwermut den Tod mit eigener Hand gab (29./30. Oktober 1772, siehe Minor AdB XIII S. 783 f.). Bekanntlich haben die äußern Verumständungen dieser Selbstentleibung Goethe die Farben geliehen bei der Dichtung seiner „Leiden des jungen Werther" — Jerusalem starb hochbetagt den 2. September 1789. In der Hofkirche ward ihm von der Herzogin Mutter, einer Schwester Friedrichs d. Gr., ein Denkmal errichtet. Was Jerusalems kirchliche und theologische Wirksamkeit betrifft, so machte er sich zunächst um sein engeres Vaterland verdient durch Gründung einer höheren Lehranstalt, des Karolinums in Braunschweig und durch eine verständige Organisation des Armenwesens daselbst. Auch auf die Bildung angehender Geistlichen hat er fördernd eingewirkt. Den sittlichen Grundsätzen des Christentums von Herzen zugethan und von innigster Ehrfurcht gegen das durchdrungen, was ihm „Religion" hieß, ging sein Streben ebensowohl dahin, das Wesentliche dieser Religion gegen die Angriffe des Unglaubens zu verteidigen, als an der Stelle der alten, vielen unverständlich gewordenen Orthodoxie, helle, der Vernunft einleuchtende Begriffe über die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung zu verbreiten. Er huldigte sonach allerdings bis auf einen gewissen Grad der Aufklärung des Jahrhunderts, von der er sich für das praktische Christentum die gesegnetsten Früchte versprach; ohne sich vom Strome derselben zu den Extremen des Rationalismus fortreißen zu lassen. Sein bedeutendstes Werk, das auch in die meisten neueren Sprachen übersetzt und noch zu Anfang dieses Jahrhunderts vielfach zur Apologetik benutzt worden ist, sind seine „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion", die er auf Anregung seines ehemaligen Zöglings, des Erbprinzen von Braunschweig, verfaßte (Braunschweig 1768—1779, 1785, 1795, II). Auch als Prediger nimmt Jerusalem eine nicht unbedeutende Stelle ein. Er schloß sich in der homiletischen Methode an Mosheim an, und indem er seinen Geschmack vielfach durch den Umgang mit der neueren, auch auswärtigen Litteratur gebildet hatte, konnte er auch in der geistlichen Rede den christlichen Wahrheiten einen edleren, gebildeteren Ausdruck, als es den meisten seiner Zeitgenossen vergönnt war, geben. Es ist weniger die Macht der Rede und die Originalität der Gedanken, als eine gewisse Klarheit und Einfachheit, welche seine Vorträge auszeichnet. Außer den beiden Sammlungen von Predigten (Braunschweig

1745—1753, 3. Aufl., 1788, 1789) sind auch einzelne gedruckt worden. Ein Verzeichnis seiner übrigen Schriften siehe bei Döring S. 153 ff. **Hagenbach † (Hauck).**

Jerusalem, Patriarchat, seit 451. — Dan. Papebroch, Tractatus de episcopis et patriarchis s. Hierosolymitanae ecclesiae (Prolegomena zu Acta Sanct. Maj. t. III, 1680); reicht bis 1187, (erwähnt des weiteren noch den Patriarchen Lazarus, 14. Jahrh. Ein erster kritischer Versuch); *Δοσίθεος*, Patr. von Jerus. † 1707, *Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων* (herausgeg. von seinem Nachfolger *Χρύσανθος*, Bukarest 1715. S. d. A. Dositheus von Phil. Meyer, Bd V; auch Kattenbusch, Vergl. Konfessionskunde I. S. 286, Anm. 1 — ich verdanke es Herrn Konsistorialrat Meyer, daß ich das Werk selbst habe kennen lernen können, es reicht bis auf die Zeit des Dos. herab und ist besonders in den letzten Partien wichtig durch viel konkretes Material. Zum Schluß eine vollständige Bischofs- und Patriarchenliste bis auf die Zeit des Verfs); Heineccius, Abbildung d. alten und neuen griech. Kirche, 1711, speziell Anhang, S. 61 f.; Le Quien, Oriens christianus, tom. III, 1740, pag. 101 ff. (benützt bereits das Werk des Dositheus und reicht bis zum zweiten Nachfolger desselben, Milatheos, der 1733 Patriarch wurde. Bei weitem bisher das wissenschaftlich wertvollste Gesamtwerk. Nach der Geschichte des „Patriarchatus“, S. 101—528, behandelt Le Quien auch noch die Bischofsgeschichte der drei Provinciae, die das Patriarchat befaßt, S. 529—784. Hernach folgt noch eine Geschichte des Patriarch. Hierosol. ritus latini; S. 1241 ff.); Wiltsch, Handbuch d. kirchl. Geogr. u. Statistik, 2 Bde, 1846, passim; Silbernagl, Verfassung und gegenwärt. Zustand sämtl. Kirchen d. Orients 1865, passim; Jerusalem als Patriarchat, Custodie und Erzbistum, Münchener hist.-polit. Blätter 1858, Bd XLI, S. 193 ff., 277 ff., 365 ff.; Vailhé, L'érection du patriarcat de Jerusalem, 451, Revue de l'Orient chrét. 1899, S. 44 ff.; derselbe, Répertoire alphabétique des monastères de Palestine. Ib. 1899, S. 512 ff., 1900, S. 19 ff. (noch nicht abgeschlossen, will nur bis zum 10. Jahrh. gehen); H. Guthe, Die griech.-orthodoxe Kirche im hl. Lande ZdPV Bd XII, 1889, S. 81 ff. (behandelt besonders die neuere Zeit, übrigens auf Grund von W. N. Hitrowo, D. orth. Glaube im h. Lande, russisch, erschienen im Sbornik I, 1881. Zitiert wird auch noch eine neuere Schrift eines griech. Theologen: *Γρηγόριος, Ἱεροσολυμίας ἤτοι ἐπίτομος ἱστορία τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερ. ἀπὸ τῆς θεμελιώσεως αὐτῆς ἕως τῶν νεωτάτων χρόνων*, Jerus., Druckerei des hl. Grabes, 1862). — Spezielle Litteratur bei den einzelnen Abschnitten.

Jerusalem ist auch für die Christenheit die „heilige Stadt“ geblieben, aber es hat nie irgendwie eine maßgebende Stellung in ihr eingenommen. Keiner der großen Theologen hat dort gewirkt oder ist auch nur dort geboren, keine der bahnbrechenden hierarchischen Persönlichkeiten hat dort ihren Sitz gehabt, keine der maßgebenden dogmatischen Entscheidungen ist von dort ausgegangen. Es ist immerhin darauf zu verweisen, daß nach aller Wahrscheinlichkeit das sog. Nic.-Konst. Symbol, das einzige wirklich ökumenische, diejenige Form des Taufbekenntnisses repräsentiert, welche zur Zeit des Cyrill in Jerusalem gegolten hat. Aber es scheint ein Zufall, daß das Lokalsymbol der heil. Stadt diese historisch bedeutsame Stellung bekommen hat. Daß es im Hinblick darauf, daß es eben in Jerus. gelte, mit überragendem Ansehen ausgestattet worden sei, ist mindestens nicht zu beweisen und, soweit man den Sachverhalt überhaupt erkennen kann, nicht wahrscheinlich. (S. das Nähere in A. „Konst. Symbol“). Ganz zurückgetreten ist die Stadt doch auch nicht. Sie hat einzelne immerhin bemerkenswerte Männer hervorgebracht. Mehrere Synoden von Bedeutung sind dort gehalten worden. In den Kreuzzügen war Jerus. der ideale Mittelpunkt des Interesses. Aber freilich nur als das Objekt, nicht als das Subjekt der Aktionen. Und es hat als Ort nicht gerade viel bedeutet für dasjenige Große in kulturgeschichtlicher Beziehung, was jene Eroberungsfahrten dem Abendlande gebracht haben. In der Entwickelung der hierarchischen Verfassung hat es nicht sehr früh, aber doch auch nicht auffallend spät, eine feste und hochangesehene Stelle erlangt. Aber das Patriarchat, das in ihm seit 451 einen Sitz hat, war doch nie zu vergleichen mit den andern Patriarchaten, nicht einmal mit dem, auf dessen Kosten es gegründet wurde und das sonst den mindesten Einfluß auf die Geschichte der Kirche geübt, dem von Antiochia. Es giebt auch nicht nur ein griechisches, sondern auch ein lateinisches und armenisches Patriarchat von Jerusalem. Daneben giebts noch einige Bistümer dort.

I. Die Stadt hatte ihre natürliche Bedeutung verloren, als Titus sie erobert und zumal nachdem Hadrian 136 aus ihr die Aelia Capitolina gemacht, in der Juden überhaupt nicht mehr weilen durften. Als diese neue, rein heidnische Stadt war sie zunächst ohne ein besonderes Interesse für die Kirche. Aelia hatte keine Zusammenhänge und Traditionen, die ihr einen Eigenwert verliehen hätten. Allmählich, als die Schleier des Vergessens sich dichter lagerten über dem Bruche, der durch Hadrians Brutalisierung der Judenschaft mit offenbarem Erfolg in der Geschichte der Stadt und der christlichen Gemeinde von Jerus. herbeigeführt war, nahm die neue Gemeinde

einiges wieder auf, was ihr einen Zusammenhang mit der Urgemeinde schaffen konnte und was sich in der Erinnerung erhalten hatte. Der alte Name der Stadt war nie ganz untergegangen, er hatte sich im Sprachgebrauch nicht auslöschen lassen. (Doch wurde er erst im 4. Jahrhundert wieder offiziell.) Die „Bischofsliste“ wurde wie eine einheitliche wiederhergestellt. Doch markiert Eusebius ausdrücklich, daß es μέχρι τῆς κατὰ Ἀδριανὸν Ἰουδαίων πολιορκίας nur judenchristliche Bischöfe in Jerusalem gegeben habe und seither nur noch Heidenchristen, H. E. IV, 5. Das war eben der fundamentale Bruch in der Geschichte dieser Gemeinde. Es besteht Grund zu dem Glauben, daß bis auf „Marcus“, den ersten Bischof aus den Heiden, die Gemeindeleitung in Jerusalem, wie immer organisiert (wahrscheinlich noch nicht streng monarchisch) in der Familie Jesu geruht hatte. In der Unterstellung unter diese war man gewiß, das Erbe der „Lehre“ echt zu besitzen und zu bewahren. Diese vorhadrianische Gemeinde war nicht ebionitisch (Eusebius glaubt das versichern zu können und es ist ganz glaubhaft), aber sie bewegte sich noch in jüdischen Grundformen des Lebens. Mit der Ersetzung Jerusalems durch die kaiserliche Gründung von Älia hat die Gesamtkirche gewiß einen Schatz noch nicht gebuchter Einzelerinnerungen aus der Zeit Jesu und der Urapostel verloren. Vielleicht doch auch — denn auch hier haben nicht nur menschliche Mächte gewaltet, sondern auch ein göttlicher Wille — ist manche Versuchung für die Folgezeit der Kirche abgeschnitten worden, indem die Verwandten Jesu, bezw. die echte, wirkliche „Urgemeinde“ aus der lebendigen Geschichte ausgeschaltet wurde.

Vgl. für diese erste Periode im allgemeinen etwa die Schilderung der damaligen jüdischen Zustände bei Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Chr. I², 1890, S. 242 ff. Ferner Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130 (Beiträge zur Förderung chr. Theol. von Schlatter und Cremer, II, 3, 1898). Letzterer beschäftigt sich mit der Liste der ältesten Bischöfe, derjenigen, die bis zur Gründung von Aelia Capitolina reicht und die in den uns zugänglichen Quellen fünfzehn Namen befaßt, (Namen, deren Form nicht ganz übereinstimmend überliefert ist, die sich aber doch als identische erweisen). Die jerusalemische Bischofsliste bis gegen 300 ist durch Eusebius in der Kirchengeschichte und im Chronikon, ferner bei Epiphanius erhalten. Mit ihr hat sich auch Harnack, Die Chronologie d. altchristl. Litt. bis Eusebius, I, 1897, S. 129 ff. und 218 ff. befaßt. Schlatter in einem früheren Aufsatz, D. Chronograph aus dem 10. Jahr Antonins (in T. u. U. von Harnack und Gebhardt, XII, 1, 1894), hatte für Epiphanius eine eigene Quelle konjiziert. Harnack und neuerdings auch Zahn, Die Bischofsliste von Jerusalem (Forschungen zur Gesch. des Kanons &c. VI, 1900, S. 281 ff.) widersprechen, wie mir scheint, durchaus siegreich: Epiph. hängt von der Chronik des Euseb ab. Eus. seinerseits hat seine Notizen direkt aus dem jerusalemischen Gemeindearchiv bekommen. Mir ist nur glaubhaft, daß Schlatter mit Recht in den fünfzehn Namen der „judenchristlichen“ Episkopen, von denen Eusebius eigens bezeugt, daß er sie ἐξ ἐγγράφων habe (H. E. IV, 5, 2), keine eigentlichen Diadochen, wie Eus. (der sich nur monarchische Bischöfe vorstellen konnte, und wie vielleicht auch schon der Tenor der archivalischen Notizen die ihm übermittelt worden), sondern zum Teil gleichzeitige Männer, eine alte Presbyterliste, sieht. Zahn bietet gewiß beachtenswerte Gegenargumente. Aber er muß darauf rekurrieren, daß Namen von Bischöfen nahe gelegener Orte mit denen von Jerusalem hier zusammengefaßt seien Umgekehrt möchte ich denken, daß nicht wirklich alle Namen der ältesten jerusalemischen Presbyter sich erhalten gehabt, sondern nur die der notabeleren unter ihnen. Schlatters Gedanke, daß wir es hier mit den Namen von Verwandten Jesu, die in leitender Stellung geblieben, zu thun hätten, ist an den Quellen nicht zu bewähren, findet in ihnen sogar gewisse Schwierigkeiten, die Zahn darlegt: allein jener Gedanke hat doch aus allgemeinen Erwägungen über die jüdische Art, sich der Gemeindetraditionen zu vergewissern, etwas für sich. Wie Schlatter im einzelnen die Namen beleuchtet, mit neutestamentlichen Namen in Verbindung bringt &c., das ist auch für mich freilich zu phantasievoll, um ihm irgendwo zur Seite zu treten und mehr als allenfalls eine „Möglichkeit“ zuzugeben. Vgl. auch Schürers Kritik, ThLZ 1899, 234 f.

Was die sog. Clementinen über die Stellung des Jakobus, des Bruders des Herrn, als Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, der zugleich eine Art Oberbischof der ganzen Kirche gewesen, voraussetzen, darf auf sich beruhen.

Unter den „heidenchristlichen“ Bischöfen von Älia-Jerusalem bis auf Juvenal, unter dem das Patriarchat gegründet wurde, haben folgende ein größeres historisches Interesse.

1. Narcissus. Eus. nennt ihn παρὰ πολλοῖς εἰσέτι νῦν βεβοημένος V, 12. Er blühte unter Commodus, ib. 22, und trat in den Osterstreitigkeiten als ein Zeuge für die klein-

asiatische Sitte hervor, ib. 25. Wegen einer *δεινὴ διαβολή*, die Eus. nicht näher bezeichnet, trat er von seinem Amt zurück, VI, 9. Doch blieb sein Andenken als eines Wunderthäters so lebendig, der Glaube an seine Heiligkeit so unerschüttert, daß er, als er nach Jahren, während deren er *ἐν ἐρημίαις καὶ ἀφανέσιν ἀγροῖς* gelebt hatte, *ὥσπερ ἐξ ἀναβιώσεως* in Jerus. wiederauftauchte, alsbald wieder zum Bischof gewählt wurde, ib. 10. Er wurde 116 Jahre alt und hatte in der letzten Zeit an 2. Alexander (aus Kappadocien) einen „Mitbischof" Auch dieser, dessen Erhebung an die Seite des Narc. durch „Offenbarungen" zu stande gekommen, gehört zu den notabelen Männern auf dem Stuhl von Jerus., ib. 11, vgl. 29 und 39. Er zählte zu den Verehrern und Förderern des Origenes, ib. 8; von ihm wurde die Bibliothek zu Jerus. begründet, die Eus. benützte, ib. 20. Unter Decius starb er im Gefängnis, ib. 39. Persönlich von geringerer Bedeutung, als Narc. und Alex., doch als Teilnehmer am Konzil zu Nicäa zu nennen, ist 3. Macarius. Unter ihm geschah die „Kreuzauffindung" Bei Gelasius von Cyzikus, Hist. conc. Nic., ist von ihm ein bekenntnisartiger Aufsatz, der dem Konzil vorgelegt sein soll und nicht unwichtig ist, bewahrt, s. Kattenbusch, Apost. Symbol I, 241. Sein Nachfolger war 4. Maximus, eine der Stützen des Athanasius. Schon unter ihm begann hervorzutreten der litterarisch zweifellos berühmteste Bischof von Jerusalem, 5. Cyrill, der Verfasser der Katechesen, gest. 386. S. den A. über ihn in Bd IV S. 381 ff.. Ein nicht geringes Interesse bietet auch 6. der in seiner Weise tüchtige und charaktervolle Johannes, mit dem 394 Epiphanius und Hieronymus in Streit wegen des Origenes kamen. Siehe dazu den A. „Origenist. Streitigkeiten". Noch unter ihm schlugen auch die durch Pelagius erregten Wirren ihre Wellen nach dem Osten; Synode zu Jerus., 415; s. Hefele, Konziliengesch. II², 107 ff., auch den A. „Pelagius und die pelag. Streitigkeiten"

II. Das Konzil von Nicäa sprach aus, daß es nach der *συνήθεια καὶ παράδοσις ἀρχαία* recht sei, den Bischof von Älia zu „ehren" Dem entsprechend erklärte es in can. 7, dieser Bischof solle „*τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς*" haben oder behalten (*ἐχέτω*). Doch solle das dem *οἰκεῖον ἀξίωμα* der *μητρόπολις* nicht zu nahe treten. Als letztere ist ohne Zweifel Cäsarea verstanden. Was aber dem Bischof von Älia, wenn er doch diesem Sitze unterstellt blieb, in der Sache unter dem Titel der *ἀκολουθία τῆς τιμῆς* zugesprochen wurde, ist schwerlich noch bestimmt festzustellen. Die griechischen Kanonisten, Zonaras, Balsamon u. a. (s. Rallis und Potlis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, τομ. β'*, S. 129 und 132) bieten gänzlich unhistorische Ideen; auch von abendländischen Kanonisten werden zum Teil haltlose Spekulationen geboten (s. darüber Hefele I², 403 ff.). Mir scheint bei genauer Erwägung der Ausdrücke, daß dem Bischof von Älia nicht in seiner Heimatprovinz, wohl aber auf einem Gesamtkonzil wie eben dem von Nicäa eine „Ehrennachfolge" nämlich nach den großen Sitzen von Rom, Alexandria, Antiochia, zugestanden werden solle. In provinzialen Beziehungen sollte es sein Bewenden haben mit den „heimischen" Rechtsverhältnissen. Jerusalem war eine besondere Stadt eben nur im idealen Sinn, für die Gesamtkirche und darum etwa auf einem ökumenischen Konzil. In Betracht kam dabei gewiß besonders die Rücksicht auf die „heil. Orte", die eben damals von allen Seiten Pilger heranzuziehen begannen. Euseb redet von der Stadt bereits stets wieder mit ihrem alten heiligen Namen. Epiphanius nennt sie in feierlicher Weise, die doch einer üblichgewordenen Rede zu entsprechen scheint, die „Muttergemeinde" Es war sehr unklar gedacht, wenn man glaubte, einer Empfindung, daß Jerusalem „geehrt" werden müsse, in der angegebenen Weise gerecht werden zu können. Das Verhältnis zu Cäsarea war fortab doch naturgemäß gestört. Es kam darauf an, ob in Jerusalem ehrgeizige, thatkräftige Bischöfe saßen, oder solche, denen es gleichgiltig war, den Bischof von Cäsarea als Metropoliten über sich zu sehen. Männer wie Maximus und zumal Cyrill haben sich möglichst selbstherrlich verhalten. Dem Cyrill trat Acacius von Cäsarea, eine nicht minder kräftige Persönlichkeit, schlagfertig und nicht ohne Erfolg entgegen. Johannes war nachgiebiger mit Bezug auf das *οἰκεῖον ἀξίωμα* seines Metropoliten. Aber es bedurfte nur einmal eines unbeugsamen und intriguenkundigen Mannes wie Juvenal, um gerade auch in den „heimischen" Verhältnissen eine Ehrenstellung, ja in spezifischem Maße eine Präsidialstellung für Jerus. zu erwirken. Noch in Nicäa lagen die Fragen nach dem Range der Bischöfe ziemlich einfach, sie waren rechtlich nur erst wenig entwickelt. Erst durch die politische Organisation des Reiches, die Diokletian vorgenommen, war die Kirchenverfassung überhaupt in die Bahn geleitet worden, daß fest umschriebene Eparchien und Diöcesen entstanden; erst jetzt bildete sich der Grundsatz, daß die politische Eparchialhauptstadt oder *μητρόπολις* auch kirchlich als Vorort zu gelten hätte. Jerusalem blieb in der eigentümlichen Lage, politisch gar keinen Rang zu erhalten. Auch als Pa-

lästina von und nach Valens in mehrere Sonderprovinzen zerlegt wurde, wurde es nicht Metropole. In Palästina I, wozu es gerechnet wurde, blieb Cäsarea der Vorort, in Pal. II war es Scythopolis (Samaria), in Pal. III, eine Provinz, die erst im 5. Jahrhundert gebildet wurde, Petra. S. J. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I^2, 125 ff. und 433 f. Vailhé S. 48 hebt hervor, wie die heil. Stadt daheim jetzt rechtlich die vierte Stelle einnahm. Das war in der That eine unhaltbare Situation.

Für die Einzelheiten der Erlangung der Patriarchenwürde, die Juvenal bei Kaiser Theodosius II. erreichte, und die Vorgänge vor und auf dem Konzil zu Chalcedon, wo er durchsetzte, daß ihm die drei Palaestinae als Diöcese zugesprochen wurden, s. den A. „Juvenal“ Auf dem 5. ökumenischen Konzil (Konstantinopel 553), can. 36, wurde definitiv und, was bis dahin noch nicht geschehen, mit direkten Worten fixiert, daß Jerus. den „fünften θρόνος“ in der Kirche habe.

In der langen Reihe von Patriarchen — bei Dositheus, der übrigens selbst die Bischöfe und Patriarchen als eine Serie rechnet, zähle ich rund fünfzig; Le Quien berücksichtigt weit mehr Namen — fallen nur wenige Persönlichkeiten auf. Der Monophysitismus erregte Palästina lange und tief. Wiederholt wurden wider ihn Synoden in Jerusalem gehalten, so im J. 512 (Hefele II^2, S. 667; Kaiser Anastasius hatte den orthodoxen Patriarchen Elias II. abgesetzt, die Synode wurde von den Mönchen betrieben), ferner 518 (unter Patriarch Johannes III.; Hefele l. c. S. 691), sodann noch 536 (Patriarch Petrus I; Hefele S. 773). Daß das „ök. Konzil“ von 553 auf Betreiben des Kaisers bereitwillige Bestätigung durch eine in demselben Jahre zu Jerusalem abgehaltene Synode fand, begreift sich, Hefele S. 903. Im siebten Jahrhundert hatte Jerusalem an Sophronius eine berühmte Säule des Dyotheletismus (vgl. über ihn einen besonderen A.). Die historisch bedeutsamste Synode von Jerus. ist wohl die von 1672; s. über sie den nächsten Artikel. (Wenn ich recht sehe, hat übrigens Dositheus keinen Anlaß genommen, selbst über diese Synode zu handeln).

Die Geschichte des Patriarchats ist mit den Wechselfällen der politischen Geschichte Palästinas natürlich eng verknüpft gewesen. Eine kurze Eroberung des Landes durch Chosroes II von Persien 616 hatte noch nicht viel zu bedeuten. Aber schon 636 unterlagen die Byzantiner dem Ansturm der Muhammedaner. 637 eroberte der Chalif Omar Jerusalem, Patriarch Sophronius vermittelte auf Bedingungen bezüglich der Duldung des christlichen Glaubens die Übergabe. Es folgte doch eine Zeit vieler Bedrängung. Über sechzig Jahre wurde kein Patriarch gewählt (644—705; übrigens ist in Bezug auf diese Zeit vieles noch sehr unklar, wie sich ergiebt, wenn man Dositheus und Le Quien, der offenbar als Kritiker überlegen ist, vergleicht). Nach Wiederherstellung des Patriarchats war der Zustand der Kirche auch fast stets ein überaus kümmerlicher. Im einzelnen getraue ich mir bei der Unsicherheit der meisten Daten — selbst bezüglich der einzelnen Personen, die als Patriarchen fungiert haben oder haben sollen; s. besonders Le Quien — keine Schilderung. Die Kreuzzüge (Eroberung Jerusalems 1099) brachten eine neue Unterbrechung der Succession der Patriarchen. Als man es thunlich fand, wieder einen solchen zu kreieren (zuerst 1142?), residierte derselbe zunächst in Konstantinopel; erst nachdem Saladin 1187 Jerus. den Franken genommen hatte, haben die Patriarchen ihren Sitz wieder im heil. Lande, wenn auch nicht unmittelbar in der heil. Stadt selbst, genommen. Die spätere Zeit zeigt sie in schattenhafter Existenz, gedrückt auch durch die Patriarchen von Konstantinopel (vgl. z. B. die Geschichte des Lazarus, Patr. seit 1332; Le Quien S. 508 ff., Dositheus II, 863 ff.).

In den Unionsverhandlungen stand Jerus. wider das Abendland. Dositheus gestaltet seine Geschichte der Patriarchen, wo er dieser Zeiten gedenkt, zu einer großen und rücksichtslosen Polemik wider das Abendland, ohne übrigens für Jerus. selbst viel konkretes Material zu bieten. Die Patriarchen Joachim (der sich in Florenz durch Marcus von Ephesus und Dositheus von Monembasia vertreten ließ) und sein Nachfolger Theophanes III. konnten einen Moment als Förderer der Union erscheinen, allein in Wirklichkeit waren sie Gegner (Le Quien, S. 511 — bei Dos. ist der Katalog sehr in Unordnung!).

Die Hauptbedeutung des heiligen Landes, besonders der Umgegend von Jerus., hat seit frühe darin gelegen, daß es Mönchs-, zumal Eremitenland wurde. Im 6. Jahrhundert hatte Palästina überhaupt die Führung im griechischen Mönchtum. Durch Männer wie Euthymios (gest. 473), Sabas (gest. 532), besonders auch Theodosios (gest. 529), wurde Pal. die hohe Schule, das leuchtende Vorbild für den ganzen Osten. Theodosios (s. Usener, Der heil. Theodosios, 1890) war der Vorsteher aller Koinobien (ὁ κοινοβιάρχης), Sabas derjenige der Eremitenkolonien (besonders in der Wüste Juda). Bezüglich der Fülle der

Mönchsniederlassungen ist der oben zu zweit citierte Aufsatz von Vailhé besonders instruktiv. Doch tritt auch diese Bedeutung des heil. Landes seit dem 10. Jahrh. zurück, kurze Zeiten der Wiederbelebung und Reform des Mönchtums (z. B. im 12. Jahrhundert) abgerechnet. Vgl. noch z. B. Rieß, D. Euthymiuskloster &c., ZdPV XV, 1892, S. 212 ff.; A. Ehrhard, Die griech. Kloster Mar-Saba, RQS VII, 1893, S. 32 ff. Auch an abendländischen Mönchsniederlassungen im heil. Lande fehlte es nicht; bekannt sind die Verhandlungen zwischen den „fränkischen" Mönchen und Papst Leo III. über das filioque im Symbol, 809 (vgl. etwa Hefele II^2, 750 ff.).

Man kann bei Dositheus leicht erkennen, wie verfallen im 16. und 17. Jahrhundert die Verhältnisse waren. Immer wieder deutet er an, daß die Patriarchen *χάριν ἐλέους* hätten Reisen (nach Konst., in die Moldau, nach Rußland) unternehmen müssen, da ihre eigentlichen Revenüen versiegten. Die Geld bringenden Pilgerreisen seien ganz selten geworden; *ταῖς ἰδίαις χερσὶν κατὰ τὸν ἀπόστολον* hätten die Patriarchen zeitweilig leben müssen (II, S. 1166). Wichtig war, was Guthe nach Hitrowo ausführt, die Eroberung des heil. Landes von seiten der Türken. Timurlenk hatte 1400 Syrien erobert. Doch das war nur ein großer, besonders wüster Raubzug. Das Land blieb in der Botmäßigkeit der Mamelukensultane, die in Ägypten residierten. Dagegen 1517 eroberte der Osmanensultan Selim Syrien und etablierte die Herrschaft von Konstantinopel über dieses Land, wie über Ägypten. Das hatte Folgen für die Stellung der Patriarchen. Denn die Türken faßten alle orthodoxen Christen im ganzen Reich als ein Millet und unterstellten sie sämtlich gleicherweise dem Patriarchen von Konstantinopel. S. über diese Verfassung der Rajah meine Konfessionskunde I, S. 158 ff. Fortab war das Patriarchat zu Jerus. abhängig vom ök. Patriarchat. Waren in der Araberzeit stets nur Palästinenser Inhaber des Stuhles des heil. Jakob gewesen, so traten jetzt die Griechen in den Vordergrund. Nach dem Tode des Patr. Dorotheus (gest. 1534) wurde zuerst ein Grieche (aus dem Peloponnes), Germanos, zum Patriarchen erhoben, und seither sind stets nur Griechen Patriarchen von Jerus. gewesen. Germanos gräzisierte überhaupt den ganzen höheren Klerus und erhob es zum Grundsatz, daß Einheimische zu diesem nicht zuzulassen seien. Bis in die neuere Zeit war es nun üblich, daß der Patriarch seinen Nachfolger bestimmte, wenn auch die kanonischen Formen taliter qualiter gewahrt wurden. Manche Patriarchen haben nie in Jerus. gewohnt, es kaum besucht, vielmehr dauernd in Konstantinopel gelebt. Seit 1845 (nach dem Tode des Athanasius, dem Cyrill, Erzbischof von Lydda (s. Kiepert) folgte), ist es insofern besser geworden, als die Patriarchen wenigstens wieder ständig ihren Sitz in Jerus. genommen haben. S. Näheres bei Guthe S. 83 ff. (bez. auch bei Kiepert Erdkunde von Asien VIII, 2. Abt., 3, S. 490 ff.). Bei Guthe zumal auch Notizen über die regulären Revenüen der Patriarchen. Der Streit um die heil. Orte besonders mit den Franziskanern ist (vgl. Dositheus) neben allem andern ein schwerer Schaden gewesen. Die Patriarchen haben zäh und auch nicht ohne Erfolge gekämpft. Neuerdings hat sich manches gehoben. Doch ist das Verhältnis zu Rußland, von wo die Patriarchen früher die größte Unterstützung erfuhren, seit 1847, wo russische Missionen anfingen sich im Lande zu bethätigen, vielfach hemmend geworden.

In der Zeit der Begründung des Patriarchats befaßten die drei Palaestinae nicht weniger als 59 Bistümer, Vailhé, S. 56 f. Gegenwärtig sind nur einzelne Bistümer erhalten, auch sie zum Teil offenbar nur pro nomine. Es giebt noch einen Metropoliten von Cäsarea, aber er beherrschte 1880 nur noch einen Ort mit 1000 Seelen, Haifa. Unmittelbar unter dem Patriarchen stand damals etwa ein Dutzend Orte, Jerusalem selbst mit rund 2500 Seelen. Siehe die Namen der damaligen orthodoxen Ortschaften und des gesamten kirchlichen Schemas bei Guthe. Außer dem von Cäsarea wird noch aufgeführt ein Metropolit von Scythopolis und Petra (wie seit Alters), ferner einer von Ptolemais, Bethlehem und Nazareth, dann noch sechs „Erzbischöfe" und ein „Bischof"; (man möge dabei bedenken, daß das Titelwesen in der ganzen Kirche des Ostens wuchert). Im Jahre 1840 sollen die orthodoxen Christen noch 90% der Gesamtbevölkerung, die dann unglaublich gering gewesen sein müßte, betragen haben, 1880 dagegen nur noch 67% = 26000 Seelen. (Sollte nicht ein Druckfehler in Guthes Quelle vorliegen? 9,0% und 6,7%.) Bei Bädeker, Paläst. und Syrien, 3. Aufl. von J. Benzinger (früher von A. Socin), 1897, S. LXXXI findet man leider nur für Syrien eine Statistik sämtlicher Religionen; die vier großen Vilâjets haben etwa 2½ Millionen Einwohner, darunter etwas über 200000 orthodoxe Christen. Für das „Sandschak Jerusalem" werden ebendort S. LXXX etwa 320000 Einwohner angegeben. Über die Zahl der Christen der Stadt Jerus. wird S. 34 bemerkt, daß sie (unter c. 60000 Einwohnern) etwa 12000 betrage: darunter

6000 orth. Griechen, vgl. oben S. 693,15. S. LXXXII wird festgestellt, daß die Mehrzahl der Metropoliten ꝛc. bei dem Patriarchen in Jeruſ. wohnt; nur 4 residieren in ihrem Bistum. Etwa 20 Klöster in der Stadt stehen unter dem Patriarchen.

Aus alten und neuen Reisebeschreibungen wäre manches nicht uninteressante Detail, besonders über die heil. Orte und die an ihnen eingerissenen Übelstände beizubringen. Oft beschrieben ist der Osternachtsgottesdienst in der Grabeskirche (das „heil. Feuer"); s. etwa W. Roßmann, Gastfahrten 1880, S. 350 ff.; Kiepert, Erdk. Asiens VIII, 2, 1 S. 661 ff., besonders 676 f. bringt Nachweise, daß unter Petra nicht etwa die Handelsstadt der Nabatäer (jetzt **Wadi Musa**) zu verstehen sei, sondern **Petra deserti** = Kerek, die Hauptstadt im alten Moab. — Über die Bibliotheken im heil. Land vgl. Papadopulos Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, 4 Bde, Petersburg 1891, 94, 97, 99; von dems.: *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, 5 Bde, 1891—98. Ferner A. Ehrhard, D. früheren Bibliotheken Palästinas, RQS V, 1891, S. 217 ff. und Die griech. Patriarchal-Bibl. zu Jeruſ., ib. VI, S. 339 ff.

III. Noch einige kurze Bemerkungen über das lateinische Patriarchat ꝛc. Kaum war nach der Eroberung Jeruſ.s 1099 in Gottfried von Bouillon ein König der Stadt und des eroberten bezw. noch zu erobernden Landes erwählt, so errichtete dieser auch ein lateinisches Patriarchat; der griechische Patriarch war nach Cypern geflohen. Dasselbe übernahm die ganze bisherige Organisation der palästinensischen Kirche. Das orth. Patriarchat wurde nicht eigentlich unterdrückt, sondern nur ignoriert. Bis 1291 hat es fungierende lateinische Patriarchen gegeben, dann bis 1374 noch solche dem Namen nach. Seit Saladin Jeruſ. erobert hatte, residierten diese Patriarchen in Ptolemais (Accon), doch ging auch letztere Stadt 1291 verloren. Die Nominalpatriarchen lebten meist in Cypern. Vgl. Näheres in dem citierten Aufsatz der Hist.-polit. Blätter und im Kath. Kirchenlex.[2] VI, 1350 ff. (von Neher). Für die Zeit bis 1291 vgl. Röhricht, Gesch. d. Königr. Jeruſ. 1898; auch dessen Beiträge z. Gesch. der Kreuzzüge I, 1874, S. 112 ff. (Die Kämpfe Saladins mit den Christen 1187 und 1188). Die Dissertation von E. Hampel, Untersuchungen über d. lat. Patriarchat von Jerusalem bis zum Tode des Patr. Arnulf (1099—1118), Erlangen 1899, behandelt Einzelheiten. Als alle Hoffnung geschwunden war, daß die Lateiner das heil. Land wiedergewönnen, wurde die Kirche San Lorenzo zu Rom den jetzt nur noch als Titulare geführten Patriarchen von Jerusalem zugewiesen. Pius IX. ernannte zuerst wieder einen Residentialpatriarchen und zwar in der Person des schon von der Propaganda in der Levante verwendeten „Erzbischofs von Korfu" Joseph Valerga, 1847 Die Wahl war auf den rechten Mann gefallen. Valerga (gest. 1872) hat dem Katholizismus in Palästina zu verhältnismäßig hohem Aufschwung verholfen. Er hat eine eigene Kathedralkirche in Jeruſ. gebaut, ferner ein Seminar, eine Reihe Schulen, ein Krankenhaus ꝛc. Zur gegenwärtigen Statistik s. oben S. 693, 15 f. und Bädeker-Benzinger S. 31: in Jeruſ. 1000 Lateiner, daneben einige hundert Unierte verschiedener Riten. (Für „Syrien" werden c. 6000 Lateiner, etwas über 100000 unierte Griechen, etwa 60—70 000 Unierte anderer Riten [abgesehen von den Maroniten, die besonders zu zählen sind] angesetzt).

Neben dem latein. Patriarchat ist der Erwähnung wert die sog. Kustodie des heiligen Landes. S. Bd VII, S. 55,30, vgl. Mejer, D. Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, I, 1852, S. 100 ff. Auch den A. „Grab, Väter vom heiligen" im K. KL V Die Franziskaner haben frühzeitig die Mission im heil. Lande zu treiben übernommen. Sie setzten sich an mehreren Orten mit Klöstern fest, besonders aber auf dem Ölberg (Kloster S. Salvator), und wußten sich teil an der heil. Grabeskirche zu verschaffen. Dositheus handelt mit viel Erbitterung von den Intriguen der *Φράροι*, mit denen auch er viel zu thun hatte. Bis zur Entsendung Valergas war der Guardian der Franziskaner vom heil. Grabe der geistliche Obere in Palästina. Wer sich für das Detail der kath. Propaganda interessiert, sei verwiesen auf die Zeitschrift „Das heil. Land", die in Köln seit etwa zwanzig Jahren erscheint. Für den ganzen Schematismus der römischen Kirche in Palästina vgl. Werner, **Orbis terrarum catholicus**, 1890; 17 Kap. „**Patriarchatus Hierosolymitanus**" Zu unterscheiden vom lateinischen Patriarchat sind noch die unierten Patriarchate, so das der „Melchiten" (= unierte Griechen; „**Dioecesis patriarch. Hierosolymitana Melchitarum**" Werner, S. 153), und der Armenier („**Armenorum Ciliciae**", hat 1887 vom türkischen Gouvernement das Recht erhalten eine eigene Kirche in Jeruſ. zu bauen, Werner, S. 147).

Die gregorianischen Armenier haben seit dem 17. Jahrhundert ein „Patriarchat von Jeruſ." gebildet (an Stelle eines seit dem 12. Jahrhundert bestehenden Erzbistums). Siehe dazu meine Konfessionskunde I, 211; Neher a. a. O. 1354; Bädeker-Benzinger S. 35. —

Die Jakobiten (monophysitischen Syrer) haben, wie Benzinger mitteilt, einen Bischof und eine kleine Kirche in Jerus. Ferner besitzen die Abessinier ein Kloster nnd eine neue Kirche.

Was aus den kirchlich lange autokephalen, übrigens orthodoxen Georgiern (= Iberer, Grusiner, Albanier), ihren Kirchen, Klöstern ꝛc. in Jerus., deren Dositheus mannigfach gedenkt, geworden ist, kann ich nicht bestimmt sagen. Kiepert a. a. O. VIII 2, 3, S. 493 ff. (gilt für 1852) bemerkt, die Kirche derselben sei „gegenwärtig schlecht in Jerus. vertreten, obwohl sie dem hohen Alter und ihrer früheren Bedeutung nach einen der ersten Plätze einnehmen könnte." S. dazu die ausführliche und gelehrte „Hist. Skizze der Beziehungen Grusiens zum heil. Lande und zum Sinai" von A. Zagarelli; aus d. Russ. übersetzt von Andres, ZdPV XII, 1889, S. 35 ff. Sie besaßen besonders Golgatha. Vieles ging ihnen lediglich verloren. Vermutlich ist ihre Kolonie jetzt absorbiert durch die russische Kolonie, die sich kirchlich völlig verselbstständigt hat und von einem (titulierten) Bischof geleitet wird.

F. Kattenbusch.

Jerusalem, Synode von 1672. — Die Synodalbeschlüsse erschienen alsbald im Druck, zunächst ohne Angabe des Verf. und ohne authentische Quellen unter dem Titel: Synodus Bethlehemitica, griech. und latein., Paris 1676; darnach von demselben Verf. revidiert und mit dem Titel: Synodus Jerosolymitana versehen, Paris 1678. Der Text bei Aymon, Monuments authentiques de la religion des Grecs 1708, ist willkürlich beschnitten. Dagegen ist Harduin, act. concil. XI, p. 179 sq., bemüht, den korrekten Text im Anschluß an die zweite Pariser Ausgabe zu geben. Eine wirklich kritisch genügende Ausgabe bietet erst Kimmel in seinen monumenta fidei eccl. orientalis, Jena 1850, proleg. LXXV sq., den Text S. 325 bis 488. Aus diesen Prolegomenen haben die Schriften der meisten neueren Symboliker geschöpft; am selbstständigsten Gaß, Symbolik der griech. Kirche, Berlin 1872, S. 79 ff.; Kattenbusch, Vergleichende Konfessionskunde 1890, S. 145.

Von allen seit dem Apostelkonvent zu Jerusalem gehaltenen Synoden ist die Synode von 1672 die weitaus wichtigste. Seitdem Cyrillus Lucaris (s. d. A.) die orientalische Kirche in den Verdacht calvinistischer Velleitäten gebracht hatte, sorgten die Jesuiten dafür, daß sie nicht eher wieder zur Ruhe kam, als bis der calvinistische Sauerteig völlig ausgestoßen war. Der Verdacht war nicht unbegründet. Aber Cyrills gewaltsamer Tod im Meere besiegelte sein und seiner Reform Schicksal. Sein Nachfolger Cyrillus von Berrhoë verdammte auf einem Konzil zu Konstantinopel 1638 seine Lehre; ein Gleiches that dessen Nachfolger Parthenius auf der Synode zu Jassy 1642, während der russische Metropolit von Kiew, Petrus Mogilas, auch für eine orthodoxe Lehrfeststellung gegenüber den Neuerungen in der Lehre besorgt war, und für diese unter dem Titel: „*ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς*" 1643 die Sanktion nicht bloß des Patriarchen zu Konstantinopel, Parthenius, sondern auch der Patriarchen von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Moskau erhielt. Damit war eine Schutzwehr gegen den eindringenden Calvinismus aufgeworfen. Indes teils infolge des Gefühls der Unsicherheit auf seiten der griechischen Theologen, teils infolge des fortgesetzten Schürens der römischen Partei argwöhnte man immer aufs neue calvinistische Propaganda. Thatsächlich fehlte es auch nicht an verdächtigen Vorkommnissen. Die Reformierten wie die Römischen suchten mit gleich geschäftiger Feder die Hinneigung der griechischen Kirche zu der Ansicht der einen oder der anderen Kirche nachzuweisen, und hielten sich dabei, wenigstens nach der Behauptung der Griechen, nicht frei von der Unehrlichkeit der Unterschiebung falscher Glaubensansichten. Das ward im besonderen den streitenden Parteien in dem von den Jansenisten Nicole und Arnauld und dem reformierten Prediger Jean Claude angeregten Streite über Eucharistie und Transsubstantiation vorgeworfen. J. Claude behauptete eine Stütze für seine Ansicht in dem älteren griechischen Dogma zu haben, dem Cyrill und sein Anhang erneuten Ausdruck gegeben hatten. Dem gegenüber beriefen sich die Jansenisten, unterstützt von dem französischen Hofe, auf das orthodoxe Bekenntnis der Griechen. Der Patriarch Nektarius von Jerusalem (s. d. A.) erließ eine eigene Schrift wider die Behauptungen Claudes; sein Nachfolger Dositheus (s. d. A. Bd V S. 1) aber hielt eine noch kräftigere Abwehr für nötig, wobei der Einfluß des französischen Gesandten Olivier de Nointel abermals im Spiele war. Letzterer bestimmte nämlich den Dositheus bei Gelegenheit der Einweihung einer Kirche zu Bethlehem 1672, eine Synode nach Jerusalem zu berufen, um feierlichst ein Manifest gegen die calvinistischen Insinuationen zu erlassen, und damit einen „Schild der Rechtgläubigkeit" der morgenländischen Kirche zu errichten. Lassen wir dahin gestellt sein, ob die älteren protestantischen Parteischriftsteller mit Recht den Patriarchen nur als das Werkzeug einer papistischen Intrigue betrachten, jedenfalls teilte er mit Unrecht den Stolz seiner griechischen Kollegen auf den fleckenlosen

Besitz einer orthodoxen Kirchenlehre, während letztere weder in dem Bewußtsein der Kirche nachweisbar, noch, so weit sie nachweisbar, frei von dem Nebeneinanderbestehen der seltsamsten Widersprüche bei den gleichmäßig als orthodox gefeierten Kirchenlehrern war. Die Synode, welche in Verwechslung der lokalen Verhältnisse fälschlich bisweilen die bethlehemitische sich genannt findet, war nach Ausweis der Unterschriften unter den Beschlüssen von den meisten und bedeutendsten Vertretern der morgenländischen Kirche besucht. Unter den 68 Unterschriften finden sich außer den Namen des Dositheus und seines Vorgängers, des Expatriarchen Nektarius, noch die Namen von 6 Metropoliten und Bischöfen; Rußland ist durch einen Mönch Timotheus und den Archimandriten des heiligen Grabes Josaphat vertreten. Somit haben die Beschlüsse der Synode zu Jerusalem, datiert vom 20. März 1672, eine so allseitige Sanktion erfahren, wie keine Synode der griechischen Kirche nachher und lange Zeit vorher; das giebt ihnen eine symbolische Autorität ersten Ranges, und die Symbolik wird daher vor allem an dieses Dokument sich zu halten haben, sobald sie feststellen will, was die rechtgläubige griechische Kirche lehrt. Das nötigt uns, die von der Synode ausgegangenen Dokumente noch etwas näher anzusehen. Das ganze Aktenstück trägt an der Spitze den Titel: „*ἀσπὶς ὀρθοδοξίας ἢ ἀπολογία καὶ ἔλεγχος πρὸς τοὺς διασύροντας τὴν ἀνατολικὴν ἐκκλησίαν αἱρετικῶς φρονεῖν ἐν τοῖς περὶ θεοῦ καὶ τῶν θείων, ὡς κακοφρονοῦσιν οὗτοι αὐτοὶ οἱ καλουῖνοι δηλονότι*“ Die Schilderhebung ist also nicht gegen Rom, sondern gegen die Calvinisten gerichtet, welche gewagt hatten, das Zeugnis der morgenländischen Kirche wider besseres Wissen für sich und ihre Irrtümer anzurufen. Daher ist der ganze erste Teil nur dazu bestimmt, das unverschämte (*ἀναισχυντοῦντες*) Unterfangen der Calvinisten aufzudecken und zu brandmarken. Schon der Patriarch Jeremias habe die zudringlichen Lutheraner zurechtgewiesen. Vor und nach diesem haben Lehrer der Kirche den orthodoxen Glauben für jeden, der ihn kennen lernen wolle, in seinem niemals erschütterten Bestande dargestellt, vor allem Petrus Mogilas in der conf. orthodoxa (1643). Auch auf Cyrillus Lukaris könne man sich nicht berufen; denn die Schriften, welche Irrtümer enthalten, seien ihm untergeschoben worden; (trotzdem, daß die tendenziöse Unwahrheit dieser Behauptung auf der Hand liegt, wiederholt sie doch der neueste griechische Symboliker, der Prof. in Athen Mesoloras, *συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας* I. S. 2; auch vor Dositheus hatte man schon einige Male den Versuch gemacht auf diese Weise den Makel von der Kirche fern zu halten, daß sie so blind gewesen sei einen Ketzer auf den Patriarchenstuhl zu berufen) in seinen echten Schriften aber erweise er sich als rechtgläubig, wie es selbstverständlich sei bei jedem, welchen die Kirche für würdig befunden, den Patriarchenstuhl zu besteigen. Zu Jassy sei Cyrill nicht in Person, sondern nur in den ihm angedichteten Schriften verurteilt worden; und wenn er darnach 1638 dennoch persönlich zu Konstantinopel verurteilt worden sei, so sei dies nur geschehen, weil er es unterlassen habe, sich gegen diese Unterlegung zu erklären; sollte er übrigens wider alle Wahrscheinlichkeit dennoch der Urheber der bezüchtigten Schriften sein, so solle ihn auch jetzt das schwerste Anathem treffen. Bis hierher reicht der erste Teil, der für uns noch den besonderen Wert hat, daß ihm die Akten der beiden oben genannten Synoden zu Jassy und Konstantinopel einverleibt sind. Im übrigen werden wir die Beweisführung als eine ebenso auf Schrauben gestellte, wie der Wahrheit in das Gesicht schlagende bezeichnen müssen. Man merkt leicht die Absicht, das Patriarchat von dem Makel der Ketzerei rein zu waschen, und doch die ketzerischen Schriften und Lehrmeinungen, welche nun einmal den Namen eines Patriarchen an der Stirn trugen, zu anathematisieren. Die Belege für die Glaubenskorrektheit des Cyrillus sind ebenso willkürlich aus mindestens nicht als echt erwiesenen Schriftstücken, hauptsächlich aus Homilien, welche er zu Konstantinopel *ἐνώπιον τοῦ κλήρου καὶ τοῦ λαοῦ* gehalten, ausgezogen, als die Argumente für die angebliche Unechtheit cyrillischer Traditionen auf abermals unbewiesenen Voraussetzungen ruhen. Wohl ließe es sich auch denken, daß Cyrill vorsichtiger coram populo, als in seinen Schriften sich geäußert habe, aber die Behauptung, daß Cyrill selbst die Autorschaft der unter seinem Namen ausgegangenen und von der Synode zu Konstantinopel selbst (1638) ihm zugeschriebenen Symbolschrift förmlich und eidlich abgeleugnet habe, bleibt ohne alle beweiskräftige Erhärtung. — Den zweiten Teil der *ἀσπὶς ὀρθοδοξίας* bildet die *σύντομος ὁμολογία*, das ist die confessio, welche Dositheus im Namen der versammelten Väter der verworfenen Symbolschrift gegenüberstellte. Weil sie eine Widerlegung des cyrillischen Bekenntnisses sein soll, folgt sie demselben Schritt für Schritt, Kapitel für Kapitel, indem sie die Form der cyrillischen Thesen möglichst beibehält, aber den Inhalt der orthodoxen Lehre gemäß umgestaltet, ausführlicher oder weniger ausführlich, je nachdem es die Wichtigkeit des

Dogmas und die Tendenz der Demonstration erforderte. Sie enthält 18 decreta und 4 quaestiones. Im einzelnen betreffen sie folgende Lehrsätze: 1. die Dreieinigkeit; 2. die heilige Schrift und ihre Auslegung durch die Kirche; 3. die Prädestination; 4. Ursprung des Bösen; 5. Verhältnis der göttlichen Providenz zum Bösen; 6. Erbsünde; 7. Menschwerdung des Gottessohnes; 8. die Mittlerschaft Christi und der Heiligen; 9. der liebethätige Glaube; 10. die Kirche und der Episkopat; 11. die Gliedschaft an der Kirche; 12. die Unfehlbarkeit der Kirche; 13. Rechtfertigung durch Glaube und Werke; 14. die Leistungsfähigkeit des natürlichen und des widergeborenen Menschen; 15. sieben Sakramente; 16. Kindertaufe; 17. Eucharistie; 18. Zustand nach dem Tode. Die vier quaestiones sind folgende: 1. Darf die heilige Schrift von allen Christen gelesen werden? 2. Ist die Schrift für alle deutlich? 3) Welches sind die heiligen Schriften? (Annahme der Apokryphen). 4. Was ist von den Bildern und dem Heiligenkultus zu halten? — Schon aus dieser Übersicht ergiebt sich, daß wir hier, zumal in Verbindung mit den Auslassungen im ersten Teile der *ἀσπὶς*, die Summe des ganzen orthodoxen Glaubens vor uns haben. Das macht dieses Bekenntnis zu dem bedeutungsvollsten des griechischen Glaubens. Man hat zwar sofort sein Gewicht dadurch schmälern wollen, daß man ihm eine latinisierende Tendenz vorwarf. So hat schon Aymon diesen Vorwurf ausgesprochen, und noch Winer wiederholt diesen Vorwurf in seiner Symbolik und begründet ihn durch den Hinweis auf die Annahme der Apokryphen. Allein, daß gerade dies kein Beweis dafür sei, sofern auch die conf. orthod. die Apokryphen als kanonische Schriften behandelt, hat Ref. schon in seiner Symbolik S. 132 nachgewiesen. Daß die confessio des Dositheus nirgends gegen die römische Lehre polemisiert, ist allerdings nicht bloß Zufall, sondern Tendenz, aber auch nicht mehr, und erklärt sich aus der ganzen damaligen kirchenpolitischen Situation der orientalischen Kirche. Der Gegensatz richtete sich zunächst gegen die Protestanten, während man sich der römischen Kirche näher verwandt fühlte. Erklärt doch die *ἀσπίς*, daß die Protestanten der morgenländischen Kirche um so ferner stehn, als sie sogar von der abendländischen Kirche abgefallen seien, *πᾶσαν ἁπλῶς τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν ἀποποιησάμενοι καὶ ἐλεγχόμενοι*. Die Protestanten sind offenbar *αἱρετικοὶ καὶ αἱρετικῶν κορυφαιότατοι*; vgl. Kattenbusch, vergl. Konfessionskunde S. 145. **Rud. Hofmann.**

Jerusalemsfreunde s. Tempel deutscher.

Jesaja, der Prophet. — 1. Litteratur: a) Ausgaben: von S. Baer unter Mitwirkung von Franz Delitzsch, Leipzig 1872 (sucht den genauesten massoretischen Text zu geben), von T. K. Cheyne in Haupts Ausgabe des AT's 1897 („revidierter Text mit Anmerkungen"); eine kritische Ausgabe des (stichisch geschriebenen) Deuterojesaja mit nebenstehender deutscher Uebersetzung und begründenden Noten unter dem Texte habe ich gegeben in dem ersten Hefte der „Sammlung hebr.-deutscher Bibeltexte", München 1893; ihr ist gefolgt Gunning in „Jesaja XL—LXVI, Hebreeuwsche Tekst", Rotterdam 1898. Diese ohne Uebersetzung und ohne begründende Noten gegebene Rezension ist nur zu gebrauchen unter beständiger Vergleichung der ausführlichen Behandlung von Jes 40—66 in desselben Verfassers Buche „Van Babel naar Jeruzalem", Rotterdam 1898. b) Kommentare: Aus der Fülle der vorhandenen, über die reichhaltigere Verzeichnisse bei Rosenmüller (Scholia, tom. III, s. I in der praefatio, Leipzig 1791), bei Gesenius und bei Dillmann nachgelesen werden können, nenne ich als dauernd wertvoll oder für die Geschichte der Jesajaexegese bedeutsam: den des Hieronymus (zuletzt bei MSL tom. XXIV), in welchem Nachrichten über den Text und seine Versionen und über die ältere jüdische Deutung desselben mit zeitgemäßen Anwendungen des prophetischen Wortes auf die Kirche und die Ketzer verbunden sind, wie sie die griechische Theologie, namentlich Origenes zu machen pflegte; den des Vitringa (nach der Baseler Ausgabe von 1732 in zwei Foliobänden), in seinem grundlegenden philologisch-exegetischen Teile das unerreichte Muster wissenschaftlicher Andacht; den des Londoner Bischofs R. Lowth (1778), namentlich in der von Koppe mit folgenreichen Anmerkungen ausgestatteten deutschen Ausgabe in 4 Bänden 1779—81; den von Gesenius, Leipzig 1820/21 in 3 Teilen, ein Buch vorbildlicher Eleganz in Hinsicht der philologischen Methode und Darstellung; ferner die von Hitzig (Heidelberg 1833), von Hendewerk (2 Bde, Königsberg 1838. 43), von Umbreit (2 Bde 1841/42, 2. A. 1846) von Ewald (Proph. des A. B. 2 Teile 1840/41, 2. A. 1867 ff.), von Drechsler (2 Teile 1845/49, fortgesetzt von Hahn und Delitzsch 1857); von Cheyne (2 Bde, London 1870, 3. Aufl. 1884); von Bredenkamp (Erlangen 1887). In den großen exeget. Sammelwerken haben den Jesaja erklärt: für das kurze exeget. Handbuch Knobel (1843; 4. Aufl. von Diestel 1872), weit besser Dillmann (1890, neue A. von Kittel 1898); für das Langesche Bibelwerk E. Nägelsbach (1878); für den Keil-Delitzschschen Kommentar: Franz Delitzsch (1. Aufl. 1866; 4. Aufl. wesentlich umgestaltet 1889); für den kurzgefaßten Kommentar von Strack-Zöckler: von Orelli (1887, 2. Auflage 1891); für den Nowackschen Handkommentar: Duhm (1892): für den Marti-Mohrschen: Marti (1900). Die Kapp. 40—66 behandeln besonders:

Beck, Die cyrojes. Weissagungen, 1844; Stier, Jesajas, nicht Pseudojesaias 1850; Seinecke, Der Evangelist des A. B. 1870, und Gunning in dem oben erwähnten Buche. c) Aus der Unzahl der Einzelabhandlungen bibl.-theolog. oder litterarhistorischen Inhaltes erwähne ich Kleinert, Ueber die Echtheit sämtlicher im B. J. enthaltenen Weissagungen 1829; Caspari, Beitr. zur Einl. in das AT 1848; meine Abhandlung über Jes 40—66 in der ZlTh 1876, 1; Guthe, Das Zukunftsbild des Jesaja 1885; Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaja 1893 (vgl. d. Beurteilung ThLB 1897, 557 ff.); Giesebrecht, Beiräge zur Jesajakritik 1890; Sellin, Serubbabel 1898; Meinhold, Die Jesajaherzählungen Jes 36—39, 1898; Cheyne, Einl. in das Buch Jesaja, übers. v. Böhmer, Gießen 1897; Füllkrug, Der Gottesknecht des Deuterojesaja, Göttingen 1899; Budde, Die sog. Ebed-Jahvelieder u. d. Bedeut. des Knechtes Jahve in Jes 40—55, Gießen 1900.

2. **Stellung des Buches Jesaja im Kanon.** In unseren hebräischen Bibelausgaben eröffnet das B. J. die Abteilung der sogenannten „späteren Propheten“ und steht vor Jeremia, Ezechiel, offenbar aus Gründen historischer Ordnung; ebenso bei Sept., welche nur das Zwölfprophetenbuch voranstellen (vgl. Hieronymus ad Paulinum, Bibl. s. lat. ed. Heyse et Tischendorf p. XXXI), und bei Hieronymus im prolog. galeatus (ib. p. XXVII). Diese Ordnung, in der alten Kirche rezipiert, wird bestätigt durch Jesus Sirach, welcher K. 49, 6—10 Jeremia, Ezechiel und die 12 Propheten preist, nachdem er am Ende von K. 48 den Jesaja verherrlicht hat. Eine andere, im Talmud (Baba bathra fol. 14, col. 2) überlieferte, stellt Jeremia hinter das Königsbuch und läßt Jesaja zwischen Ezechiel und das Zwölfbuch treten. Sie beruht auf einer Schreibersitte, welche das längere der zusammengehörigen Bücher vor dem kürzeren in Angriff nahm. Denn zwar nicht der massoretischen Verszahl (Jes 1295, Jer 1365, Ez 1273, Zwölfbuch 1050), wohl aber dem wirklichen Umfange nach und gemäß der Zahl der Sedarim (Jer 31, Ez 29, Jes 26, Zwölfbuch 21) ist Jer das größte und Jes das kleinste unter den Büchern der sogenannten größeren Propheten. Hiernach sind sie geordnet in den von Michaelis zu Jer 1 aufgezählten Handschriften (zu welchen vgl. de Lagarde, Symmikta I, 130 ff.); nach Elias Levita beruht der Unterschied auf einer verschiedenen Gewöhnung der spanischen Juden einer- und der deutschen und französischen andererseits. Rabbinischer Witz rechtfertigte die ursprünglich auf rein äußerliche Gründe zurückgehende Abweichung von der älteren und sachgemäßen Reihenfolge aus der Rücksichtnahme auf das Gemüt des Hörers, welches bei ihr von der im Königsbuche und Jeremia angeschauten Zerstörung durch den wenigstens am Ende ausschließlich Trost spendenden Ezechiel zu dem überall verheißungsvollen Jesaja hinaufgeführt werde. Mit besserem Grunde sagt Vitringa (ed. Bas. 1732, p. 20 sqq.), daß man Jeremia mit dem Königsbuche verband, weil man den Propheten für den Verf. des letzteren hielt. Apologetisches Interesse hat früher Lightfoot veranlaßt, diese Ordnung als Zeugnis dafür zu benutzen, daß Matthäus 27, 9 sich nicht geirrt, vielmehr die ganze prophetische Abteilung des Kanons nach Jeremia genannt habe, und neuerdings Männer, wie Gesenius (Komm. 1, 22 f.), Ewald (Propheten S. 55) und de Lagarde (a. a. O. S. 142), aus ihr zu folgern, daß nach der Erinnerung der älteren Juden das Buch Jesaja, als Jeremia und Ezechiel schon ihre jetzige Gestalt besaßen, noch Veränderungen erlitten habe, oder, wie es vorliegt, erst zur Zeit des Kyros gemacht worden sei; dasselbe Interesse kann einen anderen bewegen, die allgemeiner verbreitete Ordnung in unserer hebräischen Bibel dahin auszulegen, das Jesaja und Jeremia schon definitiv abgeschlossen waren, als an Ezechiel noch nach alter Nachricht herumredigiert wurde und das Zwölfbuch noch seiner Vollendung entgegenwartete. Für das Gewisse bedarf es solcher Stützen nicht, und das Ungewisse wird durch diese Art von Argumentation nicht gewisser.

3. **Der Text.** Die ihm eigene Mannigfaltigkeit des Inhaltes und des Stiles, der ideale Flug der Rede, die Originalität der Gedanken haben das Verständnis unseres Buches schon in den ältesten Zeiten erschwert. Viel gelesen und oft neu herausgegeben, konnte es seinen ursprünglichen Wortlaut nicht überall behaupten und ist dann Gegenstand einer Auslegung geworden, welche mit dem Überlieferten als einem unantastbaren Heiligtum so gut es ging sich abzufinden suchte. Wie es um den Text in Jes 40—66 steht, kann man aus meiner Ausgabe des Deuterojesaja sehen, wie um den von K. 36—39 aus meinem Kommentare zu dem Parallelabschnitt im Königsbuche und bei Meinhold; speziell über die Gestalt des Hiskiapsalms in K. 38 handelt meine Abhandlung „Lautverschiebung im Texte des H. Psalms“ in ThStK 1884. Um den Text in K. 1—35 steht es so übel, daß vor seiner Herstellung als der notwendigen Vorbedingung einer richtigen litterarischen Würdigung alle Auslegung schwieriger Stücke und alle Argumentation über die Entstehungsgeschichte nur den Charakter einer vorläufigen, subjektive Befriedigung bezweckenden und darum widerrufbaren Position in Anspruch nehmen kann. Sie ist aber deshalb besonders schwierig, weil wir wenig sichere Kontrollmittel haben. Das geringwertigste ist die heute öfters an-

gewandte Vorstellung des Auslegers von der Kunstform und dem Metrum, deren sich der Redende bedient habe. Denn den glücklichsten Fall gesetzt, daß unser Schema sich ganz mit dem vom Propheten gebrauchten deckte, so haben wir doch keinerlei Bürgschaft dafür, daß der Prophet selbst oder seine Jünger bei der Abfassung des Buches ungeändert und unverkürzt haben wiedergeben wollen, was zum erstenmale in fester poetischer Form mündlich oder schriftlich ausgesprochen worden war. So finden wir in dem großen Gemälde, welches das Gericht mit den Farben des Erdbebens malt, 24, 1 ff., von V. 7 an eine alphabetische Elegie verwandt, welche auf jeden Buchstaben ein Hexastich rechnete. Das erste mit אבל, das zweite mit בשר (V. 9, so ist statt בשיר nach Sept. mit Knobel zu lesen) beginnend, ist jedes voll erhalten; von dem dritten, mit גלה (V. 11 b) anfangenden, wird aber nur die erste Hälfte mitgeteilt, welche sagt, was aus der Stadt geschwunden und was in ihr geblieben sei (V. 12). Da der Prophet auch 23, 16 bloß den Anfang eines bekannten Liedes citiert, so kann er sich auch hier begnügt haben zu sagen, es gehe dann, wie es der Anfang des bekannten, auf die historische Kalamität eines Erdbebens bezüglichen Klagegedichtes ausdrücke, ob er dieses nun in früherer Zeit selbst verfaßt hat, oder ob es einem anderen verdankt wird. Ebenso läßt sich 5, 15. 16 nur als Einlenkung in ein den Lesern oder Zuhörern bekanntes Prophetenwort begreifen, von dem ein größeres Stück in 2, 11—21 bereits mitgeteilt ist, und in welchem der Satz, daß vor der offenbar gewordenen Hoheit Jahves alle menschliche Hoheit zu nichte wird (V. 11. 17), ebenso wie die Zeitbestimmung „vor der Majestät Jahves — wenn er sich erhebt ad terrendam terram“ (V. 19. 21) die Rolle von redebeherrschenden, in bestimmten Abständen wiederkehrenden Stichwörtern spielten. Auf Grund des Textes der Sept. dürfen wir die Zeitbestimmung auch am Schlusse von 2, 10 ergänzen. Aber das ursprüngliche Ganze dieser Schilderung der Wirkungen des Jahvetages etwa gar mit Hinzunahme von 5,15. 16 zu rekonstruieren, sind wir weder berechtigt noch imstande, und deshalb ist der ihm etwa abgelauschte Rhythmus für sich kein legitimes Mittel, um den vorliegenden Wortlaut zu beanstanden oder zu korrigieren. Nicht außer Acht zu lassen sind dagegen die Paraphrase des Jonathan und die Fragmente Aquilas, Theodotions und des Symmachus, wie sie uns aus den griech. Codd. mit hexaplarischen Randnoten, aus dem Syrohex. und aus den Nachrichten des Hieronymus bekannt sind. Wenn sie auch im Ganzen einen Text gehabt haben, der sich mit dem unsrigen genau deckt, so können wir einiges doch als erst später eingedrungenen Fehler aus ihnen verbessern. So hat z. B. Jonathan mit seinem לכון in 8, 14 ein לָכֶם ausgedrückt, welches in dem לנ hinter יהוה verloren gegangen und deshalb notwendig ist, weil den beiden Häusern Israels, denen Jahve zum Stein des Falles wird, die Frommen gegenübergestellt sein müssen, denen er sich als schirmendes Asyl erweist. Bestätigt wird dieser Text nicht bloß durch Vulg., sondern auch durch die 2. Person Sing. der Sept. Oder er hat, wie auch eine Vulgatalesart, in 33, 2 das vom Parallelismus erforderte, im H. durch Verbindung von נו zu ם in זְרֹעָם verdorbene richtige זְרֹעֵנוּ. Doppelübersetzungen haben bisweilen ihren Grund in verschiedener Auslegung derselben Worte, bisweilen in der Berücksichtigung von Varianten. Nach Erfurter Mskk. und der Compl. ἀχερές gab es zu עיר ההרס 19, 18 (= Aq. Theod. ἄρες) die Variante החרס (= ἡλίου des Symm.) Beides verbindend sagt Jonathan: „die Stadt Beth-semes, die bestimmt ist zerstört zu werden“ (הרס). Was die Septuaginta anlangt, so wird man sie erst voll würdigen können, wenn zu der Sweteschen Ausgabe des Vaticanus eine solche des Lucianischen Textes auf Grund der schon von Field dafür in Anspruch genommenen, zumeist mit Chrysostomus und Theodoret stimmenden Codicesgruppe hinzugekommen sein wird. Danach wird man mit Hilfe der hexaplarischen Nachrichten sich eine Vorstellung von der vororigenianischen Übersetzung bilden können. Aber auch diese zeigt schon Spuren der Veränderung. Wenn sie 33, 7 für הן אראלם צעקו חצה wiedergiebt: *ἰδοὺ δὴ ἐν τῷ φόβῳ ὑμῶν οὗτοι φοβηθήσονται — οὓς ἐφοβεῖσθε, βοήσονται* (Codd. *φοβηθήσονται*) *ἀφ᾽ ὑμῶν κτλ.*, so haben wir hier doppelte Übersetzung eines hebräischen Textes, welcher statt אראלם die Buchstabengruppe מֹרַאֲ(י)כֶם י darbot, was ebensowohl *ὁ φόβος ὑμῶν* = „die Furcht vor euch“, als „der Gegenstand eurer Furcht“, = *οὓς ἐφοβεῖσθε* sein kann. Der erste Übersetzer sah חצה = הֵמָּה (*οὗτοι*) und ersetzte, wenn er nicht יקוצו las, יצעקו durch den Ausdruck der inneren Verfassung, welche das „Wehegeschrei“ bekundet, *φοβηθήσονται*, um den Rollentausch, den er hier fand, dem griechischen Leser vernehmlicher zu machen. Der zweite stellte durch *βοήσονται* Übereinstimmung mit dem hebr. Text צעקו(י) her und gab das mit *ἄγγελοι ἀποσταλήσονται* verbundene חצה = „hinaus“ mit *ἀφ᾽ ὑμῶν* wieder. In der That hat nach dem Syrohex. diese zweite Übersetzung den Obelos vor sich gehabt. Dagegen nicht die zu (*ἄγγελοι*) *ἀποσταλήσον-*

ται (d. i. שולחים) gegebene zweite *παρακαλοῦντες εἰρήνην*, welche dem Verse angehängt ist und mit dem hebräischen Worte שלום st. שלחם zugleich den angenommenen Sinn ausdrückt, Friedensboten seien hier nicht die Verkündiger, sondern die Erbitter des Friedens. Versteckter ist die Doppelübersetzung in 2, 16[b], wo wir *ἐπὶ πᾶσαν θέαν πλοίων κάλλους* lesen. Hier war die echte Übersetzung *καὶ ἐπὶ πᾶν πλοῖον κάλλους*, indem dem großen Kauffahrer (dem *Θαρσις*-schiffe, was in Sept. zu *Θαλάσσης* verdarb) das Lust- und Prachtschiff zugesellt wurde, auf hebr. וְעַל כָּל־שְׂכִיַּת הַחֶמְדָּה. Der zweite Übersetzer las unser hebr. שכית = Schaustück (*θέα*), und diese Besserung hatte, vor *πλοῖον* aufgenommen, zur Folge, daß *πᾶν* in *πᾶσαν* und *πλοῖον* in *πλοίων* sich wandelte. Bisweilen ist anscheinende Doppelübersetzung nur orthographische Variante. Wer in 8, 23 zu dem überlieferten *τοῦτο πρῶτον πίε, ταχὺ ποίει* die Varianten *τοῦτο πρῶτον ταχὺ πίε ταχὺ ποίει* und statt der beiden letzten Wörter wieder in Cod. 304 *ταχὺ πίε* hinzunimmt, sieht sofort, daß *πίε* nur itazistischer Doppelgänger zu *ποίει* ist, und daß *ταχὺ ποίει* Uebersetzung von הקל sein soll. Aber auch die kritisch gereinigte Gestalt des Septuagintatextes würde noch immer den Vorwurf verdienen, daß der Übersetzer beim Entziffern seiner hebräischen Vorlage in erstaunlichem Maße der Leitung durch ein sicheres Verständnis des Kontextes im Ganzen entbehrt hat. Das doch nicht schwierige Bild des Euphrats, welcher seine Ufer überschreitet (8, 7. 8), dann sich in Judäa hineinergießt, dort anschwillt und in einer Höhe flutet, daß die Menschen kaum noch den Kopf über Wasser halten können, giebt er beirrt durch die Bemerkung, daß der König von Assur gemeint sei (V. 7), so wieder: „und er steigt hinauf zu all e u r e n Felsschluchten und geht dahin über alle e u r e Mauern und nimmt weg aus Juda (jeden) Menschen, der im Stande wäre, das Haupt zu erheben, oder im Stande wäre etwas zu vollenden, und sein Heerlager wird so (ausgedehnt) sein, daß es die Breite deines Landes ausfüllt" Die Anrede „dein Land" V. 8 ließ ihn auch in V. 7 das Suffix der 2. Person sehen; die Vorstellung von dem an der Spitze zahlloser Truppen erobernd vordringenden Könige leitete ihn an גדתיו = גדרות = Mauern und וחלף in V. 8 als והלך zu lesen. Ja selbst in der abenteuerlichen Objektsbeschreibung verrät sich deutlichst der erstrebte Anschluß an einen hebräischen Wortlaut, der nur durch Transposition von צואר vor יגיע dem unserer Bibel unähnlich geworden war. Denn wenn es nur möglich erscheint, daß שטף צואר = אש זקף צ׳ gedeutet sei, so ist es so gut wie sicher, daß die Worte ועבר עד יגיע ausgelegt wurden = וְעֹבֵד עַד יָגִיעַ d. i. der da arbeitet, bis er den Ertrag seiner Arbeit gesichert hat. Es ist sehr bemerkenswert für die Hochschätzung der alten Sept., daß Hieronymus z. d. St. bemerkt, diese Worte stehen nicht im Hebräer und seien in den griechischen Codd. mit dem Obelos gekennzeichnet, und daß, obwohl diese Codd. dahinter die von Hieron. wiedergegebenen Worte des Hebräers geboten haben müssen, bisher noch in keiner Handschrift der Sept. die Spur einer anderen Übersetzung, als die eben besprochene, hat entdeckt werden können. So unglücklich diese aber auch geraten ist, insofern hat sie doch Wert, als sie zusammen mit Jonathan aufs deutlichste bekundet, daß das part. שֹׁטֵף וְעֹבֵר, welches (oder den inf. abs.) statt der massor. Perff. zu sprechen die Syntax des Verbums verlangt, in alter Zeit auch wirklich gesprochen worden ist. Noch schlimmer ist die Übersetzung des Weinbergliedes in 27, 3 ff. *ἐγὼ πόλις ὀ χ υ ρ ά, πόλις π ο λ ι ο ρ κ ο υ μ έ ν η* (= אני יהוה נצרה, also Doppelübersetzung: beide Male wurde st. יהוה gelesen קִרְיָה; der erste Übersetzer las darauf בְּצוּרָה, der zweite verbesserte nach den hebräischen Konsonanten נְצוּרָה) *μάτην* (d. i. רֵיקָם st. לרגעים) *ποτιῶ αὐτήν ἁλώσεται γὰρ νυκτός* (= פֶּן יִפָּקֵד עָלֶיהָ לַיְלָה, wobei פן = הן = *γάρ* genommen sein kann), *ἡμέρας δὲ πεσεῖται* (ויום אצרנה, wobei אבצרנה, bez. יבצרה vorzuschweben scheint) V. 4: *τεῖχος οὐκ ἔστιν* (= חֹמָה אין), *ἡ* (schr. *ἢ*) *οὐκ ἐπελάβετο αὐτῆς*; (hier ist aus V. 5 או יחזק ב mit כי = כא in V. 4 verbunden worden) *τίς με θήσει φυλάσσειν καλάμην ἐν ἀγρῷ* (= מי יתנני שמיר שית במלחמה, indem st. שָׁמִיר ausgesprochen wurde שֹׁמֵר und במלחמה mit בְּשָׂדֶה vertauscht) *διὰ τὴν πολεμίαν ταύτην ἠθέτηκα αὐτήν — τοίνυν διὰ τοῦτο ἐποίησεν κύριος πάντα ὅσα συνέταξε, κατακέκαυμαι* (V. 5) *βοήσονται οἱ ἐνοικοῦντες ἐν αὐτῇ*. Hier ist *διὰ τὴν πολεμίαν* offenbar eine zweite Übersetzung des hebräischen במלחמה neben der ersten *ἐν ἀγρῷ*. Wiederum erscheinen die Wörter *ἠθέτηκα* (= אפשע), *τοίνυν*, wenn aus *τὸ νῦν* = (הפעם oder eher) כשעה, vgl. כשעתא des Jon., verdorben, endlich *ἐποίησε* (עָשָׂה) als ebensoviel verschiedene Versuche, dem einen hebr. Worte אפשעה Sinn abzugewinnen. Endlich sind die Sätze *κατακέκαυμαι* (etwa הצתיה יחד) und *πάντα ὅσα συνέταξε* (nach 37, 26 etwa כה יצרתי יחד) differente Wiedergaben von hebr. בה אציתנה יחד. Dieses Wenige mag genügen, um den Leser zu überzeugen, daß der vororigenianische Sept.-Text das Produkt einer langen bessernden Thä-

tigkeit an einer Übersetzung war, welche ohne sichere Einsicht in den Sinn und die Kunstgestalt der prophetischen Rede wiederzugeben suchte, was ihr hebräisch, aber, mit unserem Texte verglichen, in teilweise verblichener oder sonst schwer lesbarer oder vielfach fehlerhafter Abschrift vorlag. Aber bei dem meist sichtbaren Bestreben, sich an den Wortlaut anzuschließen, gelingt es oft, auch bei ganz befremdlichen Abweichungen den Grund im hebr. Texte und hier einen Wortlaut zu finden, der ursprünglicher und besser sein kann, als der uns überlieferte. Ich denke nicht bloß an der Septuaginta כְּדָוִד 29, 3, welches allein erklärt, weshalb der Arîel belagernde Jahve in V. 1 der Davidischen Belagerung Arîels in alten Zeiten Erwähnung gethan hat, und welchem in unserem H. das minderwertige כַּדּוּר = ut sphaera (Hier.) gegenübersteht; oder an אֲרֻכַת = *ἴαμα* 26, 19 gegenüber hebr. אורת, wo jedenfalls, da es sich um Wiederbelebung von im Staube liegenden Leichen handelt, ein Thau von Heilsbalsamen erwünschter ist, als ein aus Lichtern bestehender: sondern auch an das seltsame *τῷ ἀγαπητῷ σου* in 26, 17 hinter כֵּן הָיִינוּ; das scheinbar vorliegende לִידִדְךָ geht unzweifelhaft auf ursprüngliches לְנֶגְדְּךָ zurück, und dieses ist vor dem zu V. 18 gehörigen, scheinbar identischen מִפָּנֶיךָ als überflüssig getilgt. Eine Spur mag man noch in dem doppelten קדם des Jonathan finden. Ich schließe der Verwandtschaft wegen die Übersetzung von 3, 25 an: *καὶ υἱός σου ὁ κάλλιστος ὃν ἀγαπᾷς*, welcher gegenüber unser Hebr. lautet: כִּי תַחַת יֹפִי׃ מְתַיִךְ. Die landläufige Deutung „Brandmal an Stelle von Schönheit“ ist wegen der Stellung, da man nach dem Vorangehenden erwarten müßte: „an Stelle von Schönheit Brandmal“, wegen der Inkompatibilität des konkreten Begriffes „Brandmal“ und des abstrakten „Schönheit“ unmöglich und in Widerspruch mit allen alten Übersetzungen. Denn Hieron. übersetzt pulcherrimi quoque viri tui, die Lucianischen Codd. *ταῦτά σοι ἀντὶ τοῦ καλλωπισμοῦ σου*, ähnlich Jon. „diese Rache wird an ihnen genommen dafür, daß sie abgeirrt sind in ihrer Schönheit (V. 25), die Schönheit deiner Helden“ (= deine schönsten Helden), und, dem synagogalen Texte näher, Aquila: *ὅτι* (כי) *ἀντὶ κάλλους* (תחת יפי) *ἄνδρες σου*. Alle also haben mit V. 24ᵇ einen neuen mit V. 25 eng verbundenen Satz der Anrede an das eine Weib Jerusalem begonnen, nachdem vorher die vielen Töchter Jerusalems Gegenstand der Rede gewesen waren, mit Ausnahme Jonathans, der zwar auch יפי׃ מתיך verbindet, aber mit Rücksicht auf den synagogalen Text das Wort יפי in der Form יָפְיָךְ noch einmal davor setzt, um V. 24ᵇ als Schluß der Rede über die vielen Weiber möglich zu machen. Offenbar haben er und der *ἄλλος* in den Luc. Codd. der die Selbständigkeit dieses Satzteiles ausschließenden Partikel כי die demonstrative Bedeutung von כֵּן, כֹּה = so, beigelegt. Diesen Künsten und der Abruptheit des Anfanges von V. 25 gegenüber ist der Text der einleuchtendere, der, ihr zuerst die Verelendung ihrer Töchter zeichnet, und dann mit einem „und“ dazu fortschreitet, der Stadt Jerusalem die solches Elend erklärende schonungslose Ausrottung der Blüte ihrer Männer vorzuhalten. Ich zweifle nicht, daß der Prophet geschrieben hat: ומבחר statt כיתחת, und daß er den mit 25, 12; 10, 12; 28, 1 vergleichbaren Ausdruck מבחר יפי מתיך = „die Schönheitsblüte deiner Männer“ als Korrelat zu dem anderen „deine Heldenschar“ beabsichtigt hat, und nicht das nackte, qualitätslose מתיך. Der alexandrinische Übersetzer las oder entzifferte statt יפי מתיך vielmehr יָפְיֵךְ ידדך, gab ידדך richtig mit *ὃν ἀγαπᾷς* wieder und deutete, durch diesen Singular und durch den Gegensatz gegen die Töchter Jerusalems bestimmt, מבחר יפיך nicht als „deine schönsten“, sondern als *ὁ υἱός σου ὁ κάλλιστος*. Auch in 2, 11, wo H. den unverständlichen Satz bietet „Hoffartsaugen des niedrigen Menschen“, ist das hinter עיני von Sept. dargebotene אדני nicht zu verachten. Man muß dieses nur nach 19, 4, wo für אדנים die Doppelübersetzung *ἀνθρώπων, κυρίων* gegeben wird, auf ein ursprüngliches אָדָם zurückführen. Dann erhält man den exklamativen Satz „die Augen des Menschen hochfahrend (גְּבֹהוֹת = *ὑψηλοί*) und (*δὲ*) der Mensch selbst ein niedriger Lump“, welcher geeignet ist, zu erklären, sowohl weshalb es mit der Menschen Hoffart am Tage Jahves aus ist — wie sofort folgt — als auch, weshalb die im Götzendienst ehrlos gewordenen sich vor der Erscheinung Jahves verstecken, wie unmittelbar vorher ausgedrückt war. Ein letztes Beispiel sei der Zusatz לְבָנַיִךְ hinter 17, 11. Ich glaube nicht, daß der Übersetzer die Worte כאב אנוש als *πατὴρ ἀνθρώπου* gedeutet und *κληρώσῃ* ergänzt hätte, wenn nicht in seinem Texte לבניך zu lesen war. Nehme ich dazu *εἰς ἀμητόν* d. i. עַד קציר (vgl. Jon. עד דמטא) statt des absolut unerklärlichen נֵד des H., so kann man zur Not deuten: „magst du im Anfange auch an den aus der Fremde geholten Pflanzen und Sämereien das fruchtbarste, sicheren Erfolg versprechende Wachstum erleben — (es dauert doch nur) bis die Ernte kommt als ein Tag der Krankheit und heillosen Wehes für deine Kinder“ Wahrscheinlicher aber ist נד auf נָחַד zurückzuführen und gemeint: „be-

reit steht ein Ernten am Tage u. s. w. für deine Kinder" Auf alle Fälle empfiehlt sich in diesem Zusammenhang, der für die Gegenwart und nächste Zukunft Glück konzediert, um den letzten Ausgang desto nachdrücklicher als Unglück zu bezeichnen, die Unterscheidung zwischen dem als gegenwärtig angeredeten Weibe und ihren die Zukunft erlebenden Nachkommen. Diese wenigen Beispiele zeigen, daß eindringende Untersuchung und vorsichtige Benutzung des ursprünglichen Sept.-Textes dem Ausleger helfen kann, die Lücken und die Fehler des synagogalen Hebräers zu heilen. Und deren sind überaus viele auch abgesehen von den bereits gelegentlich angedeuteten. Neben diesen schließe ich hier auch solche aus, wie 10, 11, wo nach dem Schlusse von V. 9 es ursprünglich hieß: „sollte ich nicht so auch thun an Samaria und ihren Götzen und an Jerusalem und ihren Bildern?" Denn der jetzige Text, der den Fall Samarias als bereits geschehen und als drohendes Vorbild für Jerusalem setzt, kann Erzeugnis einer Redaktion sein, welche absichtlich das Prophetenwort dem Standpunkte der späteren, auf die geschehene Eroberung Samarias zurücksehenden Leser akkomodierte. Die Fehler, die ich meine, sind solche der Punktation, wie wenn 1, 7 unmöglicher Weise וּשְׁמָמָה als Nomen statt als Verbum וְשָׁמֵמָה oder wenn 10, 13: וְאָסִיר und וְאוֹרִיד statt וָ, wie es die Perfekta vorher und die Fortsetzung וַתִּמְצָא (V. 14) nachher verlangen, vokalisiert ist. Ebenso steht 9, 8 וְיָדְעוּ falsch statt וַיֵּדְעוּ; denn es wird erzählt. Schlimmer ist 9, 7 דָּבָר statt דֶּבֶר (*θάνατον* der Sept.), denn ein göttliches Wort kann nicht „fallen" d. h. bei diesem Subjekte „ungiltig werden"; und nicht daß ein Gotteswort, sondern daß Bestandteile Israels gefallen sind, nehmen wahr und suchen durch große Reden bedeutungslos zu machen die, welche sofort sagen (V. 9): לְבֵנִים נָפָלוּ. Also muß ein Prädikat mit dem Begriffe des Zubodenfallens vorhergegangen und das fallende Subjekt Stücke von Israel sein. Beiden Forderungen entspricht V. 7 nur, wenn er von einer Menschen fällenden Epidemie (דֶּבֶר) redet, d. h. wenn man den Begriff נפל beibehält, aber die grammatisch allein zulässige Form ויפל (= Sept. *ἦλθεν* vgl. 1 Sa 11, 7) herstellt und diese וַיַּפֵּל mit dem Subj. דֶּבֶר ausspricht. Dann bezeichnet „in Israel" das Gebiet, auf welchem die Pest ihr „Fällen" ausübte. Absolute Verwirrung zeigt sich in der Vokalisation und Accentuation, wenn sie 8, 23 כָּעֵת הָרִאשׁוֹן zusammenzuordnen befiehlt, da doch עֵת fem. ist, und der Anfang des Gegensatzes: והאחרון beweist, daß der erste Satz mit הראשון begonnen hat. Es muß aber כָּעֵת(ה) gesprochen und dieses als Schluß der vorangehenden Aussage gefaßt werden, welche hervorhebt, daß es dann nicht mehr wie jetzt (s. צרה וחשכה in V. 22ª) sein werde, daß aktuelle Not und das Dunkel der Hoffnungslosigkeit das gemeinte Land zugleich umfangen halten (vgl. 9, 1). Dieser Unterscheidung der Zeiten entspricht die verschiedene Wertung desselben Landes durch den früheren (Jerusalemer) und den künftigen; der eine הֵקַל, der andere יַכְבִּיד. (So ist zu schreiben; denn der Sept. ursprüngliches *κατοικοῦντες* יֹשְׁבֵי deutet auf ein (ד)יכבי, dessen ד aus dem ersten Buchstaben von דרך ergänzt werden sollte.) Ein Teil der Fehlgriffe der Punktatoren erklärt sich aus den Rätseln des ihnen vorliegenden Konsonantentextes. Weil sich in diesem 35, 1 aus ממדבר ein ם an ישׂשׂו angeklebt hatte, vokalisierten sie die unerhörte Form nach der ähnlich klingenden ישישון st. יְשֻׂשׂוּ. Weil in 9, 2 das Schluß-Hê von הגדלתה (= 2, 6 נטשתה) zum folgenden gezogen war, wie umgekehrt 8, 23 das Anfangs-Hê von הכביד (indem הִכְבִּיד — שֵׁבֶט הַנֹּגֵשׂ) zum Vorangehenden, deuteten sie jenes als Artikel und dieses als tonlose Kasusendung gegen alle Sprachmöglichkeit. Weil das Ungeheuer אראלם 33, 7 von Aqu. Theod. Symm. (s. Hieron. z. d. St.) apparebo eis d. i. אראה להם gedeutet war, gaben sie ihm die Gestalt אֶרְאֶלָּם, durch Dagesch die Zusammenschmelzung andeutend. Und doch verstand eine ältere jüdische Überlieferung das Wort nach dem Parallelismus (Heilsengel, d. h. solche, deren Amt und Lust die Beförderung der Wohlfahrt auf Erden ist), wie derselbe Hieron. bezeugt, als einen Engelnamen. In der That schildert hier der (nach V. 10) redende Jahve die als Reflex irdischer Vorgänge in seiner himmlischen Umgebung eingetretene Stimmung, die ihn endgiltig zum unmittelbaren Eingreifen nötigt. Ist das richtig, so wird man der Sept. במרא(י)בם (s. 707, 52) auf בְּרֹאֵי פָנַי zurückführen dürfen = „siehe selbst die, denen der Anblick meines Angesichtes zusteht (d. i. die vornehmsten, mir persönlich vertrautesten), selbst die (von Natur heiteren) Heilsengel höre ich klagen und weinen (V. 9) wegen der Verwüstung, die der Eroberer angerichtet (V. 10); es ist Zeit, daß ich mich selbst erhebe" Ein Gedanke, wie 37, 29; Gen 18, 20, und dem Propheten, der in einer himmlischen Ratsversammlung seine Mission erhielt (6, 8), sehr natürlich. Wiederum haben die Punktatoren nicht verstanden, daß der Konsonantentext zu dem plene geschriebenen שלום.(9, 5) die Variante םם hinzusetzte, weil diese die Deutung: „Salems" (entsprechend dem „Davids" in V. 6) ermöglichte und deshalb der

Aufbewahrung wert erschien, und haben trotz des ב die Silbe לב behandelt, als sei sie = כִּי der Anfang des folgenden Wortes. Das Gleiche ereignete sich in 8, 6, wo der Konsonantentext zwei Schreibweisen für den Ausdruck des Grundes überliefert fand, der die Jerusalemer bewog, die sachte fließenden Wasser Siloas zu verachten, nämlich משׁואת Rezins und משׂאת Rezins. Beide konnten מִשּׁוֹאת ausgesprochen werden = „vor dem Gebrause Rezins"; aber die letzte konnte auch מִשְּׂאֵת (vgl. 33, 3; Hi 31, 23; 41, 17) = „vor der Erhebung R." verstanden werden, und deshalb waren beide der Erhaltung wert. Statt aber zu schreiben משׁואת שׂאת, setzte man, da את in beiden Wörtern identisch war, dem nackten שׂ die die andere Aussprache sicherstellende Silbe שׁוֹ vor. So entstand משושאת, was dann übel in משוש + את zerteilt wurde, als könnte das Nomen „Wonne" einen Akkusativ regieren, und die Verstümmelung von לְאִטָּם in לְאַט ו zur Folge hatte. Es ist schon schlimm, daß den Jerusalemern, welche in Angst vor Rezin nach 7, 1 ff. die Wasser Siloas verachteten und nach dem Euphrat der assyrischen Großmacht verlangten, vorgehalten wird, sie haben an Rezin Wonne empfunden; am schlimmsten ist aber die Punktation וּמְשׂוֹשׂ את, was im deutschen ungefähr klingen würde „und Wonne des den Rezin" Wie Varianten, so stehen aber auch an den Rand gehörige Noten im Texte. So wurde in 7, 8, weil nach V. 4—6 Rezin und Pekah, Damask und Samaria in Schuld und Strafe zusammengehören zu „das Haupt Arams, Damaskus, und das Haupt von Damaskus, Rezin" an den Rand geschrieben, was zu fehlen schien: „und das Haupt Ephraims, Samaria, und das Haupt Samarias, den Sohn Remaljas", und diese Randglosse am Ende des Verses in den Text aufgenommen. Dasselbe gilt von dem den Sept. unbekannten Satze יאכל חמאה 7, 22, der durch Mißkennung des folgenden כִּי, welches nicht = „denn" ist, sondern = daß („es wird infolge der reichen Milchproduktion geschehen, daß" u. s. w.), und durch die Erwägung, daß Honigessen sich als Folge des Milchreichtums nicht von selbst versteht, veranlaßt und als Ersatz für die Textworte von כי bis יאכל an den Rand geschrieben war. Solchen Vermehrungen des Textes stehen Verluste gegenüber, die teils auf Nachlässigkeit und Zufall, teils auf nicht beachteten Abbreviaturen beruhen. So war במלכו und באבתיו, wie nach Sept. für באלהיו zu lesen, in 8, 21 ursprünglich als בֵּית מ' und בֵּית א' gemeint. Nach K. 7 und 8 ist es natürlich, daß der durch die unheilvollen Konsequenzen der Entschließungen des Königshauses und der Hauptstadt des Ahas in Verzweiflung gebrachte Jerusalemer zuletzt dem Königshause und seinen Vorfahren fluchend den Abschied giebt, um sich nach oben zu wenden. Indem man ב(ית) als Präposition faßte, bekam man den nun objektlosen und deshalb auch sinnlosen Satz: „er verflucht bei seinem Königshause und bei seinem Gotte"; denn jede andere Übersetzung ist gegen den Sprachgebrauch. Auf Zufall dagegen geht zurück der Verlust von נִשְׁבַּע (= נשמע der Sept.) vor באזני 5, 9; denn es folgt mit אם לא ein Schwur Jahves. Auf Ähnlichkeit mit צ und ו der Verlust des zwischen ihnen stehenden צֹאן = צאן = ποίμνια der Sept.) hinter ירבץ 27, 10. Ebenso der von אַשְׁרֵי vor אשר איר (bei Sept. erhalten), welches den Schluß von K. 31 dem von K. 32 erst parallel erscheinen läßt. Das letzte Mal werden die in dem öde und wüste gewordenen Lande Nomadisierenden, das erste Mal die in Jerusalem Heimischen glücklich gepriesen, weil ihnen beschieden ist, den großen Umschwung zum Heile zu erleben, der dort auf die Verwüstung des hl. Landes, hier auf die Bedrängung Jerusalems durch den Assyrer nach Jahves Rat zu folgen bestimmt ist. Dem Jahve einen „Backofen" als auszeichnenden Besitz beizulegen, wie der jetzige H. thut, ist keinem Propheten eingefallen. Ebenso ist in 7, 8 zwischen כי und ראש ausgefallen das Wort אֶשָּׂא = „ich werde wegnehmen das Haupt Arams, nämlich Damask, und das Haupt dieser Stadt, Rezin"; erst durch seine Ergänzung gewinnt man eine der folgenden parallele Drohung. Dagegen läßt der H. den Jahve die jedermann bekannte und an sich gleichgiltige Thatsache konstatieren, daß Damask die Metropole Syriens und Rezin ihr König ist, und dann darüber schelten, daß man das nicht glauben wolle. Wie Wörter, so sind auch einzelne Buchstaben ausgefallen, wie z. B. in כִּי דַעְתּוֹ 7, 15, vgl. Hi 10, 7, das anlautende ב oder 32, 13 in כִּי das בְּ, was dann verderbliche Folgen für die Entzifferung der benachbarten Konsonanten haben konnte, wie z. B. 20, 4. Da V. 5 ein benanntes Subjekt vor sich verlangt, da האי הזה V. 6 sich auf ein bekanntes Küstenland zurückbezieht, da es sich nach 20, 1 um Philistäa handelt, so ist zweifellos, daß statt בי שת im Urtexte פְּלֶשֶׁת stand. Dem ging voraus וְחָפְשׂוּ d. i. „es spürt aus Philistäa die Blöße Ägyptens (V. 5) und sie geraten in Schrecken und Scham darüber, daß sie sich auf eine solche Scheingröße verlassen haben" Hier hat der Ausfall eines פ in der Mitte von ח(פ)שׂ den Anlaß gegegeben zur Erzeugung des Ausdruckes „Afterentblößte, Blöße Ägyptens" und zu dem Verluste des Subjektes zu V. 5. Dazu kommen die zahllosen Ver-

wechslungen von Buchstaben, welche entweder in der Schrift oder phonetisch einander ähnlich sind. Das letztere ist der Fall, wenn in 11, 4 das vom Parallelismus (רשׁע) erforderte עָרִיץ (Jon. חייבי ארעא) sich in ארץ, oder wenn in 9, 17 ויתהפכו „sie verwandelten sich in Rauch“ in ein nirgends zu belegendes und absolut dunkles ויתאבכו verkehrt hat. Das erstere, wenn 1, 7 am Schlusse, in 25, 2 und in 29, 5 (an letzteren Stellen bieten Sept. das Richtige) statt זֵדִים das ähnliche זרים geschrieben ist, oder st. עֵין נ׳ = eine verborgene Quelle, in 1, 8 עִיר נ׳, so daß nun gegen alle Erwartung und Möglichkeit die belagert gewesene Stadt Jerusalem mit einer belagerten Stadt verglichen wird. Bekannt ist die Verdrehung der Chivvi und Emori (so Sept.) in חרשׁ und אמיר, d. i. in zwei Appellativa in 17, 9. Noch nicht erkannt, daß das neben der Herrlichkeit des Libanon und der Pracht des Karmel und Sarons übel aussehende und nach הַגֵּל die durch אם verheißene Steigerung nicht bringende גילת ורנן nach Sept. aus גלי הירדן = die Wonne des Jordans, d. h. das üppige Buschwerk der tropischen Jordanufer, oder daß שׁוטף 10, 22 aus שׁוֹקֵף (vgl. Hi 6, 3), oder daß 3, 8 לְשׁוֹנָם ו aus לא שָׁבוּ כ׳, oder daß das תטחנו in 3, 15, da die Angesichter doch kein Mahlkorn sind, aus תִּקְפְּדוּ der Sept. geworden ist. Beider Art Versehen liegt 34, 5 vor, indem von כי רִוְּתָה („geblänkt oder gewetzt ist im Himmel mein Schwert“) das כי in ein der Sept. unbekanntes כִּי auseinandergezerrt und der Rest durch Ersetzung von ב durch ה in ein verständliches Wort verwandelt wurde. Aber während das Analogie und Verstand hat, daß Jahve sein Schwert bei sich im Himmel scharf macht, ehe er es auf die Erde herabfahren läßt, ist es widersinnig, daß er es sich erst im Himmel sättigen und träge machen läßt, ehe es auf Erden zu fressen anfängt. Auf geflissentlicher Besserung beruht dagegen die Umkehrung der von 5, 3—6 vorausgesetzten und von Jon. und Sept. aufbewahrten ersten Personen 5, 2 ואעזקהו, ואטעהו, ואבן, ואקו in dritte. Sie schien notwendig, weil obwohl die Liedüberschrift שׁ׳ ד׳ לכרמו die eigenen Worte des דוד erwarten ließ, die Anfangsworte כרם היה לידידי sich doch als Referat über den דוד und seinen Weingarten durch denselben Dritten ausnahmen, der angekündigt hatte, daß er seinem Liebling einmal etwas vorsingen wolle. Aber in Wirklichkeit war das לידידי nur eine nach dem dritten Worte des V. gemachte Verbesserung von לְיָדִי. Der דוד beginnt sein Lied mit den Worten: „ein Weingarten kam in meinen Besitz (d. i. לְיָדִי), so günstig gelegen, daß er mir der besten Pflege und des sichersten Vertrauens zu seiner Rentabilität wert erschien“ Anstatt noch weitere Beispiele zu häufen, schließe ich meine Charakterisierung des Textes mit der Behauptung, daß selbst das kunstvoll gegliederte Ganze der 6 Reden K. 28—35, wenn man bloß die Rätsel im Texte von K. 28. 30. 32. 33. 35 ansieht, von deren Lösung das Verständnis des Zusammenhanges ganz wesentlich abhängt, nach dem heutigen Hebräer nur zum Teil eine sichere Übersetzung finden kann. Am schlimmsten steht es um K. 24—27 Wohin man blickt, ob auf den angeblichen Jahve, der sich ausbittet, daß ihn einer in Dornen und Disteln verwandle, weil er die erwünschte Motion des Zornes vermisse (27, 4), oder auf die Stadt, deren Zweige Schafe abfressen, im Zustande der Trockenheit aber alte Weiber abbrechen, um dann die Stadt in Brand zu stecken (27, 10. 11), oder auf das gleich einer zum Ersäufen verurteilten Katze in den Wassern einer Mistgrube um sein Leben schwimmende, aber immer wieder untergetauchte Moab (25, 10. 11); oder auf den frommen Mann, der auf den Lobpreis Gottes und die Siegeshymnen, die er in der Ferne hört, über seine Schwindsucht zu schreien und die Erdbewohner zu verfluchen anfängt (24, 14—17); oder auf den „aus Wandmauern bestehenden Regen“ (25, 4), oder auf das Gießen sei es nun von „Geflüster“ oder von „Talismanen“ (26, 16); überall wird der Philologe Anlaß haben, verzweifelnd den Kopf zu schütteln. Und nicht besser steht es um den Abschnitt K. 13—23; denn alle Übersetzung von K. 22 in seiner ersten Hälfte, von K. 21. 23, von 11, 29—18, 7 nimmt sich aus wie unsicheres und undurchsichtiges Gestammel. Ja selbst K. 1—12 bietet Sätze, wie „verdorben wird unter der Wirkung von Öl ein Joch“ oder (nach Ewald) „ein Junge“ (10, 27), oder 5, 30. 24ª 17, welche für sich gar nicht zu enträtseln sind, oder wie 2, 8ᵇ. 5. 6, welche nach dem Wortlaute verstanden, in den Zusammenhang sich nicht fügen, und ganze Satzgruppen, wie 8, 19—23, welche dunkel bleiben, obwohl von ihrem Verständnis die Einsicht in die Komposition des ganzen sie umfassenden Abschnittes abhängt. Unter diesen Umständen ist es den künftigen Forschern dringend zu empfehlen, daß sie den vorliegenden Text erst zu heilen und sicher zu verstehen suchen, ehe sie eine höhere Kritik üben, bei welcher das noch unverstandene unter beifälliges oder abschätziges Urteil gestellt und entweder dem Jesaja und seiner Zeit zugesprochen oder an die Fülle seiner unbekannten Konkurrenten in den Jahrhunderten bis zu der Makkabäerzeit herab mit der Miene unfehlbaren Wissens verteilt wird.

4. Der Mann Jesaja. a) Der Name kommt in der längeren hebräischen Form ישעיהו 1 Chr 25, 3. 15; 26, 25; 2 Chr 26, 22; 32, 32, im Buche Jesaja und 2 Kg 18 ff. dort in Sept. mit *'Ιεσίας*, *'Ιεσσίας* (יְשַׁעְיָה), *'Ιωσέας* (יְשַׁעְיָהוּ), in Vulg. mit Jeseias (Var. Jesaias und Osaias), hier wie auch 2 Chr 32, 32 mit *'Ησαΐας*, Isaias (Var. Esaias) wiedergegeben, vor; in der kürzeren ישעיה 1 Chr 3, 21; Neh 11, 7 = *'Ιεσίας*, Jeseias, Isaias, Esr 8, 7 19 = *'Ισαΐας*, Isaias (wogegen bei Pseudoesra 8, 33 *'Ιεσίας* und v. 47 *'Ωσαίας*) und als Überschrift vor dem Buche Jesaja Er ist erklärt, indem man die erste Hälfte als Verbalform von שוע (Hiller) oder von ישע (perf. Qal, Köhler zu Sach., Delitzsch), oder als stat. contr. des nom. יֵשַׁע ansah (so z. B. J. H. Michaelis), und gewiß ist er als Ausdruck göttlichen Heiles schon zur Zeit der lebenden Sprache gedeutet worden. Aber die Analogie von יאזניהו, ישמעיהו, יחזיאל, ראיה, ירויהו, יראל, יחזיה, welche alle für das Kind danken, in dessen Geburt sich gezeigt, daß Jahve die Sehnsucht der Frommen ansieht und ihr Bitten hört, bestimmt mich, den Namen von שָׁעָה abzuleiten. Die griechische Aussprache *'Ησαΐας* geht, wenn auf den spir. asp. etwas zu geben, auf eine erleichternde Aussprache יִשְׁעָיָה für יְשַׁעְיָה zurück; vgl. aus Onom. sacra (ed. Lagarde) *ποίημα ἀοράτου*, d. i. עֲשָׂיָה, *ἐπισκιασμός*, d. i. חֲסָיָה (p. 165. 191 u. *ἔπαρσις* = יְשָׂאיָה p. 202). Es entspricht also אֱלִישַׁע (Simonis, Onom. p. 491), יְהוֹשֻׁע (s. Gesch. Israels S. 96 f.) und ein Satz, wie וַיִּשַׁע יְהוָה Gen 4, 4.

b) Nachrichten über seine Person. Außer in dem B. Jesaja und 2 Kg 18 ff. bietet uns die Bibel nur zwei Notizen über den Propheten, erstens 2 Chr 26, 22: „die übrigen Dinge des Usia, die früheren und die späteren hat geschrieben Jesaja b. Amoz der Prophet" Der Ausdruck weicht hier so von der gewöhnlichen Zitierungsweise ab, daß man Unvollständigkeit oder Entstellung oder beides zugleich in diesem Texte vermuten darf, zumal Sept. בן אמוץ gar nicht haben und *γεγραμμένοι ὑπὸ 'Ιεσσίου τ. προφ.* übersetzen, wie in Vulg. sich die Lesart Esaias propheta fil. Amos findet. Ihnen würde ein hebräischer Text entsprechen, wie כְּתֻבִים בְּיַד יְשַׁעְיָהוּ. Beide Sätze sind mehrdeutig, auch wenn man von der Möglichkeit absieht, daß eine zweite Quellenangabe, welche auf das Königsbuch verwies, hinter ihnen verloren gegangen sei. Sie können nämlich ein selbstständiges Erzählerwerk meinen oder einen durch den Namen Jesaja gekennzeichneten Abschnitt des Königsbuches, oder die sechs ersten Kapitel unseres Buches Jesaja, oder Stücke daraus mit midraschartigen Notizen untermischt, wie sie in dem betreffenden Königsbuche gegen Ende der Regierungsberichte eingeschaltet gewesen zu sein scheinen. Jedenfalls ist Gestalt und Sinn dieser Notiz so unsicher, daß man auf Grund derselben von Jesaja nichts sagen darf, was man nicht auch ohne sie sagen könnte. Gleichwohl hat sie vordem mit Jes 1, 1 als Beweis für die Vermutung gedient, daß Jesaja die ganzen 113 Jahre der vier dort aufgezählten Regierungen durchlebt habe, ob man ihn nun von Anfang an als Propheten thätig setzte, in welchem Falle die Berufung in K. 6 als eine Wiederherstellung prophetischen Vermögens galt, dessen Verlust der Seher sich durch sein sündiges Schweigen gegenüber der Anmaßung Usias, selbst zu opfern, zugezogen habe (6, 5 נדמיתי = *ἐσιώπησα* nach Symmachus vgl. Theodoret und Hieronymus), oder erst von der in sein 25. Regierungsjahr gelegten Erkrankung Usias am Aussatze an. So der Targum, der 6, 1 geradezu vom Aussätzigwerden Usias auslegt. Begünstigt wurde jene Annahme durch die Stellung des 6. Kapitels, welche auch noch neueren Forschern Anlaß geworden ist, K. 1—5 ganz oder teilweise aus Usias früheren Jahren herzuleiten. Die zweite Notiz finden wir 2 Chr 32, 32: ‚die übrigen Dinge Hiskias und die ihm widerfahrenen חֲסָדִים, siehe, sie sind beschrieben בַּחֲזוֹן Jesajas b. Amoz des Pr. im (עַל) Buch der Könige u. s. w.' Auch diese ist unverständlich, da die einfachste Deutung, daß das Gesicht Jesajas dem Königsbuche gegolten habe, Unsinn ergiebt. Aber es ist aus Sept., Vulg., Targ. das vor עַל verlorengegangene ו wieder in den Text zu setzen und einzugestehen, daß hier zwei dem Verf. geschieden vorliegende Quellen citiert werden. Da nun ‚Gesicht Jesajas b. Amoz' nach 1, 1 Titel unseres kanonischen Prophetenbuches war, so sagt der Chronist in der That weiter nichts, als was wir auch auf die Frage erwidern würden, wo über Hiskias absonderliche Erlebnisse näheres zu lesen stehe, nämlich: in dem prophetischen Buche Jesajas und im Königsbuche, und am wenigsten will er über litterarische Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den einander entsprechenden Stücken dieser beiden Bücher unterrichten. Gleichwohl hat man schon in ältester Zeit bei richtiger Lesung ועל in dieser Stelle die Spur einer selbstständigen, buchstäblich eine Vision berichtenden Schrift Jesajas gefunden und die verlorene, wie andere verlorene Schriften heiliger Männer durch eigenes

Machwerk ersetzt. Ein solches ist die ‚Vision des Jesaja‘ heißende und mit einem Martyrium desselben zusammengearbeitete, schon von Origenes an citierte Schrift, welche in äthiopischer Übersetzung zuletzt von Dillmann (1877) ediert ist unter dem Titel Ascensio Isaiae, s. d. A. Pseudepigraphen. Die hier gegebenen Nachrichten sind, soweit sie nicht aus der Bibel entnommen erscheinen, zum größten Teile jüdisches Erzählungsgut, welches wir auch anderweit antreffen. Zwar nicht, daß als Vater Jesajas der Prophet Amos ausgegeben wird (z. B. 4, 22), eine Verwechslung mit Amoz Jes 1, 1, welche nach Hieron. nur des Hebräischen Unkundigen begegnen konnte, und ein Seitenstück zu der Verbrüderung von אָמוֹץ und אֲמַצְיָה, auf welche die Rabbinen die königliche Abkunft Jesajas gründeten, wohl aber, daß Jesaja gewaltsamen Tod unter Manasse gelitten habe. Wie bei Justin (dial. c. Tryph. ed. Otto p. 430 sq.) wird auch hier 5, 1; 11, 41 Jesaja πρίονι ξυλίνῳ zersägt (weshalb, erklärt das von v. Gebhardt veröffentlichte griechische Martyrium in Hilgenfel ZWTh 1878, S. 341 ff.; vgl. auch die vitae prophetarum in Nestle, Marginalien und Materialien 1893, S. 47 ff.); und zwar, wie auch Origenes angiebt, infolge einer Verurteilung wegen gesetzwidriger blasphemischer Äußerungen über Gott und die heilige Stadt (3, 6 — 12). Eben dieses finden wir z. B. in der Gemara, Jebamoth 49[b], wo es heißt: in einer alten genealogischen Rolle habe gestanden ‚Manasse tötete den Jesaja‘, und dann hinzugefügt wird, dieses sei infolge einer Verurteiluug geschehen wegen anmaßlicher Aeußerungen des Propheten, die dann auch aufgeführt werden, aber sich auf denselben oder ähnlichen Widerspruch zwischen jesajanischen Stellen und dem Gesetze beschränken. Die Ablehnung einer Verteidigung vor Manasse, welche Jesaja auf dessen Verstocktheit begründet, erinnert dann an die ähnliche Ablehnung der von Hiskia geplanten Verhütungsmaßregel (asc. Isaiae 1, 10—13). Dagegen ist die weitere Erzählung der Gemara, daß Jesaja auf das Zauberwort des Namens Jahve von einer Ceder verschlungen und durch die Absägung derselben getötet sei, spätere Ausschmückung (so schon Gesenius S. 12) einer einfacheren Überlieferung, aus deren Mißverständnisse die Vorstellung der asc. I. geflossen ist, Jesaja sei mit einer hölzernen, anstatt mit einer Holzsäge zersägt worden. Dieselbe findet sich außer in der von Assemani (Catal. Vatic. 1, 452) mitgeteilten Stelle eines Targums fast gleichlautend in der Randbemerkung des Kod. Reuchlins zu Jes 66, 1, welche aus einem jerus. Targum beigeschrieben bei de Lagarde (prophetae Chaldaice 1872, p. XXXIII) abgedruckt ist. Diese genauere Version sagt, 66, 1 ff. stamme aus dem Ende der Predigt Jesajas unter Manasse, näher vom 17. Thammuz, als Manasse das aus 2 Kg 21, 7 bekannte Bild im Tempel aufgestellt habe. Da habe Jahve durch Jesaja gesagt, da der Himmel sein Thron, so sei es grundlos, wenn Israel sich auf den salom. Tempel verlasse, bei dessen Grundlegung er schon erklärt habe (s. 1 Kg 8), daß noch weniger als die Himmel dieses Haus seine Herrlichkeit fassen könne. Jetzt, da sie ihn erzürnen, habe er kein Gefallen mehr an ihm und werde den Nebukadnezar kommen lassen, es zu zerstören und die Zuhörer von Jerusalem wegzuführen. ‚Als Manasse die Worte der Rüge Jesajas vernommen, ward er Zornes voll gegen ihn, sagte zu seinen Dienern: laufet hinter ihm her, haschet ihn! sie liefen ihm nach, ihn zu haschen, er floh vor ihnen, und es öffnete ein dürrer Baum seinen Mund und verschlang ihn. Sie brachten (statt מגרין lies מסרין) eiserne Sägen und sägten den Baum, bis das Blut Jesajas hervorfloß wie Wasser.‘ Und im speziellen Hinblick auf die Unthat an Jesaja seien die allgemeinen Bemerkungen 2 Kg 21, 16 und 24, 3. 4 (wozu die Randglosse p. XXVI zu 222, 3 zu vgl.) gemeint. Der 17 Thammuz stammt offenbar aus dem an diesem Tage üblichen Trauerfasten wegen der Einstellung des Thamid am 17/4 70 p. Ch., des Bruches der 2 Tafeln und der Aufstellung des צלם, welche bald dem Manasse, bald dem Apostomos zugeschrieben wird (cf. Taanith, Surenhus. II. 382 und Bartenora z. d. St., sodann Talmud Jerush. ed. Krotosch. fol. 68 a). Und aus einer Rechnungsweise, für welche in dem angenommenen Jahre 17. Thammuz = 6. Juli alten Stiles war (im Jahre 70 war nach unserer Rechnung 17. Th. = 14. Juli), rührt die bisher unerklärte Ansetzung des Martyriums Jesajas auf den 6. Juli bei den Römern (acta mart. Bolland. Juli II, 250 sqq., bei den Griechen 9. Mai) her (vgl. meinen Auff. „Das Datum des Mart. Jesajas im Röm. Kalender“ in St. u. K. 1880 S. 536 ff.). Die meisten der aufgeführten Notizen über Jesaja bei Christen und Juden und andere unbedeutende, wie daß er der Schwiegervater Manasses gewesen, oder was bei Epiphanius, ed. Petav p. 138 über die Quelle Siloah zu lesen steht, sind offenbar aus biblischen Stellen wider ihren Willen herausgeklügelt oder nach willkürlichen Kombinationen in erbaulicher Tendenz erfunden. Aber die eine bleibt als fester Überlieferungskern zurück, daß Jesaja erst unter Manasse gestorben

sei. Um Jes 66, 1 ff. als zu den Zeitgenossen dieses Königs gesprochen zu denken, mußte man voraussetzen, daß Jesaja noch den Anfang seiner Regierungszeit erlebt habe, und diese Voraussetzung war dem vom Buchstaben der Bibel abhängigen Juden gegenüber Jes 1, 1, welche Stelle auch Rabbinen die Zeit Manasses unbedingt auszuschließen schien, durchaus nicht leicht und natürlich. Sie muß also auf selbstständiger Überlieferung beruht haben.

c) Seine Zeit. Wir dürfen also, um die Zeit des Propheten zu bestimmen, diese Überlieferung zu der chronologischen Notiz in Jes 1, 1 hinzunehmen. Schon Vitringa sah, daß dieselbe ein Zusatz des Herausgebers sei; nach Am 1, 1, dessen zweites אשׁר־ ja dem ersten parallel und nicht darüber zurück auf דברי־ bezüglich gefaßt werden muß, ist sie zu übersetzen: ‚welcher Gesichte hatte u. s. w.‘, indem nur bei dieser Konstruktion die Möglichkeit bestand, בימי וגו' ohne Schwierigkeit anzureihen. Die von den 4 Königen ausgefüllte Zeit verlängert sich demnach für Jesaja um eine unbestimmte, gewiß kurze Strecke aus der Zeit Manasses, verkürzt sich aber durch 6, 1 um 51 Jahre des Usia, sofern nach jener Stelle der prophetische Beruf Jesajas erst vom Todesjahre Usias, d. i. von seinem 52. Jahre, datiert. Denn der hier Erzählende wird beim Anblick der göttlichen Herrlichkeit und beim Hören der anbetenden Predigt der Engel von Jahves Heiligkeit und Ehre, also bei einer Gelegenheit, die ihn innerlich nötigt, in einer gleich entsprechenden Weise mit anbetendem Bekenntnis zu reagieren, zunächst von dem erschreckenden Gefühle des Abstandes erfüllt, in dem sich seine eigene bisherige Rede und die von ihm geteilte seines Volkes von dem, was er hier sieht und hört, bewegt hat. Zur Selbstanbietung für den Botenauftrag Jahves muß er erst durch eine Handlung ermutigt werden, die ihn der Vergebung der ihn drückenden Verschuldung versichert und seinen Mund heiligt, daß er ihn mit den Engeln und wie sie aufthun darf, um die innerlich geschaute Heiligkeit und Herrlichkeit Jahves angemessen zu verkündigen. Danach kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß er hier veranschaulichen will, wie er aus einem alltäglichen, überlieferungsmäßig (29, 13) frommen, Jahve bekennenden Israeliten ein Prophet geworden ist, der auf Grund originaler Intuition und unmittelbarer Berührung mit Jahve die *ἐξουσία* hat, von Jahve auch solches zu zeugen, was über den Kreis der bisherigen Vorstellungen hinaus und gegen die Hoffnungen und Neigungen des Volkes Jahves anläuft. Nehmen wir nun beispielsweise an, daß Jesajas 20. Lebensjahr mit dem 52. Regierungsjahre Usias zusammenfiel, so wäre er beim Regierungsantritte des Manasse etwa 81 Jahre alt gewesen, und das von Carpzov gegen die Ansetzung des Todes Jesajas unter Manasse geltend gemachte Bedenken, daß man nicht willkürlich ein außerordentlich hohes Lebensalter für den Propheten in Rechnung bringen dürfe, bei der Hinaufrückung seiner prophetischen Thätigkeit über das 52. Jahr Usias wohl begründet, verliert für uns alle Kraft. Wollen wir die Jesajas Leben bezeichnenden Regierungen der jüdischen Könige in der gew. Zeitrechnung unterbringen, so gehen wir am besten von dem Jahre der Zerstörung Jerusalems 586, als dem 11. Jahre Zedekias, aus; dann ist nach den Zahlen des Königsbuches, welche durch Jeremia kontroliert werden (vgl. den chronol. Anhang zu meinem Kommentar zu dem Königsbuche und Gesch. Israels S. 189 und 206), 696 das erste Manasses, 725 das erste Hiskias, 741 das erste des Ahas, 757 das erste des Jotham, 758 das Todesjahr des Usia; das Jahr der Einschließung Samarias durch Salmanassar = 4. Jahre Hiskias das J. 722, und das der Eroberung dieser Stadt durch Sargon = 6. J. Hiskias = 720. Nehmen wir an, was das wahrscheinlichste, daß das Zeichen am Sonnenzeiger des Ahas mit der Sonnenfinsternis vom 14. März — 710 (d. i. 711 v. Chr., s. Oppolzer, Kanon der Sonnenfinsternisse, bes. Ginzel, spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse u. s. w. von 900 vor bis 600 nach Chr., Berlin 1899) irgendwie zusammenhing, die nach einer Mitteilung meines Freundes, des Astronomen Kreutz um 11 Uhr morgens in der Stärke von 9½ Zoll in Jerusalem sichtbar war, so wird den obigen Ansätzen überhaupt, und insbesondere der Berechnung des Jahres 711, als der Zeit der Genesung Hiskias, auch astronomische Bestätigung zu teil. Dann kann die Gesandtschaft des babylonischen Königs Merodach Baladan (Jes 39, 1) frühestens in das J. 711 fallen, und sein Unternehmen, die assyrische Oberherrschaft abzuwerfen, zu dem er durch solche Gesandtschaften Unterstützung suchte, in das J. 710. Diese Daten fügen sich aufs beste in die Angaben des ptolemäischen Kanons, welcher dem Mardokempados 12 Jahre als König von Babel giebt, und seinem Besieger Sargon, der von da an selbst als babylonischer König gezählt wird (*Ἀρκέανος*), 5 Jahre, so zwar, daß das letzte Jahr Mardokempados = 38 aera Nab. und das erste Sargons = 39, d. i. 710 und 709 vor Chr. Denn daß der ‚König von Babel‘ Merodach Baladan (Jes 39, 1), nicht ein

beliebiger Usurpator dieses Namens, sondern der bekannte Mardokempados des Ptolemäus und Mardukhabaliddin der assyrischen Inschriften sei (wie Schrader, Keilinschriften und Geschichte, S. 535 f., jetzt selbst erkennt), daran hat mich weder das je irre gemacht, daß dieser „Sohn Jakins“ heißt, noch daß die Bibel jenen „Sohn Baladans“ nennt. Da der Sitz jenes Königs Bit oder Dur Jakin genannt wird, so durfte man den Jakin, dessen Sohn er heißt, für einen Gründer seines Geschlechtes oder seiner Herrschaft, mußte ihn aber ebensowenig für seinen leiblichen Vater halten, wie Omri darum für Jehus Vater galt, daß die assyrischen Inschriften Jehu als Omris Sohn oder als Fürsten des Landes Omri bezeichnet haben sollen. Und schon vor Nägelsbach habe ich das ‚Sohn Baladans‘ der Bibel für eine Deutung der asyndetischen Verknüpfung von Baladan mit Merodach gehalten, welche für einen an genealogische Tabellen, wie 1 Chr 1, 1 ff. gewöhnten Leser, sehr nahe lag. — Ebenso harmonieren die assyrischen Jahresangaben mit unseren obigen Ansätzen, soweit sie mir feststellbar erscheinen. Ich gehe davon aus, daß die fünf Jahre des Arkeanos über Babel mit den letzten fünf Jahren Sargons über Assur ebenso identisch sind, wie die beiden Namen. Nach den bei Smith (the assyrian eponym canon p. 86. 87) aufgeführten Kontrakttafeln, soweit sie wirklich gelesen und nicht bloß gerade in den Hauptsachen vom Editor ergänzt sind, fällt das 14. Jahr der Herrschaft Sargons über Assur mit dem Archontenjahre Samašupahir wenigstens teilweise zusammen, das ihm folgende Sa ašur dubu mit Sargons 15. über Assur und, wie ausdrücklich zugesetzt wird, seinem 3. über Babel; demnach ist das 13. Jahr Sargons über Assur identisch mit dem ersten über Babel, d. i. mit dem J. 709, und sein erstes über Assur mit dem J. 721, dem zweiten des Mardokempados über Babel; Sargons letztes, d. i. sein 17. Regierungsjahr aber überhaupt ist 705, und das erste seines Nachfolgers Sanherib ist 704. Von hier aus lassen sich mit Hilfe des sogen. Eponymenkanons andere Daten gewinnen, sobald nur erst bestimmt ist, wie sich die Jahre, die er meint, zu den Regierungsjahren der Könige und des ptol. Kanons verhalten. Sie fallen nämlich nur teilweise zusammen. Dieses wird schon an sich wahrscheinlich, wenn man sieht, wie auf den obengenannten Kontrakttafeln zu den Archontennamen ‚das 14.‘ oder ‚das 15. Jahr Sargons‘ hinzugefügt ist; denn offenbar soll dadurch der Teil des Jahres näher bestimmt werden. Es wird aber zur Gewißheit dadurch, daß das Archontenjahr Manukiašurli’, welches dem Samašupahir vorhergeht und nach anderer Voraussetzung gleich dem 13. Jahre Sargons über Assur und seinem ersten über Babel, d. i. 709 sein müßte, allerdings mit diesem urkundlich gleichgesetzt wird, aber auf einer anderen Tafel mit seinem 12. Jahre über Assur. Hieraus ergiebt sich, daß das 12. und 13. Jahr Sargons, jenes mit seinem Ende, dieses mit seinem Anfange in den Archontat des Manukiašurli’ fallen, die Regierungsjahre der Könige also andere Anfänge haben, als die Archontenjahre. Ist aber Manukiašurli’ = 12. und 13. Jahr Sargons, so ist Sargons eigener Archontat = dem 2. u. 3. seiner Regierung, der des Nabutariṣ = dem letzten Salmanassars und dem ersten Sargons, also = 722 + 721. Jener war noch Archont für 724/3, er ist gestorben unter Nabutariṣ, also gegen Ende des Jahres 722, sodaß er Samaria zwar belagern konnte, aber die Früchte dieses Unternehmens seinem Nachfolger überlassen mußte, welcher selbst berichtet, daß er (im Beginne seiner Herrschaft) die Beute Samarias weggeführt habe (Schrader, K. u. AT 2. A. S. 273). Wenn dagegen die Assyriologen noch immer statt des Jahres 720 das den bibl. Angaben widersprechende Jahr 722 für die Eroberung Samarias ansetzen, so beruht das erstens auf dem Fehler der Identifizierung der Anfänge und Enden der Königsjahre mit denen der Archonten, und zweitens auf der willkürlichen Bevorzugung von Kanon 1 vor Kan. 3 der Archonten, welcher letztere zwischen dem Archonten Sargon und Tab-ṣil-išarra nicht wie jener zwei, sondern nur ein Archontenjahr mitten inne liegen läßt. Über das Verhältnis Salmanassars zu seinem Vorgänger Tiglathpilesar läßt sich nichts sicheres sagen, da die sogen. Verwaltungsliste dicht vor jenem abbricht (s. das. S. 487). Ist aber das erste Jahr Sanheribs 704 = der letzten Hälfte des Archonten Nabudinipus und der ersten seines Nachfolgers, so kann Sanherib nicht im 14. Jahre Hiskias (Jes 36, 1) jenen Feldzug nach Westen gethan haben, auf welchem er den Hiskia in Jerusalem wie in einem Käfig eingeschlossen haben will (das. S. 293), und den er selbst seinen dritten nennt. Nehmen wir an, daß er in jedem seiner vollgezählten Regierungsjahre einen Feldzug gethan habe, was bei diesen assyr. Herrschern nicht unwahrscheinlich ist, so kann jener dritte Feldzug unter den Archontat Hananu = 702/1 gefallen sein. Damit würde die Annahme stimmen, daß die jedenfalls falsche Angabe des 14. Jahres Hiskias (Jes 36, 1), welche vielleicht ursprünglich bloß vor K. 38. 39 gehörte, infolge einer Verwechslung mit dem Jahre 24 Hiskias vor K. 36 geraten sei. Denn in diesem Jahre, d. i. 702, begann

wahrscheinlich nach den assyrischen Angaben die Bedrängung Judas und Hiskias, welche nachher in der Aufforderung an Jerusalem, zu kapitulieren, gipfelt.

Nach diesem allen dürfen wir die Zeit, in welcher Jesaja mit dem Auge eines Propheten Jahves dem Gange der Ereignisse zugeschaut hat, im großen und ganzen auf die Jahre 758 bis spätestens 690 begrenzen, Jahre des buntesten Inhaltes, der entscheidendsten Wandlungen, der mannigfaltigsten Beziehungen zwischen den Völkern, wohl geeignet, den Gesichtskreis eines Propheten zu Jerusalem über die bisherigen Grenzen zu erweitern. Denn in diese Zeit fällt das lange fortgesetzte energische Bemühen der assyrischen Herrscher, in der Oberherrschaft über Syrien und Palästina einen Rückhalt für ihre weiter nach Nordwesten und Südwesten gerichteten Unternehmungen zu gewinnen. In denselben wurden sie gehindert, teils durch die aufstrebenden Völker in ihrem Rücken, von denen die Meder unter Dejokes in dieser Zeit die ersten Anfänge ihrer Selbstständigkeit errangen, teils durch die mannigfaltigen Versuche der babylonischen Könige, die assyr. Oberlehnsherrschaft abzuwerfen und die bestimmende Gewalt in den westlichen Ländern selbst auszuüben, teils endlich durch die Aegypter, deren auswärtige Politik durch die in diesen Zeitraum fallende äthiopische Dynastie einen unternehmenderen Charakter bekam. Durch die vielen bunt zusammengesetzten Heereszüge, welche durch die Grenzen Israels oder an ihnen vorbei gingen, sowie durch die Botschaften der exilierten Israeliten, von denen manche die Beziehungen zu ihrem Vaterlande und dem Gotte ihrer Väter mit Wallfahrten aufrecht erhalten haben werden, erweiterte sich die Kunde der jerusalemischen Juden von der Eigenart und den Bewegungen der vom Strome der assyrischen und ägyptischen Weltpolitik berührten Völkerschaften, sodaß es uns nicht wundern darf, wenn wir im Buche Jesajas neben den kleinen Nachbarvölkern auch das Gebahren und die Geschicke weit abgelegener Stämme in das Licht des prophetischen Wortes gerückt sehen. Auch für den äußeren Bestand des Volkes Jahves brachten jene Jahre die einschneidendsten Veränderungen. In sie hinein fällt der jähe Absturz des Nordreiches von der sicheren Höhe, die es nach Bezwingung des syrischen Erbfeindes unter Jerobeam II. erreicht hatte. Die Zerklüftung im Innern durch Stammesneid, ließ es den Usurpatoren, die gegen einander auftraten, notwendig erscheinen, für ihre Ansprüche sich auf die rivalisierenden Mächte Assur und Ägypten zu stützen, wie denn Menahem nur als Vasall des Assyrers sich halten zu können meinte. Unter dem unternehmungslustigen Pekah wurde die entgegengesetzte Politik befolgt; die gleiche Not und Sorge führte zur Verbrüderung Arams und Israels und ihre Herrscher zu dem bisher unerhörten Wagnis, durch Beseitigung der davidischen Dynastie in Jerusalem auch Juda für den gemeinsamen Widerstand gegen Assur zu sichern. Aber der vom Hause Davids angerufene Tiglath Pilesar zertrümmerte die Macht Rezins und suchte durch Wegführung der Bevölkerung von Damask und eines Teiles Israels die Lust zu neuen Widerstandsversuchen zu ersticken: der erste Schritt zu der völligen Auslöschung eines selbstständigen Staates Israel, welche mit der die ägyptische Politik Hoseas strafenden Eroberung Samarias und der darauffolgenden Wegführung von Israeliten und Einpflanzung fremder Kolonisten erfolgreich eingeleitet wurde. Es scheint, daß Usia, dessen Politik von Jotham fortgesetzt wurde, darauf bedacht gewesen ist, sein kleines Reich vor der Verflechtung in die großen Welthändel möglichst zu sichern, seinen Wohlstand zu heben, durch Sicherung seiner Grenzen, durch Befestigungsbauten, Anhäufung von Kriegsmaterial und Geldmitteln dasselbe zu einem festen, für alle Eventualitäten gesicherten Platze zu machen und so dem jüdischen Glauben an die Unzerstörbarkeit der Stadt Jahves und seines Königshauses materielle Garantien zu schaffen. Indessen der syrisch-ephraemitischen Koalition gegenüber schienen diese doch ihren Dienst zu versagen, und Ahas, der jenen Glauben nicht hatte, wollte sich lieber von dem assyrischen Großkönige, als von Jahve den Bestand seiner Herrschaft verbürgen lassen. Anders Hiskia, der der Überzeugung lebte, sein Königtum von Jahve zu Lehen zu tragen und dem Assyrer nichts zu schulden; jedoch auch er mußte erleben, daß die eigenen Festungen und Machtmittel kein schützender Damm gegen die Völkerfluten seien, welche sein Volk wegzuschwemmen drohten, daß aber Jahve sich selbst genug sei, um, wenn es sein Erbarmen gegen die Elenden und sein heiliger Zorn gegen die ὕβρις der Weltherrscher anzeigen, auch ohne menschliche Mittel durch souverän verhängte Fügungen die wildeste Flut zu brechen. Was das Volk Jahves, was die Frommen aus diesen Erlebnissen lernen sollten, läßt sich unschwer sagen. Sie sollten nicht den alten Glauben aufgeben, daß Jahve der Gott Israels durch die Geschichte seines Volkes und der Menschheit das seinem Wesen entsprechende Ziel erreichen will, als der allein wahre Gott und Heiland überall auf Erden anerkannt und geehrt zu werden. Sie sollten nicht zu der Meinung kommen, daß er sein besonders Verhältnis zu seinem

heiligen Berglande und die alte Verheißung an die Väter, die ihrem Samen einen unveräußerlichen Rechtsanspruch an dasselbe verliehen hatte, aufgegeben habe. Sie sollten nicht folgern, daß er die Gründung eines Reiches Gottes, das vermöge seines sichtbaren Segens in unfehlbarer Anziehungskraft sich allmählich bis zu den Enden der Erde erweitere, wie es mit David anzufangen schien, die Behauptung einer irdischen Stätte seiner gemeindlichen Verehrung, von der die Sitten bessernde Gotteserkenntnis in die Ferne ausstrahlen könne, wie sie in Jerusalem und Zion gewonnen zu sein schien, als vergebliche Bemühungen aufgegeben habe. Und das etwa gegenüber den von Assur begonnenen Versuchen, mit List und Gewalt die Völker zu einem Weltreiche zu vereinigen, in dem der fleischliche Wille und der widergöttliche Ehrgeiz eines einzigen Tyrannen das oberste Gesetz wäre, gegenüber dem bestrickenden Zauber, den die tief in Götzendienst getauchte Kultur solcher Mittelpunkte des Weltverkehres, wie Babel, auf die Völker ausübte, und vor welchem die nationale Eigenart, die alte Einfachheit der Sitten bei ihnen dahinschwand, um einer die Gewissen verwirrenden, die Menschen von Gott entfernenden, künstlich gemischten Lebensweise Platz zu machen. Aber indem Jahve das davidische Reich auseinanderfallen und Jerusalem nur für den kleineren Teil den Lebensmittelpunkt bleiben ließ, indem er nicht hinderte, daß Israels Land einer neuen Bevölkerung anheimfiel, und der davidische König zum Tribut zahlenden Vasallen des Assyrers wurde, und indem er andererseits durch die wunderbare Vereitelung der Absichten Sanheribs auf Jerusalem dem Glauben verbürgte, daß seine Macht und sein Wille zu seiner Zeit in absoluter Verfügung über die Völker, Verderben und Heil spende, war für die Frommen die entschiedene Nötigung gegeben, ihren Gottesglauben zu reinigen. Es galt alle die Vorstellungen abzustreifen, die aus der naiven Voraussetzung erwuchsen, daß die auf das davidische Königshaus, auf Jerusalem, auf den Besitz des heiligen Landes basierten göttlichen Gründungen in dieser ihrer Äußerlichkeit sich erhalten und wie andere politische Gebilde wachsen müßten, um zu dem von Gott gezeigten Ziele zu gelangen; daß Jahve an ihnen gleiches Interesse haben müsse, wie die Glieder seines Volkes; daß sein Verhalten dadurch gebunden sei und sich messen und berechnen lasse nach den natürlichen Interessen und Bedürfnissen dieser Stiftungen, wie die in ihnen Lebenden sie fühlten. Der Gott, der dem naiven überlieferungsmäßigen Glauben klein und vertraulich geworden sein mochte, bekundete sich jetzt in vernehmlicher Weise als der absolut Hohe und Heilige, der ungebunden durch irgendwelche irdisch-fleischlichen Verhältnisse, lediglich durch die Maße seines eigenen Wesens in seinem Thun bestimmt, die Geschichte in wunderbarer Weisheit zu dem Ende lenkt, daß die Erde seiner Ehre voll werde. Die alle Berechnung ausschließende Wunderlichkeit seiner Fügungen, daß er sein eigenes Volk schlägt und bedrängt, dem er sich als Heiland verheißen und das auf ihn sich verlassen soll, und heidnischen Tyrannen, deren Sinnen ihm verhaßt ist, Sieg verleiht, aus seinem wahren Wesen als des Heiligen begreiflich, machte diejenigen zu Schanden, welche in dem überlieferten Glauben die Schale der fleischlichen Hoffnungen, aber diejenigen im Glauben völliger, welche den wahrhaftigen Gott selbst darin ergriffen hatten. Diesen war er der treue, dessen Wegen als zielsicheren zu vertrauen ist, auch wo sie dem eigenen Denken ziellos oder krumm erscheinen; dessen Verhalten sich überall als das des Erbarmens, der Gerechtigkeit, der pädagogischen Weisheit rechtfertigen werde. Hiermit ist dann die Erkenntnis angebahnt, daß zu unterscheiden sei zwischen dem von Jahve gemeinten, seinem heiligen Wesen entsprechenden Gottesvolke, Davidshause und Jerusalem und dem fleischlich empirischen, wie es geworden ist. Das sündige Königreich Jerobeams ist nicht das Haus Jakobs, das nicht vertilgt werden soll (Am 9, 8). Auf List und Gewalt gegründet, Jahve mit willkürlichen Diensten verehrend, anstatt mit Gerechtigkeit und Erbarmen, ist es nicht besser wie andere Reiche; es mag untergehen und sein Volk auswandern. Das Haus Davids, das Reich Juda, das auf seine Politik, auf seine Festungen vertraute, mit seinem Gotte sich durch Opfer abfand, ohne im übrigen seinem öffentlichen Leben den Charakter der Gotteserkenntnis aufzuprägen, ist nicht das, dem die Verheißung gilt. Die Stadt Jerusalem, die das Recht in ihrer Mitte drückt, die Barmherzigkeit verleugnet, fremdem Luxus, heidnischen Moden ihre Thore öffnet, ist nicht das Jerusalem, von dem zu allen Völkern das Licht der Erkenntnis Jahves dringen soll. Ohne in Widerspruch mit sich selbst zu geraten, kann Jahve deshalb Israel in die heidnischen Länder zerstreuen, so daß sein Land eine Wildnis wird, die Bewohner Jerusalems nach Babel zurückführen, von wo Abraham gekommen, das Königshaus Davids wieder nach dem armseligen Bethlehem, und der heidnischen Völker sich bedienen, um diese Strafe der Sünde herbeizuführen. Aber so gewiß er sich des Oberervolkes bedient, um die Sünden der Völker zu vergelten, für seine Ehre und ein neues Leben der Gerechtigkeit Raum zu schaffen, so gewiß kann er sich nicht zum Diener des gleich unheiligen widergöttlichen

Ehrgeizes der Eroberer machen, die ihre Erfolge sich selbst und ersonnenen Göttern verdanken. Indem er sie auf dem Gipfel ihrer Herrlichkeit stürzt und sein Volk neu gründet, muß alle Welt erfahren, daß sie mit ihren Anstrengungen und Erfolgen nur den selbstständigen Ratschlüssen des Gottes Israels gedient haben, und dann ist Raum und Zeit dafür da, daß die alten Verheißungen in überschwänglicher Fülle eine Wirklichkeit gewinnen, welche nicht mehr durch die Herrschaft der Sünde gefährdet, die Bürgschaft unzerstörbarer Dauer in sich selbst trägt. Dann ist der Gesamtzustand der Dinge eine einzige große und lautere Predigt von dem sich nicht mehr verbergenden Gotte, und alles menschliche Verhalten durch die ungetrübte und selbstständige Erkenntnis des so offenbaren Gottes bestimmt. — Wie nun diese Mannigfaltigkeit und dieser Gegensatz göttlicher Fügungen als das zusammenhängende und fortschreitende Werk des einen Jahve sich darstellte, so auch als die stetige Entwickelung und Erziehung, als Wachstum und Erlebnis eines und desselben Subjektes, Israels und der Menschheit, des Hauses Davids und Jerusalems. Es ist nicht so, wie es den Anschein hat, daß Jahve sein Land verläßt, sein Volk zerstört, das Haus Davids und Jerusalem zertrümmert, die Erde verbrennt und die Menschheit vertilgt, um eine außer allem Zusammenhange damit stehende neue Schöpfung anzufangen, in der es ihm mit entsprechenden neuen Gebilden besser glücken mag. Sondern wie die sterbende Pflanze im Samen und im Ableger für neues Leben erhalten wird, wie dem Samen die Verwesung der Durchgangspunkt zu herrlicherer Lebensgestalt ist, wie dem Menschen geschehen mag, daß er stirbt, und doch seine Seele als unverwüstlicher Kern bleibt, der zu neuem Leben in herrlicherem Leibe wiedergeboren wird, wie der Geschlechtszusammenhang Thun und Leiden der Väter und der Kinder derartig verbindet, daß die Späteren in der der früheren ihre eigene Geschichte erkennen, die Früheren an der der Späteren Anteil nehmen (Jes 29. 22 f.), so sind die von Jahve über sein Volk verhängten Katastrophen zwar Untergang und Tod für die der Sünde verhaftete fleischliche Gestalt, aber zugleich auch Aussonderung, Erhaltung und Vorbereitung eines unvergänglichen Restes, Kernes, Samens oder einer Seele, welche den Todes- und Verwesungszustand überdauert, um aus ihm zu einem neuen leiblichen Leben in unvergänglicher Herrlichkeit hervorzugehen, in welchem weder menschliche Sünde noch göttlicher Zorn mehr ist. Gottes lebenspendendes Mahl sollen dereinst alle auf Zion schmecken und er wird dazu den Schleier des Todes lüften, daß die Gestorbenen hervorkommen; das untergegangene Volk, das vergeblich durch natürliche Fortentwickelung wieder zur Existenz zu gelangen sucht, wird durch göttliche Totenerweckung plötzlich zu seinem Vollbestande kommen; das in Dunkel verschwundene Haus Davids, ob zwar nur noch in einer unbegehrten Jungfrau vorhanden, wird plötzlich in dem Sohne dieser Jungfrau zu neuem königlichen Leben erstehen, der abgehauene Baum Isais in einem Wurzelreis wieder aufgrünen. Aber in welcher Gestalt haben wir uns diesen die Zukunft verbürgenden Kern zu denken? Nicht als Volk, nicht als Staat, nicht als Geschlecht. Der Natur der Sache nach konnten nur solche zu ihm gehören, welche in demütigem Glauben in den Katastrophen die Hand Gottes erkannten und erfaßten, die seinen Willen zu dem ihrigen machten, in Geduld sich unterordneten und durch die göttlichen Fügungen in sich die sittliche Frucht zeitigen ließen, welche sie bezweckten; wir können jenen Kern also nur denken als eine ecclesia invisibilis, als eine nur Jahve bekannte, durch gleiche Gotteserkenntnis und sittliche Artung zusammengehörende Gemeinde. Eine solche kann Bestand und Untergang von Volk und Land, von Staat und Thron, den jähesten Wechsel der äußeren Institutionen erleben, ohne selbst darum unterzugehen. Und da es in Israel der Prophet Jahves ist, welcher in dem Bestehenden den Willen der göttlichen Güte erkennen lehrt, die dunkle Sprache Gottes in den großen Wechselfällen der Geschichte für die Seele und das Gewissen in Kraft ursprünglicher Gotteserkenntnis dollmetscht, in finsteren Thälern die Gemüter aufrichtet, indem er das von ihm erschaute jenseits leuchtende Licht der Herrlichkeit in sie hinein reflektiert, so können wir sagen: die vom Propheten gesammelte, um das prophetische Wort geeinigte Gemeinde ist das unzerstörbare Zion, der bleibende Rest Israels, welcher Zerstörung und Versprengung überdauert, indem er an Stelle des zerstörten politischen Leibes die Realität des prophetischen Wortes zum Grunde seines inneren Lebens erhält, bis der ihm entsprechende neue Leib sich ausgestaltet. Der Prophet ist der göttliche Mittler und Heiland, mit dem und an dessen Hand das sterbende Israel ohne zu erliegen dem Tode und dem neuen Leben aus ihm entgegengeht, das in der königlichen Herrlichkeit des Sohnes Davids seine Vollendung erreichen wird. Des Propheten Verhalten im Leben, sein Hoffen im Leiden ist Vorbild und Bürgschaft und Ermöglichung desjenigen, durch welches die Gemeinde an ihr Ziel gelangt. Und da der Prophet, was

er ist, nur ist durch seine geistgesalbte Persönlichkeit und die die Herzen bewegende Macht des Wortes, so vollzieht sich auch hier ein Rückzug aus der Äußerlichkeit in die Innerlichkeit, aus dem Fleischlichen ins Geistliche, aus dem Sachlichen ins Persönliche, wie er überhaupt in den Gedanken der Frommen durch die Zeit Jesajas aufs lebhafteste angeregt wurde. Denn wenn Jahve alles Große, das seine absolute Hoheit in den Gemütern der Menschen beeinträchtigt, stürzt oder seinen Glanz verdunkelt, obwohl er es selber hat werden lassen, so ist keine irdische Größe für sich dem Menschen wertvoll, sondern allein Jahve, und das Irdische nur, sofern es Spiegel seiner Güte und Herrlichkeit ist und sein will. Wenn er die Masse seines eigenen Volkes und seine von ihm selbst gegründeten Ordnungen und Güter verwirft und wie anderes Irdische zertrümmert, um eine Gemeinde des Geistes, des Glaubens, des inneren Rechtverhaltens auszusondern, aus der sein Volk in neuer leiblicher Herrlichkeit erstehen soll, so ist für ihn selber nicht die äußere Einrichtung und Gestalt das Wertvolle, sondern das innere persönliche Wesen. Da aber Äußeres und Inneres, Leib und Geist für einander geschaffen sind, so ergiebt sich der Gedanke, daß alles Äußerliche, Leibliche einer Wiedergeburt durch den Tod entgegengeführt wird, einer Wandlung, in welcher das für sich sein wollende schuldbefleckte Fleisch untergeht, die im willigen Tragen dieses Gerichtes ihre Schuld büßende Seele aber aus dem Geiste eine neue Leiblichkeit gewinnt, welche nichts sein will, als Werk der göttlichen Güte und Werkzeug der Verherrlichung Jahves.

Wie nun auch J e s a j a, und er vorzugsweise zu dieser Gedankenentwickelung hingeführt hat, läßt sich aus der Betrachtung seines persönlichen Wirkens und der seinen Namen tragenden Schrift, die direkt und indirekt von jenem zeugt, im einzelnen entnehmen. Außer den im Anfange erörterten Nachrichten über seine Person gewinnen wir hier die Kenntnis, daß er ein Bürger Jerusalems war, daß er mehrere Kinder hatte, unter denen ein Sohn (7, 3) schon unter Jotham geboren sein muß, ein anderer (8, 1 ff.) nach dem syrisch-ephraimitischen Kriege; daß er sein Weib, seine Kinder und die bedeutenden Ereignisse seiner Familie wie lebendige Bilder, Urkunden und Wahrzeichen des von ihm Verkündeten hinstellte, daß er auch noch unter Ahas auf die K. 6 berichtete Weihestunde als auf den entscheidenden, alles Folgende bedingenden Wendepunkt seines inneren Lebens zurückblickte, als an welchem sein Weg sich auf immer von dem der Masse geschieden, sein sittliches Urteilen und Trachten, wie sein patriotisches Sorgen eine andere Grundlage bekommen habe, die es ihm ermöglicht sonder Zweifel und Furcht aufrecht und festzustehen wo alles um ihn her dunkel und wankend wird (8, 11 ff.). Und da seine Sorgen und Hoffnungen so ganz andere geworden sind, als die, welche das öffentliche Leben dermalen bestimmen, hält er für seine wesentliche positive Aufgabe (denn 8, 16 ist צוֹר und חָתוֹם, nicht Imp., sondern Inf., und nicht ‚du Jahve‘, sondern ‚ich‘ das zu denkende Subjekt), die Befestigung und dauernde Sicherung der ihm gewordenen göttlichen Erkenntnis in den Herzen eines empfänglichen Jüngerkreises für die Zukunft, und sucht er im übrigen durch stete Bethätigung seines gewissen Gottvertrauens, das er auch in seinen Söhnen lebendig sieht, die öffentliche Kenntnis zu erhalten, daß es noch von Gott selbst begründetes Vertrauen giebt, an dem sich trösten und aufrichten kann, wer nach Halt begehrt. Es drückt sich hierin eine Resignation aus, welche auf der Überzeugung beruht, daß die öffentlichen Dinge jetzt einen unaufhaltsamen Gang zu dem vorausgesehenen Ruin nehmen, daß es entweder noch nicht an der Zeit ist, oder daß der Versuch schon mißlungen und die Mittel erschöpft sind, ihm, als es noch Zeit war, eine andere Richtung zu geben. Es ist aber beides der Fall. In der That hat nach K. 7 Jesaja in der syrisch-ephraimitischen Bedrängnis in der auffallendsten Weise und aufs energischste die Politik des davidischen Hauses von dem den Glauben an Jahve und seine bestimmte Zusage verleugnenden Schritte zurückzuhalten gesucht, welcher den Assyrer als Rechtsbeistand in gerechter Sache gegen von Jahve Verurteilte herbeirief; und nach K. 8 hat er dem Volke bezeugt, daß die Wasser Siloahs genügen, um in ihrem Besitze das Ungestüm Rezins und Pekahs zu überstehen. Es bedürfe dazu nicht des Wasserschwalles der assyrischen Macht, der einmal gerufen das eigene Land überfluten und seine Bewohner ersäufen werde. Als der Ungehorsam gegen Jahves Wort den Anfang dieses Unheilsprozesses begründet hatte, war es sittliche Notwendigkeit, sich ihm als einem göttlichen Verhängnisse zu fügen, den zuvor bekundeten heroischen Glauben an die Macht und Treue Jahves nun in der Weise zuwartender Geduld und vertrauensvoller Ergebung an den Gott zu erzeigen, der es versteht im Gerichte die Seinen für das verheißene Ziel zu erhalten. Lange nachher und diesesmal mit einem durch außerordentliche Fügung glänzend bestätigten positiven Erfolge hat Jesaja die öffentlichen Geschicke seines Volkes zu bestimmen gesucht, als es

unter Hiskia galt, dem aus einem Rechtsbeistande zu einem unerträglich fordernden Dränger gewordenen assyrischen Großherrn gegenüber die im wiederauflebenden Glauben an den Gott des Propheten erstrebte Unabhängigkeit in einem Augenblicke zu behaupten, wo es unmöglich erschien, irgendwelche reelle Macht dafür einzusetzen und die Stadt Jerusalem anders vor der Zerstörung zu bewahren, als durch rückhaltlose Unterwerfung. Auch jetzt fordert Jesaja, wie zu Ahas Zeit, Nichtachtung der Gefahr im Vertrauen auf Jahve, den lebendigen Gott, der die Geschicke der Völker in absoluter Freiheit bestimmt, und sein Glaube bewährte sich, indem zuerst die Gefahr sich entfernte, und dann eine Katastrophe die Macht und Pläne des Eroberers vereitelte, die in weiten Kreisen die Überzeugung weckte: hier hat der Gott Israels dem Worte seines Propheten gemäß selbst gerichtet und gerettet.

5. Das Buch Jesaja. Es ist selbstverständlich, daß ein Prophet, der in bedeutenden Wendepunkten so entscheidend in die öffentlichen Angelegenheiten eingegriffen, der so vieles erlebt, der in der Stille des privaten Lebens so unablässig bemüht war, eine wohlgerüstete Jüngerschar für eine weithingedehnte Zukunft zu gründen, nicht bloß dazu die Schrift gebraucht hat, um an ihr einen unwiderleglichen, dauernden Zeugen für einzelne Verkündigungen aufzustellen, oder um seine persönliche Wirksamkeit über den Kreis seiner unmittelbaren räumlichen Gegenwart hinaus zu erweitern und unter anderen z. B. den in der Ferne unter fremden Völkern seufzenden Israeliten in urkundlicher Gestalt prophetische Trostworte zu übermitteln, sondern auch, um in die ferne Zukunft hinein zu wirken. Denn wenn es in der Entwickelung des göttlichen Reiches Knotenpunkte giebt, in denen alte Prozesse abgeschlossen, neue eingeleitet werden, und wieder auch Zeiträume, in denen der Verlauf der Dinge nur ebene Fortentwickelung des dort gesetzten Neuen ist, so gilt die prophetische Weisung, welche in den grundlegenden Zeiten geboren wurde, von Gottes wegen auch für die Frommen der aus ihnen abfließenden Zukunft; und wenn der prophetische Blick in den vorläufigen Abschlüssen bestimmter Entwickelungsperioden charakteristische Züge des endlichen Abschlusses göttlicher Gerichts- und Heilsoffenbarungen wiedererkannte, so mußte die Erkenntnis derselben denjenigen übermittelt werden, welche diesem Abschlusse entgegenzuwarten hatten, als ein Mittel, Gottes Werk in der Zeit und was es an der Zeit sei zu erkennen. Da es sich bei der aus diesem Bedürfnis entspringenden, auf die Zukunft berechneten Schriftstellerei der Propheten darum handelt, den bleibenden Ertrag des Geschauten und Verkündigten definitiv festzustellen, werden wir sie am natürlichsten in einem Stadium zu denken haben, wo die zuvor gärenden Verhältnisse abgeklärt, die Aufregungen der Not, unter welchen die göttliche Wahrheit empfangen ist, überwunden sind und mit den konkreten Bezügen zu der verwirrten Fülle des empirischen, unmittelbar gegenwärtigen öffentlichen Lebens das mehr Zufällige, Vereinzelte für das betrachtende Bewußtsein sich aussondert und vor dem Wesentlichen, bleibend Wertvollen in den Hintergrund tritt. In solcher Verfassung haben die Propheten Bücher für die Zukunft geschrieben und dazu ihre früher gesprochenen, vereinzelt in Schrift fixierten Worte in freier Verfügung über dieses ihr Eigentum und unter dem Einflusse desselben Geistes, der sie ihnen eingegeben, verwendet und sie in den Dienst der litterarischen Idee gestellt. Dabei konnten sie, wo der konkrete Wortlaut es zu seinem Verständnis erheischte, historische Notizen über die Umstände einfügen und bisweilen, wie um über eine Materie vollständig zu sein, auch bewährte Worte anderer Propheten mit aufnehmen. Da wir nun in dem Jesaja zugeschriebenen Buche in erster Person geschriebene Erinnerungen aus dem 52. Jahre des Usia und in engem sachlichen Zusammenhange damit und in gleichem Stile solche aus der mindestens 16 Jahre späteren Zeit des Ahas antreffen, und da die letzteren sich als jesajanisch bewähren durch ihre Kongruenz mit der umfänglichsten und glaubwürdigsten historischen Nachricht über Jesajas Wesen und Wirken in K. 36. 37; da ferner in diesem Buche ganze Reihen von sachlich und formell einander parallelen Reden und Gruppen von Aussprüchen begegnen, welche augenscheinlich nach dem Gegenstande, dem sie gelten, oder nach der hervorstechenden Idee, der sie dienen, geordnet sind, so kann kein Zweifel darüber sein, daß Jesaja nicht bloß überhaupt mehrfach geschrieben, sondern auch ein umfassendes Buch von Weissagungen hinterlassen hat. Es fragt sich nur, ob wir es voll, ob wir es rein, ob wir es in seiner ursprünglichen Ordnung besitzen. Solange dieses strittig ist, nützt es nichts und sehe ich davon ab, die elogia zu wiederholen, die nach Jesus Sirach von Ambrosius, Hieronymus, Cyrill bis auf Picus von Mirandula, und von Luther bis auf Ewald, Umbreit und sie wiederholende Neuere ausgesprochen sind, um auszudrücken, was Jesaja dem christlichen, was er dem sittlichen, was er dem ästhetischen Urteile als Redner und Schriftsteller sei. Wir müssen zuerst wissen, was er ausgedrückt hat, ehe wir darüber

reflektieren, welcher Wert dem zukommt, wie er sich ausgedrückt. In der Beantwortung jener Frage herrscht aber seit geraumer Zeit ein solches methodeloses Tasten und solche Anarchie, daß sie von Grund aus neu gestellt werden muß. Es fördert wenig, wenn man das ganze Buch zunächst als jesajanisch nimmt und dieses dann durch die Behauptung und vereinzelte Aufzeigung von Spuren jesajanischen Geistes selbst in der Anordnung des Einzelnen zu rechtfertigen sucht. Denn wo haben wir das genaue Bild des jesajanischen Geistes, daß wir den Geist des vorliegenden Buches damit zusammenhalten könnten? Und es verwirrt nur, wenn man sich aus spärlichen Nachrichten des Altertums und aus den Lücken unseres Wissens selbst, aus willkürlichen, dogmatischen und psychologischen Voraussetzungen über das, was Gott einem Propheten zeigen kann, und aus zufällig aufgegriffenen, nach der eigenen Neigung für echt jesajanisch erklärten Stücken, etwa aus dem anfechtbarsten von allem, nämlich K. 1, sich ein Bild von Jesajas Zeit und seinem Zeugnisse macht und dieses als Maßstab gebraucht, um nach ihm unbekümmert um die litterarische Einheit des vorliegenden Buches alles das herauszuschneiden, was ihm nicht entspricht und seine Änderung heischen würde. Man bedenkt dabei nicht, daß nur Willkür den Propheten dazu verdammt, immer mit eigensten Worten und eigenen Erfindungen auf die Fragen, die heilsbegierige Gemüter aufwerfen, und nicht auch mit solchen Worten anderer zu antworten, welche im Kreise der Prophetenjünger bereits Gemeingut geworden waren. Wirklich historische Untersuchung, die des Willens und im stande ist, aus dem Möglichen das Gewisse auszusondern und zu allgemeiner Anerkennung bei den Lernfähigen zu bringen, kann hier gar keinen anderen Ausgangspunkt nehmen, als von der einzigen ausführlichen, glaubwürdigen Erzählung über Jesaja in K. 36—39, deren beide Teile ihrem Charakter nach, wenn auch nicht in ihrer jetzigen Ordnung, aus einem Buche der דִּבְרֵי הַיָּמִים stammen, und nach dem Vorgange des Redaktors unseres Buches auch vom Verf. des Königsbuches von dort in der jetzigen Ordnung aufgenommen sind. Diese beiden Erzählungen hat der Redaktor als thatsächliche Illustration zwischen zwei wohlgeordnete Reihen von namenlosen Reden gestellt, von denen die vorgehende, ebenso wie die erste Geschichte in K. 36. 37 den Umschwung der assyrischen Not Judas in Heil beleuchtet, die nachfolgende ebenso wie die zweite Geschichte in K. 39 sich auf die babylonische Not bezieht und ihren Umschwung in Heil weissagt; von denen die zweite mit dem Befehl zu trösten beginnt (40, 1 ff.), wie die erste mit dem Befehl der Ermunterung zum Ausharren geschlossen (35, 3 ff.); von denen die zweite mit derselben Gegenüberstellung von Edom und Zion schließt (60, 1—63, 6), welche auch das Ende der ersten ist (33, 13 bis 35, 10). Nehmen wir dazu, daß in beiden vor der Anschauung des Propheten das heilige Land und Jerusalem wie eine öde menschenarme Steppe daliegt, welche einer Wandlung in herrliches Kulturland und einer Vermehrung der Bevölkerung durch Wiederkehr der Verschleppten entgegenwartet, so giebt uns der Redaktor aufs deutlichste zu verstehen, daß ihm der Jesaja von K. 36—39 das weissagende Subjekt hüben und drüben ist. Es ist deshalb unwissenschaftlicher Eigenwille, wenn man statt K. 28—66 hintereinander wegzulesen und K. 28—39 als Schlüssel für K. 40—66 zu gebrauchen, hinter K. 35—39 abbricht und sich in K. 40, 1 wie durch einen Zufall an die Küsten eines unbekannten Weltteils verschlagen glaubt, über den man noch nichts erfahren hat, während er in Wirklichkeit mit dem bekannten Terrain zusammenhängt und von dort aus längst zu Lande erreicht und seiner Lage nach bestimmt ist. Wer 35, 3. 4 gelesen, stutzt nicht über 40, 1 und sein יֹאמַר, das ja damit nicht aufhört, Futur zu sein, wenn Nägelsbach sagt, es sei an die ideale Gemeinde gerichtet; es müßte diese denn eine andere Grammatik haben. Wer K. 28—39 gelesen, nur der versteht 48, 3—11, daß ein und derselbe Prophet, wie auch in V. 16 zwei Perioden seiner Weissagung unterscheidet, die ihrem Inhalte und ihrer Bedeutung noch völlig parallel gehen, und daß er auf Grund der von seinem Volke selbst gepriesenen Erfüllung seiner ersten Weissagung nun mit Fug Glaubensgehorsam für die zweite fordern kann. Er kann die Verhaftung des blinden Volkes, welche noch nicht beendet ist, 42, 19 ff., von der Beseitigung des Nordreiches durch Assur verstehen, und die geschehene Befreiung des blinden Volkes aus der Haft, welche die Völker den Gott Israels zu verherrlichen treibt, 43, 8—10, von der Erlösung des eroberten Juda und des eingeschlossenen Jerusalem (vgl. 29, 1 ff.) aus der Hand Sanheribs. Er kann es begreiflich finden, daß der Prophet diese Erfahrung geltend macht, um die Überzeugung zu unterstützen, daß Jahve in freier, Heil bezweckender Macht über Juda die geplante Gefangenführung nach Babel verhänge und die darin liegende Demütigung durch eine desto herrlichere Erlösung wieder aufzuheben sich vorbehalte (43, 11 ff.). Er wird ohne Anstand 56, 9—57, 21, wie es dem natürlichen Gefühle entspricht, aus dem Ende der jesajanischen Zeit begreifen und

K. 58—63, 7 in dem Munde eines Propheten verständlich finden, welcher vor einem dem Ruin des Staates entgegenwartenden Kreise von Frommen diesen Niedergang als ein Gericht und Heil bezweckendes Verhalten Jahves rechtfertigt, als der nur auf die sittliche Erneuerung seiner Gemeinde warte, um sich ihr in Bewirkung herrlichen Gedeihens zuzuwenden. Er wird verstehen, daß dieser Prophet die durch Thatsachen bestätigte gottgewirkte Plerophorie seines Zeugnisses von der Herrlichkeit des künftigen Heiles inmitten allgemeiner Niedergeschlagenheit und die von Gott zugesagte Fortdauer desselben in seinen Nachkommen als sicheres Unterpfand dafür erkennen lehrt, daß seinerzeit die Rettung unfehlbar eintreffen werde (59, 21; 61, 1 ff., 10 ff. vgl. die Begründung in meine Abhandlung über Jes 40—66). Wer es wagt, vor K. 36—39 die sechs mit הוי anfangenden Reden eines *namenlosen* Propheten in K. 28—35 im ganzen als jesajanische zu lesen und sich in diesem Glauben durch solche angeblich exilische Zusätze wie K. 34. 35, die das Ganze erst auf seinen richtigen Abschluß bringen, und durch solche wunderliche Fragmente wie den Massa der Tiere des Südlandes, oder durch das über die Kronen der Trunkenen Ephraims, oder durch das georgische Lehrstück 28, 23 ff. und das bukolische Idyll 30, 24, durch das witzige Epigramm über den falschen und wahren Adel 32, 1 ff., durch die ungalanten Phantasien über das künftige Elend der Stadtdamen und das Glück der barbarischen Nomaden 32, 9 ff., oder endlich durch das Marinestück in 33, 21 nicht irre machen läßt, der hat kein wissenschaftliches Recht für die Ängstlichkeit, mit der er es ablehnt, in K. 40—66 jesajanische Aussprüche und Erkenntnisse zu finden. Daß es da wie Kraut und Rüben bunt durcheinander geht und durch den ersten Teil namentlich als Rahmen für die eingelegten Stücke sich ein Raisonnement verfolgen läßt, welches nur im Munde eines Zeitgenossen des Kyros natürlich ist; daß wir im ersten und zweiten Teile Scenen aus dem Prozesse Jahves mit den Heiden über das Subjekt, das den Rechtsanspruch auf die Ehre der Gottheit habe, aus Babels und seiner Götter Demütigung, aus dem Leben und Leiden des prophetischen Heilandes Israels und der Völker wie Texte zu paränetischen Predigten an das untergehende oder seiner Wiedergeburt entgegenharrende Volk Jahves behandelt finden; daß wir, wie zuvor Psalmen und Gebete eingelegt sind, so von 63, 7 an ein mit göttlicher Antwort versehenes Gebet als Schluß des Ganzen antreffen, welches im Angesichte des zertrümmerten Jerusalem geboren ist — das alles kann daran nicht hindern, sowohl die planmäßige Einheit des Ganzen anzuerkennen, als auch die Berechtigung, mit dem Redaktor die hier gebotene Zukunftserkenntnis ebenso mit Jesaja zu verbinden, wie die in K. 28—35 enthaltene. Was in Wirklichkeit daran gehindert hat, ist die Sorge, man möchte durch die Anschaulichkeit, mit der hier Kyros bis auf seinen Namen, das Ende Babels und die Befreiung der Juden geschildert sind, gezwungen werwerden, eine Versetzung Jesajas in die Zukunft zuzugestehen, welche die beliebte Konstruktion aller Elemente des prophetischen Bewußtseins aus *unserem* Wissen um seine Zeitverhältnisse unmöglich machen würde. Aber ich finde den Çaddiq genannten Knecht Jahves im Wirken und Leiden konkreter und deutlicher gezeichnet, als den Kyros und sein Verhalten gegen Babel und Israel, und die Herrlichkeit des wiedererstandenen Jerusalem und die Übervölkerung des heiligen Landes anschaulicher, als das Geschick Babels, und obwohl jenes Bild besser auf Jesus von Nazaret, und dieses, wenigstens äußerlich, besser auf das Jerusalem des Herodes paßt, als auf irgend einen nachweisbaren Propheten (oder gar wie Sellin meint, Serubbabel) oder Zustände Jerusalems in früheren Zeiten, lehnt man es doch in offenbarer Inkonsequenz ab, diese Partien von einem auf den Trost Israels wartenden Juden aus Herodeischer Zeit oder von einem Nazaräer herzuleiten. Hat der Zufall einmal so sonderbar gespielt, daß die Schwärmereien eines prophetischen Schriftstellers 500 Jahre später zur Wirklichkeit wurden, warum kann es nicht noch einmal hinsichtlich des Kyros geschehen sein? In der That sagt nun aber unser Buch nicht, es werde ein Sieger kommen und dieser den Namen Kyros tragen, sondern von dem gekommenen sagt es, daß nachweisbarer Weise die mit ihm eingetretene Veränderung der Weltverhältnisse und deren günstige Frucht für Jahves Volk längst zuvor von Jahve verkündet sei (41, 2—4), daß Jerusalem allein einen Herold derselben zuvor gehabt habe (42, 27, über den mein Deuterojesaja z. vgl.), daß darum Jahve als der alleinige Gott, der Erst- und Spätzukünftiges so vorhergesagt hat (42, 21—26), daß die geschichtlichen Thatsachen deutlich, allen anderen Zukunftsträumen widersprechend, wie die Ausführung des Programmes seines Propheten erscheinen (44, 25. 26), auch mit unwiderleglicher Logik als der alleinige geschichtslenkende zuverlässige Gott anerkannt werden müsse (41, 2—4). Und weiter sagt es, daß die Siege und Erfolge des Kyros, seine konkrete Person und sein Name in so zweifellos deutlicher Weise von Jahve vorgezeichnet gewesen seien,

daß jeder Kundige genötigt werde zuzugestehen, Kyros könne nur von Jahve zu seinen Zwecken ins historische Dasein geschaffen sein (45, 1—7), und darum sei weder zu besorgen, daß er seine Siege selbstwillig anders gebrauche, als Jahve wolle (v. 9 ff.), noch auch, daß die Ehre für die damit angefangene Welterneuerung ihm und nicht Jahve und seiner Gemeinde zufallen werde (v. 12—17). Ist dieses wahr, und der Verfasser macht auf mich den Eindruck, daß er wahrhaftig sei und in diesem Punkte nach psychologischer Notwendigkeit, wenn nicht verrückt, dann wahr sein muß, so sehe ich nicht ein, daß Gott sich groß vergriffen hätte, wenn er die jesajanische Zeitstufe gewählt hat, um dieses Zukunftsbild vor die Anschauung eines Propheten zu rücken. Jesaja hat es erlebt, daß der lange zuvor von ihm verkündete Eroberer, den Jahve ebenfalls vom Aufgang der Sonne erweckte, um auf Sünde und Unrecht gegründete Verhältnisse zur Strafe der schuldigen Völker und Stände umzuwerfen, wirklich eintraf, um Jahves Strafwerk zu vollziehen, daß er sodann, als er selbstwillig übergriff, wieder seiner Weissagung gemäß, wie ein unnützer Stecken zerbrochen und weggeworfen, daß durch beides dem Reste seines Volkes ein neuer Anfang gegründet, daß durch diese Erfahrungen das Volk veranlaßt wurde, dem Einflusse des prophetischen Wortes, das als Halt in diesen Nöten erprobt war, größeren Raum bei sich zu verstatten, daß überhaupt die um den Propheten als ihr Haupt geeinte Gemeinde als das unversehrbare Lebenscentrum in der Todesgefahr sich bewährte. Warum sollte er nicht einen zweiten, noch vollkommener den Absichten Jahves entsprechenden Eroberer von Osten kommen sehen, der durch das Unglück, das er ihnen bringt, in den Völkern Raum schafft für die Sehnsucht nach dem allein zu helfen mächtigen Jahve und durch das Heil, zu dem seine Siege für Israel ausschlagen, in dem eigenen Volke Jahves zur Verbreitung der Willigkeit beiträgt, dem prophetischen Heilsmittler zu gehorchen? Und warum sollte er nicht den vollkommenen Propheten sehen, der das Werk der Erneuerung so vollzieht, daß er die sittliche Wiedergeburt der Gemeinde und der Einzelnen sein einziges und unverrücktes Streben sein läßt, die äußere dem Wohlgefallen seines Gottes überläßt (49, 8) und darin gegen den Schein gerade seine Weisheit bekundet (52, 13)? Wo lag diese Anschauung von dem stellvertretenden Haupte der Gemeinde in der Gestalt eines Propheten ohnegleichen im Keime deutlicher präfiguriert vor, als in der Erscheinung Jesajas selber, eines Mannes, der in verkehrten Zeitläuften dahin arbeitete, daß die göttlichen Verhängnisse ihm und seinen Jüngern dauernde Frucht sittlicher Erneuerung brächten; der deshalb in den betrübtesten Umständen mit festem Glauben und klarem Auge in die Zukunft blickte, des Spottes und der öffentlichen Angriffe nicht achtend; der aus der Verborgenheit seines Hauses und durch seine Botschaft das Verhalten des Königs zum Heile bestimmte und, als seine Weisung die versprochene Bestätigung erfuhr, vermutlich nicht bloß von seinem Könige und Volke angestaunt wurde, kurz der persönlich mit seinen Jüngern als der heilige Same erwiesen worden war, in welchem Gott sein Volk aus dem zerfallenden alten Leben in das neue überführen wollte? Allerdings meine ich nicht, diese prophetischen Anschauungen in ihrer Wirklichkeit aus den Zuständen Jesajas und seiner Zeit herzuleiten; denn keine weltbestimmende Idee kann aus den ihrer Wirksamkeit vorhergehenden Umständen durch Rechnung gefunden werden; jede solche Rechnung ist Betrug. Sondern nachdem sie gegeben ist, können wir rückwärts schauend für sie die Empfänglichkeit und den bereiteten Boden auffinden, welche ewig unfruchtbar bleiben würden, wenn Gott nicht fragte, wen soll ich senden? und dem Empfänglichen Inhalt und Endzweck seiner Botschaft anvertraute. Ist das Vorstehende begründet, so wird es einer neuen Auslegung von K. 40—66 bedürfen, zu welcher ich die Gesichtspunkte bereits früher vorgezeichnet habe (lutherische Zeitschr. 1876), und einer neuen Untersuchung der Anlage. Dabei muß aber von der Rückertschen Erfindung abgesehen werden, daß ein dreimal wiederkehrender Gedanke das Ganze in 3×9 Kapitel zerlege. Sie ist erstens oberflächlich formell, und zweitens falsch. Denn das letzte Drittel hat den Refrain nicht und die beiden Sätze 48, 22 und 57, 21 sind, wie der Wechsel von „Jahve“ und „mein Gott“ hier wie 66, 9 anzeigt, als die zwei parallelen Glieder eines volltönenden Satzes gebaut; sie wollen also in Beziehung zu einander gefaßt werden als Vorklang und Nachklang zu dem mitten inneliegenden Ganzen. Der zweite Teil hat demnach in 48, 16 bis 22 sogut sein Proömium, wie der erste in 40, 1—11. Je unbefangener die Untersuchung verfährt, desto sicherer wird sie herausstellen, daß das Buch K. 40—66 zwar nicht als solches von Jesaja herrührt, daß es aber ältere Weissagungen und diese in einer Weise angeordnet und verarbeitet darbietet, die den Redaktor von K. 28—66 berechtigten, es als ein Buch jesajanischer Weissagungen, welches dem anderen K. 28—35 parallel sei, mit K. 36—39 in den oben bezeichneten Zusammenhang zu bringen. Die von Duhm u. AA.

neuerdings angefangene Unterscheidung der „Ebedjahvelieder“ und eines Tritojesaja, welche zur Konsequenz haben wird, daß wir so viele Jesajas mit immer höheren Nummern erhalten, als es hinsichtlich der Stilgattung verschiedene Stücke in unserem Buche giebt, folgt mit der Beibehaltung des Namens „Jesaja“ auch für die Späteren einem ganz richtigen Instinkte. Der Redaktor nötigt augensichtlich die K. 36—39 dem Leser als Schlüssel auf, sowohl für das Buch K. 40—66, als auch für das Buch K. 28—35: denn auch dieses kann erst von K. 36—39 aus als jesajanisch vindiziert werden.

Von Jesaja erfahren wir nämlich aus jener Erzählung nicht bloß, daß er spätestens vom 13. Jahre Hiskias an bis über den Zug Sanheribs hinaus um des Gotteswortes willen, das sich in ihm offenbarte, beim Könige, seinen Beamten und den Priestern als eine entscheidende Autorität in wichtigen persönlichen und Staatsnöten galt, und daß er kraft gottverliehenen Amtes dieselbe energisch und rücksichtslos gebrauchte; daß er entscheidende Versicherungen über die Zukunft durch aufs Naturgebiet bezügliche Vorhersagungen bekräftigte, deren Erfüllung sinnlich beobachtbar war; daß er in der bestimmtesten Weise, als alle Aussicht verloren war, versicherte, Juda und Jerusalem werde den Ansturm der Assyrer zum Behufe einer Konsolidierung seiner Existenz überdauern, und als noch keine Aussicht dazu vorhanden war, daß das Königshaus eine Beute des Königs von Babel werden müsse: sondern man sieht auch aufs deutlichste, daß der Entschluß Hiskias, den assyrischen Ansprüchen zu widerstehen, bereits länger auf Jesajas Mahnungen und Verheißungen basierte, und daß Jesaja allein als der verantwortliche Garant des nun scheinbar unmöglichen glücklichen Ausganges dastand. Außerdem wird in 37, 26 ff. deutlich bezeugt, daß Jesaja schon lange vor Sanheribs Erscheinen die assyrischen Siege mehrfach als gerechte Verhängnisse über die Völker vorhergesagt hat. Auf die Bewährung dieser Gottesworte, welche Jahve als den absoluten Weltherrn bekundete, der die Siege auch der heidnischen Weltmächte nach zuvor gefaßten sittlichen Zwecken bestimmt, gründete sich die Zuversicht, daß in dem Augenblicke, wo ihre Siege zum Beweise gegen die Gottheit Jahves werden wollen, göttliche Fügung zum Besten seines Volkes ihre Ohnmacht neben Jahve an den Tag bringen werde; und daß diese Fügung zum Besten seines Volkes ausschlagen müsse, hatte seinen Grund darin, daß Jahve den Menschen nur als der zu Jerusalem wohnende, als der Gott des davidischen Königs faßbar war, kurz in Jahves besonderem Verhältnis zu Jerusalem und zu David. Wenn man nun mit dieser Anschauung von dem historischen Jesaja die 6 stufenmäßigen Fortschritt zeigenden, unter sich unzerreißbar zusammenhängenden mit הוי anfangenden Reden in K. 28—35 liest, so bekommt man neben dem Eindruck der kunstvollen schriftstellerischen Komposition zugleich den, daß der hier redende Prophet genau die historische Stellung einnimmt, welche in K. 36—39 von Jesaja bezeugt ist, und daß diese Reden ganz und gar in den Gedanken weben, welche als die Jesajas von dorther nachweisbar sind. Es fragt sich nur, ob sie ein Ganzes bilden und ob sie so von Jesaja oder aus seinem Eigentum von einem seiner Schüler buchmäßig zusammengestellt sind. Beachtenswerte Zweifel haben bisher nur 30, 6—7, ein Stück, das sich nach Art und Überschrift zu den Massas K. 21. 22 hinzuordnet, und K. 33—35 in Anspruch genommen. Aber das Stichwort „Leute, die nichts nützen“ verbindet jenen Massa mit der Rede vorher (30, 5), und nach richtiger Auslegung ist in v. 7 „das feiernde Ungestüm“ (המשבת) ausdrücklich als ein Citat aus einem anderen Teile jenes Massa bezeichnet („ich gebrauchte dafür den Namen“), und der Befehl des Aufschreibens v. 8 bezieht sich auf eben diesen vordem vom Propheten empfangenen Massa. K. 33 aber, welches den hier ebenso wie 10, 5 nötigen, durch ein Überspringen auf den Feind erreichten Schluß macht, und welches auch Ewald als jesajanisch, nur von einem Schüler herrührend, ansieht, hängt unzerreißbar mit K. 34, und dieses, wie derselbe Gelehrte anerkennt, mit K. 35 zusammen. Denn die Aufforderung an alle Völker, die Kunde von dem künftigen allgemeinen Gerichte zu hören (34, 1 ff.), ist der anderen in 33, 13 parallel, daß sie den Untergang des assyrischen Heeres zu Herzen nehmen sollen. Thun sie das, so werden sie von ähnlichen Angriffen auf Jahve und sein Volk abstehen, und nicht von dem allgemeinen großen Gerichte über die Jahve feindlichen Weltvölker betroffen werden, welches, die ganze Schöpfung erschütternd (34, 1—4), seine Hauptentladung in dem feindlichen Nachbarlande Idumäa findet. Denn nicht bloß die als Kleinvieh vorgestellten Edomiterklane (v. 6), sondern auch die ihnen verbündeten und von dort aus gegen Judäa operierenden größeren, Büffeln und Stieren gleichenden Völker werden dort aufgerieben, und dadurch das infolge dieses Gerichtes vom Fluche verbrannte menschenleere Land zum reinen Gegensatz des wassergeschützten, sicheren Frieden genießenden Juda und Jerusalem (33, 17. 20 ff.). Dieser Wandlung Idumäas steht dann gegenüber die Wandlung, durch welche das nach 33, 8.

9; 32, 20 in seiner Not der Wüste gleich gewordene jüdische Land zum herrlichsten Kulturlande aufblüht (35, 1 ff.), ein Gegensatz, welcher sich ebenso in K. 62—63, 7; Jo 4, 18 f. und verbreitert Ez 35. 36 findet. Wenn Ewald sagt, K. 35 klinge durchaus jesajanisch und würde dafür gelten müssen, wenn es nicht so eng mit K. 34 verknüpft wäre, so sage ich: 34, 1—17 zeigt einen nicht spezifisch jesajanischen Typus der Fluchrede, welcher überlieferungsmäßig ist; da aber Edom oft vor ihm Gegenstand solcher Weissagung gewesen da K. 34 vorn und hinten aufs engste mit jesajanischer Rede verbunden ist und diese durch seine Herausnahme zerstört würde, so hat Jesaja hier wie auch sonst älteres Weissagungsgut in seine Rede aufgenommen. Oder ist der Schluß von dem assyrischen Gerichte auf ein allgemeineres Völkergericht der Zukunft, wie ihn die Verbindung von 33, 13 mit 34, 1 ff. darstellt, nicht derselbe, wie in dem anerkannten Stücke 14, 24—26, welches den gegen Assur gefaßten und ausgeführten Beschluß Jahves, ihn auf seinem Berglande zu zerschellen und so sein Volk zu retten, als einen solchen bezeichnet, der für alle anderen Nationen, die in Zukunft ähnliches unternehmen, unhintertreiblich feststehe? Man wäre nie zur Annahme exilischer Abfassung für K. 34. 35 gekommen, wenn man erstens nicht willkürlich und unnatürlich die zu wandelnde Steppe in K. 35 von der zwischen Babel und Juda liegenden Wüste verstanden und beachtet hätte, daß die המה 35, 2, die stärkenden und die zu stärkenden, der im verödeten Juda gebliebene geläuterte Rest sind, welchem unter anderem auch Vermehrung seines Bestandes durch sichere Rückkehr der Versprengten ebenso versprochen wird, wie K. 11; und wenn man nicht zweitens in albernster Weise das Buch Jahves 34, 16 gar von dem Buche unseres Propheten gedeutet hätte. Es ist ja das Reichsbuch, in welchem der künftige Weltkönig Jahve hinter den Namen seiner Provinzen die Völkerschaft eingetragen hat, die er einer jeden zugelost (Ps 87). Da man nun nicht in das von Pech und Schwefel brennende Land hineingehen kann, um sich mit eigenen Augen zu überzeugen, was für Leute da wohnen, so bleibt nichts anderes übrig, als zu seiner Zeit dieses Reichsbuch aufzuschlagen, und da findet man dann nicht ein Menschen-, sondern ein unreines Tiervolk als rechtmäßige Bewohner protokolliert. Ein solches Buch kannte auch der echte Jesaja (4, 3) und der Witz dieses bildlichen Ausdruckes für die Vorstellung der völligen Menschenleere eines Landes ist dem in 33, 23, oder dem in 30, 32 f. oder 30, 23. 24 durchaus gleichartig und dem neckisch rätselhaften Charakter, den all diese Reden zeigen, genau entsprechend. Gehören nun K. 33—35 als eine 6. Rede zusammen, obwohl hier wie in der 5. (K. 31. 32) die einzelnen Stoffe künstlich verbunden sind, und gehören überhaupt die 6 Reden um des lückenlosen inneren Fortschritts willen zusammen, der sich in ihnen darstellt, so ist Jesaja der Urheber und entspricht seiner Intention die jetzige Zusammenstellung; denn die fremden Elemente, sei es nun, daß sie einem anderen Redner oder einer anderen Offenbarung desselben Redners angehören, lassen sich nicht herauslösen; bei K. 33—35 und 30, 5—8 habe ich dieses bereits gezeigt, ebenso deutlich ists K. 28, 1—6. Es ist ganz verkehrt, dieses für eine Rede über Samaria zu halten, vielmehr ist K. 28 die erste der 6 Reden über Juda und Jerusalem, welche nach der Verbindung durch v. 7 darthun will, daß das dermalen allein übriggebliebene Stück des Volkes Jahves nicht der Rest sei, den der alte Ausspruch 28, 1—6 dem dem Untergang geweihten Ephraim und Samaria als Erben des Heiles gegenübergestellt habe, wie die hochmütigen Judäer selbst wähnen. Dieser Ausspruch datiert aus der Zeit vor dem Untergange Ephraims als Staates, die an ihn angeknüpfte und alle folgenden Reden stehen diesseits dieses Ereignisses; jener kann deshalb von einem älteren Zeitgenossen oder von Jesaja selbst ausgegangen und nachher ihm entgegengehalten sein (nach 30, 10). Nach der Aehnlichkeit von 28, 5. 6 mit 4, 2 ff. gehört er mit diesem Stück zusammen, also vermutlich dem früheren Jesaja selbst. Er ist hier also verfahren, wie in K. 2—4, daß er einen eigenen oder fremden früheren Spruch zum Ausgange seiner Predigt macht. Nimmt man ihn fort, so wird 28, 7 ff. kopflos und der ganze Redecyklus zerstört, welcher gerade den Prozeß verfolgen will, durch welchen die dem Fleischesauge wunderlich und thöricht erscheinende Straf- und Heilspädagogie Gottes aus dem Juda und Jerusalem, welches jener verheißungsbegabte Rest nicht ist, diejenige Gemeinde am Ende herstellt, welche es sein wird. Dann ist aber der Redner und der kunstvolle Anordner in diesen 6 Reden wesentlich derselbe, und es verhält sich mit ihnen anders, als mit K. 40—66. Der Redaktor aber stellte sie erst vor K. 36—39, wie K. 40—66 hinter jene Kapitel wegen ihrer formell und sachlich gleichartigen Anlage, welche, um eine Nebensache zu erwähnen, auch darin erscheint, daß in beiden Redeganzen kein Sohn Davids als Messiaskönig erwähnt wird; denn der König 33, 17 ist nach v. 22 Jahve selber. Jesaja selbst konnte dieses Buch nicht veröffentlichen ohne Selbstbezeichnung, und ich halte es für möglich, daß Jes 1, diese

wenigstens teilweise aus dem Anfang Manasses stammende Rede, die Einleitung zu dem Buche K. 28—35 bildete, als Jesaja oder einer seiner Jünger dasselbe als Denkmal der hiskianischen Glanzepoche seiner öffentlichen Wirksamkeit für die folgende Generation zusammenstellte, und daß der Redaktor zwischen K. 1 als der allgemeinsten Charakterisierung der die Entwickelung der Geschichte und der Weissagung der Zeit Jesajas bestimmenden Motive und zwischen K. 28—35, welche mit K. 40—66 die Erzählung K. 36—39 umschließen sollten, das andere jesajanische Buch K. 2—27, dessen beide Teile ja ihre eigene Ueberschrift haben (2, 1 und 13, 1), zwischen einschob.

Aber dieses ist nur eine historisch völlig wertlose Vermutung; wertvoller ist, daß wir nunmehr eine gesicherte Basis für die Erkenntnis der jesajan. Predigt haben, breit genug, um von dort aus die beiden Abteilungen K. 2—12 und K. 13—27, welche Jesajas Namen tragen, zu beleuchten und zu beurteilen, inwiefern sie es mit Recht thun. Da giebt es nun im einzelnen nicht bloß eine Fülle von Parallelen mit K. 28—39 (vgl. z. B. 2, 20 mit 30, 22; 3, 8—15. 16—4, 1 mit 32, 1—8 und 9—20; die 6 הוי 5, 8—22 mit denen in K. 28—35; K. 6 und 6, 5 mit 33, 17; 6, 10 und 11 mit 32, 14 ff., 35, 5 ff.; 8, 13 ff. mit 29, 9 ff.; 10, 5 ff. mit K. 37; 11, 16 mit 35, 8 ff., und wenn K. 12 nicht „dem sich so gerne mehr Luftmachen" eines Schreibers am Ende seiner Mühsal (Ewald) zu verdanken ist, und v. 1 (l. nach LXX ''ת — וַיָּשָׁב), „daß du gezürnt, aber es wandte sich dein Zorn und du trötetest mich" zu dem Refrain in 9, 7—10, 4 das durch 10, 25 motivierte Gegenstück bildet, aus K. 12 den v. 2 mit 30, 15); und es ist nicht bloß nach dem Obigen K. 7. 8. 9, 1—6 und das mit K. 7. 8 sachlich verknüpfte K. 6 durch K. 36. 37 bestätigt, sondern der trotz aller Mischung bunter Fragmente und geschlossener Stücke unverkennbare Plan von K. 2—12 stimmt im ganzen auffällig mit der Anlage von K. 28—35, nur daß hier mehr die dicht bevorstehende Vollendung der assyrischen Not und Jahves sie überwaltende Weisheit bis zur wunderbaren Rettung verfolgt wird, dort dagegen, wie sie sich seit langem vorbereitet. Wir hören hier nämlich, wie die allgemeine Undankbarkeit und Widerspenstigkeit Judas und Jerusalems und das darum zur Rettung notwendige Läuterungsgericht, welche schon früher feststanden (K. 2—4. 5) und dem Auge Jesajas unverborgen waren (K. 6), unter Ahas sich zum offenen Widerspruch gegen die bestimmte prophetische Weisung Jahves und zu der konkreten Gestalt einer Ueberschwemmung des Landes durch die assyrischen Eroberer zugespitzt hat (K. 7. 8). Sie trifft Israel und Juda gleichmäßig verdient (K. 9, 7 ff.); weil sie aber im Sinne des Assyrers eine Ueberhebung ist, wie sie nach K. 2 an allem Mächtigen gestraft werden soll, so findet sie zuletzt vor Jerusalem durch ein erlösendes Gericht ihr Ende (10, 5 ff.). Ich glaube, man darf getrost behaupten, daß K. 2—4 auf ein von Jesaja selbst arrangiertes Ganze zurückgeht, und wie er K. 6 und K. 8 sicherlich als Bestandteile eines zusammenhängenden Ganzen geschrieben, daß so auch alle einzelnen Stücke in K. 5—12 von ihm herrühren. Von unseren schriftstellerischen Begriffen aus würde ich indessen nicht verstehen, weshalb er 10, 1 ff. von 5, 8—23, und 5, 24 von 5, 7 durch die sechs הוי trennte, oder daß er 5, 25 von 9, 7—20 schied und 10, 20—23 von 7, 21—25, oder daß er hinter 10, 32 nicht einen in atemloser Angst erwarteten Spruch brachte, wie etwa 14, 24. 25, sondern einen hier viel zu allgemein klingenden bildlichen, nämlich 10, 33. 34, der allerdings vor 11, 1 hergegangen sein muß. Es ist möglich, daß nach den Sitten der Zeit dieses alles den Lesern Jesajas verständlich war, ebensogut aber auch, daß der Redaktor das Buch Jesajas in einer handschriftlichen Gestalt vor sich hatte, in der einzelne Stücke zwischen anderen unleserlich geworden waren, die nun weggelassen oder aus anderem Zusammenhange ergänzt werden mochten, und bei der ein Stück früher oder später kommen konnte, als es ursprünglich sollte (vgl. die ähnliche, aber zu bestimmte Vermutung de Lagardes Semitica, S. 7 in Gött. Abhdl. Bd 23). Fortschreitende Exegese wird aber vielleicht manches mir anstößig erscheinende späteren unanstößig machen. Zu der zweiten Abteilung des Buches, welche sich deutlich in die vier Massas K. 13—18 und die sechs K. 19—23 sondert, leiten uns deutliche Fäden, sowohl von K. 1—12 wie von K. 28—35 hinüber. Denn der in K. 30 eingeflochtene Massa über die Tiere des Südlandes, Löwe und brüllenden Leu (lies v 6 נֹהֵם) u. s. w. ist den vier zwischen K. 19 und 23 eingeschlossenen in jeder Hinsicht gleichartig, am meisten denen in K. 21, 1—15; und 34, 1 ff. erinnert an 18, 3. Andererseits ist in K. 19 bis K. 23 aufs deutlichste der Gedanke der dereinstigen Erniedrigung alles natürlich Hohen durch Jahve in K. 2 und der seiner nachherigen Wiedergeburt aus dem Tode im Reiche und zur Verherrlichung Jahves, wie in K. 4 an Jerusalem, so hier an Aegypten und Tyrus veranschaulicht, und K. 22, 1 ff. begreift sich am leichtesten aus den Festlichkeiten, welche man, von Rezin und Pekah errettet, bei Gelegenheit der Wiederkehr

des Ahas von Damask (2 Kg 16, 10) in Jerusalem veranstaltete, wie denn Schebna der Vertreter der um Assurs Gunst buhlenden Politik gewesen sein wird. Ebenso ist 17, 12 ff. in seiner Verbindung mit der Wegschwemmung der Herrlichkeit Jakobs und des Restes von Damask vorbereitet durch 8, 7—10 und seine Verbindung mit der Verlassenheit von Syrien und Israel durch 7, 16. 18—25, wie andererseits die durch den Bruch der Herrlichkeit Babels, der Völkerbeherrscherin, ermöglichte Heimkehr des verbannten Israels in 13, 1—14, 2 und die ehrende Rückführung der Versprengten in K. 18 durch K. 11 vorbereitet ist (vgl. v. 11 mit 11, 1. 2 und v. 12 mit 18, 3 und 7). Denn daran kann kein Zweifel sein, daß in K. 18 die nach 11, 11 über Patros und Kusch hinaus nach dem Inneren Afrikas versprengten Israeliten von dort, also von den fernsten Völkern, infolge der in alle Welt erschollenen Gerichts- und Rettungsthat Jahves im heiligen Lande ehrenvoll zurückgebracht werden, ein Geschenk für ihn wie 66, 20. 21, und daß das von Wasserströmen zerrissene Land, wohin sie fahren, eben jenes ist, wo die Wasser 17, 12 ff. gehaust haben und plötzlich verscheucht sind, daß Israel aber das zuvor weggezerrte und geraufte, von nun aber aber furchtbare Volk ist, als das es hier wie 19, 17 bezeichnet wird (so nach Trg. Sept. mit v. Hofmann). Die Massas unterscheiden sich von allen anderen Prophetenreden hauptsächlich dadurch, daß bei ihnen die Form der Rede der unmittelbare Ausdruck des noch unter der ekstatischen Aufregung zuckenden Gemütes ist; denn plötzlich vor die innere Anschauung gerückte fremde Gestalten der räumlichen und zeitlichen Ferne, oder befremdliche mit der Gegenwart eines bekannten Subjektes grell kontrastierende Bilder und Bewegungen aus seiner Zukunft hat der Prophet zu sehen bekommen, vor welchen die Spontaneität der ganz von dem Gewaltigen hingenommenen Seele zurücktritt. Die so entstandenen Aussprüche, oft dem Seher in ihrer Absicht dunkel und auf spätere Deutung durch die Ereignisse wartend, behalten deshalb ihr ursprüngliches Kolorit und ihr phantastisches Gewand bei und gehen nicht als bloße Anlässe und Impulse in die prophetische Rede des alltäglichen Lebens aus, wie diejenigen Konzeptionen, welche im Zusammenhange des eigenen inneren Lebens des Propheten mit seiner Zeitgeschichte erworben, ihre Wirksamkeit nur darin bekunden, daß sie seinem öffentlichen Zeugnisse die Wärme einer göttlich verbürgten sittlichen Überzeugung geben. Hierin liegt einerseits begründet, daß die ihnen beigegebenen illustrierenden oder verbürgenden Sprüche durch ihren anderen Ton und ihre historische Bestimmtheit sich grell von ihnen abheben (z. B. 14, 1. 2; 16, 13; K. 20; 21, 16), und daß man sie andererseits von den Sammlungen der öffentlichen Reden der Propheten sonderte und ihnen oder einem Cyklus derselben zusammengeordnet folgen ließ, und, da der Gegenstand oft empirisch nicht deutlich nachweisbar war, sie nach hervorstechenden Gestalten oder Worten ihres Textes benannte. Denn nicht darum stehen sie zusammen, daß der Prophet hier von heidnischen Größen handelte; wie käme sonst K. 22 oder 17, 4—14 hieher? Und nicht tiefe emblematische Bedeutung haben jene wunderlichen Überschriften, warum stehen sie sonst nicht vor K. 13. 15. 17. 19. 23? Sondern weil der Gegenstand sich nicht ohne Mißverständnisse mit einem konkret-historischen Namen benennen ließ, nannte man 21, 13 ff. Massa „am Abend“, weil es beginnt „im Walde am Abend“ (falls בָּעֶרֶב zu lesen), 22, 1 ff. Massa „des Visionenthals“, weil als Lokalität des Kampfgewühls das Visionenthal v. 6 bezeichnet war, oder 30, 6 „der Tiere des Südlandes“, weil dieses der zusammenfassende Ausdruck für die im Anfange genannten Bestien war. Ebenso wird 21, 1 der ungeheuerliche Ausdruck מִדְבַּר יָם eine Verderbung aus צֶמֶד פָּרָשִׁים v. 7. 9 mit Verlust des צ sein. Unter diesen Umständen ist es geboten zu fragen, ob diese Massas nach einer schriftstellerischen Idee Jesajas geordnet sind. Da ist nun auffällig, daß die Rede von Philistäa (14, 29 ff.), dem westlichen Grenzvolke, in K. 15. 16 zu Moab und Edom, dem östlichen und südöstlichen, in 17, 1 zu Damask und zum heiligen Lande übergeht, um den äußersten Gipfel der Not in Israel und ihren überwältigenden Umschwung in Heil in Jerusalem (s. 18, 7) nach seiner heilsamen Frucht zu schildern. Dieses entspricht genau dem Wege, auf welchem Amos das die Umgebung säubernde Gericht endlich in Juda und Israel zur Entladung kommen läßt (Am 1, 2); und da in K. 15. 16 Jesaja selbst eine alte Weissagung gemodelt hat, daß sie dem vorhergehenden Massa ähnlich wurde, und da der Gedanke, daß die zuerst über heidnische Völker, dann auch über Israel und Juda kommende Zuchtrute des fremden Eroberers im heiligen Lande endlich zerbrochen nnd so Raum geschaffen werde für das Aufblühen des Volkes Jahves nach der Verheißung, nach K. 37; 28—35; 10, 5—12 spezifisch jesajanisch ist, so wird Jesaja selbst diese drei Massas so zusammengestellt haben. Denn da die in 17, 12—18, 7 von dem Gotte auf Zion bewirkte plötzliche Rettung aus der Völkerflut sowohl in der Sicherheit widerscheint, durch welche die Elenden in Zion sich von den aussichtslosen Phi-

listern (14, 32) unterscheiden, als auch in dem neuen Zeitalter der Gerechtigkeit, das unter dem neubegründeten Regimente des Davidssohnes an die Stelle der Herrschaft des nun gerichteten Völkertyrannen tritt und die flüchtigen Reste Moabs als in das einzige Asyl nach Zion lockt (16, 4. 5), so gehören diese drei Massas entschieden mit jenem nachfolgenden Abschnitte zusammen. Wer ist nun aber der Völkertyrann? Offenbar der König des Spottliedes 14, 4 ᵇ ff., welches dem Volke Jahves, das die Völkerflut 17, 12 ff. überstanden (14, 3. 4 ᵃ), in den Mund gelegt wird. Er ist eine Idealgestalt gottwidriger Tyrannei, gezeichnet nach dem Bilde des Assyrers und über dasselbe hinaus, wie es Jesaja K. 37 und K. 10 gegeben, und sein Geschick durch das des Assyrers als Vorspiel verbürgt, wie v. 24 bis 26 ausdrücklich sagt und wie es in 16, 13. 14. Analogie hat. Er hat die ganze Welt erobert, jetzt will er in seinem Übermute, indem er Jahves Volk vernichtet und sein Land überschwemmt, mithin Jahve von der Erde beseitigt, der Gott der Erde werden, der alttest. Antichrist; da stürzt er in die Tiefe des Hades. Er ist nicht, wie sonderbarer Unverstand gemeint hat, ein Nachfolger Nebukadnezars, der Babel verteidigt, sondern der im Siegeslaufe begriffene, die Cedern des Libanon zu Belagerungsoperationen im hl. Lande abhauende (14, 8), im Kampfe gegen Jahve, aber fern von seiner Heimat (v 20) fallende Welteroberer, an dem das Geschick des Assyrers sich wiederholt. Durch diesen Schlag Jahves wird die Welt vom Alp befreit, ihr Anlaß gegeben, aus der weitesten Ferne den Jahve auf Zion zu ehren, und die Wiederaufrichtung des davidischen Königtums ermöglicht (16, 5). Ebenso notwendig ist aber auch das Gericht über Babel, diese Stätte der Lust für die Völker und der Sklaverei für die Verbannten Israels, und K. 13 ist auch ausdrücklich durch 14, 21—23 mit jenem Spottliede verknüpft. Wie der König durch Jahve im heiligen Lande gefällt wird, so Babel durch aus fernem Osten gerufene Heerscharen Jahves, welche beauftragt, weithin an den Völkern ihre Sünden zu strafen, den Mittelpunkt des Völkerverkehres, den Stapelplatz der Weltgüter auf ihrem Zuge schonungslos verheeren. Da ferner 21, 11 f. und 13 ff. den Satz 13, 14 an den Karawanenstämmen veranschaulicht, welche empfindlichst vom Sturze Babels getroffen werden, und 21, 1 ff. diesen selbst vergegenwärtigt, so ist es möglich, daß der Prophet unter dem Dränger Ägyptens in K. 19 denselben Tyrannen gedacht hat. Übrigens lag es nahe, nachdem in K. 18 die Furcht vor Jahve und seinem Volke als bis in ein Land, wie das des Ruderklingens jenseits Äthiopiens, verbreitet geschildert war, hieran den Massa über Ägypten K. 19 anzuschließen, welcher zeigt, wie der Rest dieses städtereichen Landes in Furcht vor Jahve und Juda zu einer Provinz Kanaans wird, mit diesem Lande nach v 19. 20 zusammengehalten, wie die transjordanischen Stämme mit dem eigentlichen Kanaan (Jos. 22). Was dagegen die rätselhafte Stellung von K. 21. 22 zwischen den durchaus parallelen Massas K. 19. 20 und K. 23 soll, ist schwerer zu sagen. Zwar das ist klar, daß in den drei kleinen Stücken des 21. K. gleichmäßig zu Tage tritt, wie die die Geschicke der heidnischen Städte und Länder bestimmenden Ratschlüsse Jahves in dem unter ihnen leidenden heiligen Lande bekannt sind; daß es dort Wächter giebt, welche des sicher kommenden Tages warten und der im Dunkel seufzenden Gemeinde durch ihre Tröstungen die Geduld ermöglichen. Sodann, daß K. 22 hiermit des Kontrastes wegen zusammengehört, sofern hier dasselbe Visionenthal, dessen Wächter ob des zunächst kommenden Unglückes weint und zur Buße ruft, sich ausgelassen der Gegenwart freut, als sei es mit dem Unglücke vorbei und die Zukunft gesichert, ebenso grundlos wie Schebna in dem Glauben an ein glückliches Leben bis zu ehrenvollem Begräbnisse wohlgemut sich geberdet, während ein ehrloser Tod im Elende ihn erwartet. Nimmt man demnach K. 21. 22 zusammen, so zeigen sie, daß das fleischliche Jerusalem darum, daß die prophetische Kunde der Heilsratschlüsse Jahves in ihm die Stätte ihres Daseins innerhalb der Menschheit hat, ebensowenig vor dem seinen Stolz und seine Hoffnungen brechenden und täuschenden Untergange bewahrt bleibt, wie Ägypten und Tyrus; daß seine Sünde ebensowenig vergehen, ebenso durch den Tod gebüßt werden müsse und auch ihm nur Hoffnung bleibe, sofern Jahves Absicht wie auch bei Ägypten und Tyrus letztlich nicht auf den Tod, sondern auf Wiederherstellung des Gedemütigten aus dem Tode geht. Die in K. 22 sich kundgebende Stellung des Propheten erinnert nun aber auffallend an den Redner in K. 24, welcher mit der bestimmten Gewißheit von einem die Weltzertrümmerung überlebenden, des Heiles sich freuenden Reste (v. 13—15) und, in dem Glauben an Jahves gerecht richtendes und rettendes Walten auch in der Gegenwart durch Loblieder Geretteter aus der Ferne bestärkt (v. 16), in seiner Umgebung zunächst nur unentrinnbares Verderben gewahrt, für das es keine Aufhaltung giebt, weil das Rauben, das sie erleidet, ein Rauben von solchem ist, was selbst geraubt war. Ebenso finden wir den Gedanken, daß Ägypten, Tyrus u. s. w. eine Periode der Verwüstung

und der Vergessenheit durchmachen müssen, ehe sie als demütige Diener Jahves wieder ins Dasein treten, in seiner weitesten Entfaltung wieder, wenn hier, ähnlich wie 1 Ko 15, 24f., eine Zeit in Aussicht genommen wird, wo die die Gemüter der Menschen in götzendienerischen Irrtum verführenden Himmelsmächte und Gestirne und die die Gewissen knechtenden und verderbenden irdischen Herrschaften für eine bestimmte Dauer, damit die Menschen ganz unter dem Eindrucke der alleinigen Herrlichkeit des offenbarten Jahve stehen, beseitigt sind, um dann erst wieder in ihre Würde als Gedemütigte eingesetzt zu werden (24, 21 bis 23). Es scheint, als ob der Seher hier die Partikulargerichte über die empirisch bekannten Größen der vorhergehenden Kapitel zu einem universalen erweitere, von da in das dahintergelegene, für alle Völker auf Zion offenbarte ewige Heil aufsteige (K. 25), dann wieder zurückgehe in den zwischen Gericht und Heil gelegenen Zwischenzustand, wo die Gemeinde Jahves, sittlich erneuert und auch zu konkretem Volksleben wiedergeboren, sich vergebens abmüht, durch natürliches Wachstum auf ihren Vollbestand zu kommen, da er vielmehr durch Erweckung ihrer Toten plötzlich erreicht werden soll (K. 26, 1—19; vgl. mit 9, 2: „Du machtest groß das Volk, das Du nicht groß geachtet hattest, eine Freude freuen sie sich vor dir wie die Freude der Ernte"), daß er dann weiter rückwärts vor den Tod sich stelle, dessen Gerichten dieselbe Gemeinde erst unterworfen werden soll und in der Hoffnung einer Rechtfertigung aller durch fleischliche Gewalt Unterdrückten sich auch unterwerfen kann (26, 20—27, 1), und daß er endlich den hoffnungslosen Zustand des wohlverdienten Ruines des Landes schildere (27, 7—11), als ein Mittel Jahves die sittlichen Bedingungen zu beschaffen, auf Grund deren nach der Wiedersammlung (v. 12. 13) es in den Lieblingsgarten Jahves (v. 2—6 vgl. 5, 1 ff.) umgewandelt werden soll. Offenbar steht jener Zustand des israelitischen Landes dem parallel, der K. 23 bei Tyrus, K. 19 bei Ägypten, K. 24 bei dem Heere der Höhe und den Erdenkönigen als eine Pause, wo das Dasein cessiert hat, die frühere und die spätere Glanzperiode von einander scheidet; und wie dort die Wiederherstellung ein reines Geschenk Jahves ist, welches eine Wiederkehr des Eigendünkels ausschließt, so stellt sich 26, 16—19 auch das Wachstum des Volkes als ein solches dar, dessen es sich nicht als seines eigenen Werkes rühmen kann, für das als ein wunderbares Werk Jahves es immer nur demütig danken darf. Wir dürfen hiernach wohl sagen, daß diese kunstvollste und tiefsinnigste Komposition, in welcher ältere fremde und eigene Stücke aus den verschiedensten Lagen zu einer Zukunftsphantasie zusammengewoben sind, und welche gegen die Dreistigkeit und Unfähigkeit der Auslegung, die sie mißhandelt, zu verteidigen mich hier zu weit führen würde, bestimmt ist, den Abschluß zu K. 19—23 zu bilden, wie 17, 12—18, 7 der Abschluß von K. 13—17, 11 war. Beide Hälften ergänzen sich aber und repräsentieren einen Fortschritt. Denn in der zweiten Hälfte ist der herrschende Gedanke: das universale Reich Jahves, wie es aus den Völkergerichten und der Demütigung aller geschöpflichen Macht und Herrlichkeitscentren hervorgehen wird, in der ersten dagegen Davids Thron und Stadt, wie sie in der die Nachbarvölker verheerenden Kriegsnot durch Jahve erhalten und durch das Scheitern des Eroberers ihnen gegenüber zu freier Entfaltung und weithin leuchtender Herrlichkeit wiederhergestellt werden.

Ich fasse das Resultat meiner Ausführungen in folgende Sätze zusammen: 1. die Überlieferung und die Einrichtung des vorliegenden Buches Jesaja verlangen vom Leser, daß er als die Quelle seines eigentlich prophetischen Inhaltes, als das weissagende Subjekt in ihm den historisch bekannten Jesaja ansehe, der mündlich und schriftstellerisch die öffentliche Meinung zu bestimmen gesucht und daneben durch esoterischen Unterricht, seine Nachkommen, die nach 8, 16ff. und 59, 21 Erben seiner Prophetie waren, und seine Jünger für die Fortsetzung seines Zeugnisses erzogen hat. 2. Die Erben des jesajanischen Prophetentums haben sein Zeugnis lebendig erhalten und fruchtbar gemacht, teils indem sie die öffentlichen, sei es mündlich oder schriftlich erhaltenen Prophetenworte ihres Ahnherrn auswahlsweise unter einer wirksamen litterarischen Idee für „Juda und Jerusalem" (1, 1) zu einem Buche zusammenstellten, teils indem sie im Kreise der Frommen das im esoterischen Unterricht Empfangene (vgl. 48, 16) reproduzierten und zum Quell- und Richtpunkte ihrer Ansprachen machten. 3. Um das Zeugnis Jesajas im Wesentlichen vollständig zu erhalten, verlangten auch diese Ausbeutungen jesajanischer Worte später ihre schriftliche Fixierung und Vereinigung mit dem dafür umzuordnenden bisher etwa vorhandenen Buche Jesajas. 4. Da der Verf. des Anhanges 63, 7—66, 24, dessen Theodicee jesajanische Worte reproduziert (z. B. 65, 25), auf die erlebte Verbrennung des Tempels zurücksieht, und da der Prediger von 41, 1 ff. den Anfang der Siegeslaufbahn des Kyros erlebt hat, so fällt die Entstehung der uns vorliegenden letzten Ausgabe des B. Jesaja hinter die Mitte des 6. Jahrhunderts. 4. Diese Art der Überlieferung jesajanischer Worte und ihre letzte

Niederschreibung hat abgesehen von anderen dahin wirkenden Zufällen Verkürzungen, Bereicherungen und Umdeutungen des Ursprünglichen zur Folge gehabt. **Verkürzungen** verstehen sich von selbst, wo wie in K. 2—4; 9, 7ff. ausgewählte Stücke aus zeitgeschichtlich veranlaßten und stilistisch verschiedenen Reden im Dienste einer großen Idee zusammengestellt werden. Ich zeigte schon (s. S. 707 16 ff.), daß dem Abschnitte 2, 11ff. eine ausführlichere Rede in Strophen mit Refrain unterliegt; gar nicht mehr ist erhalten die Rede, in welcher der in 29, 17; 33, 15 als rhetorisches Stichwort benutzte Spruch seine genetische Erklärung hatte. Verkürzungen brachte auch der Zweck mit sich, für Juda und Jerusalem ein Erbauungsbuch aus den Worten Jesajas zusammenzustellen, der doch auch über Ephraim und Samaria, über Assur und Nineveh geweissagt hatte. Es ist sehr auffallend, daß uns kein Massa Jesajas der letzteren Art erhalten ist, und daß alle auf diese Größen bezüglichen Sprüche jetzt lediglich in dienendem Verhältnisse zu dem auf Jerusalem bezüglichen Zwecke der Rede erscheinen. **Bereicherungen** dürfen wir namentlich bei Deuterojesaja da erkennen, wo psalmartige lyrische Ergüsse alte prophetische Sprüche umkränzen, und wo rhetorisch-homiletische Ansprachen an auswahlsweise mitgeteilte, meist wie Predigttexte vorangestellte ausgeprägte Prophetenworte sich anlehnen. Die **Umdeutungen**, die ich meine und die bisweilen der Verkürzung entgegengewirkt haben, kann man sich am leichtesten an dem Spruche über den König von Babel (14, 5ff.) deutlich machen. Denn die Hinzufügung der ausdrücklichen Erklärung Jesajas, daß was er über Assur gesagt, auch für alle anderen Nationen gelte (14, 24—27), erklärt sich füglich nur aus der Absicht, es als der ausdrücklichen Weisung Jesajas gemäß hinzustellen, wenn im Vorangehenden das ursprünglich über Assur Gesagte auf den König von Babel angewandt sei. Dem ähnlich ist es, wenn wir in K. 52 (s. v. 4) eine auch dem Nahum bekannte Weissagung über die göttliche Rache an Assur finden, in deren nicht mehr erhaltenem Anfange die Zerstörung Ninevehs als Selbstoffenbarung Jahves zur Rettung seines Volkes angekündigt war (v 6: „an jenem Tage soll mein Volk innewerden, daß ich es bin"); aber die Ersetzung des konkreten Namens durch das gegen 48, 20 absichtlich unbestimmt klingende „von dort" und die Stellung dieses Abschnittes hinter K. 46—48 ermächtigt den Leser, ihn als auch für Babel giltig zu deuten. 5. Unter diesen Umständen wird die künftige Auslegung dem Buche Jesaja mehr gerecht werden, wenn sie es überall aus dem Zusammenhange mit der Person des historischen Jesaja zu verstehen sucht, als wenn sie in absoluter Verachtung der Überlieferung und seiner thatsächlichen litterarischen Organisation die auseinandergezerrten Glieder unseres Buches nach Gutdünken zur Illustration der Vorstellung verwendet, die sich der Ausleger aus anderen Quellen über die Geschichte der Gemeinde Jahves von Hiskia bis zu den Makkabäern so oder so zurecht gemacht hat. **A. Klostermann.**

Jesreel. — Litteratur: H. Reland, Palästina 359—370; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I (1890), 413f.; G. Ebers und H. Guthe, Palästina in Bild und Wort I (1883), 275—290; Fr. Buhl, Geographie des alten Palästina (1896) 106ff.; 204ff. — Zu Megiddo auf den ägyptischen Inschriften W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern (1893), 157f. 167.

Jesreel ist im AT 1. der Name einer Ebene עֵמֶק יִזְרְעֶאל Ri 6, 33; Jos 17, 16; 2 Sa 2, 9; 4, 4; Ho 1, 5; 2, 2. 24. Er ist gebildet wie יִפְתַּחְאֵל Jo 19, 14. 27 und bezeichnet die Fruchtbarkeit der Ebene als eine auffallende, außergewöhnliche, offenbar von Gott bewirkte; denn er bedeutet „Gott säet" und giebt zu verstehen, daß dort seit uralter Zeit Ackerbau mit dem besten Erfolge betrieben worden ist. Sie ist die größte Ebene inmitten des Berglandes von Palästina (vgl. diesen A., in dem die natürliche Beschaffenheit der Ebene beschrieben werden soll) und heißt daher kurzweg die Tiefebene, hebr. הָעֵמֶק Jo 17, 16; Ri 5, 15; 1 Sa 31, 7; 1 Chr 10, 7, in griechischen Schriften „die große Ebene" *τὸ μέγα πεδίον* 1 Mak 12, 49 (vollständiger *τὸ μέγα πεδίον Ἐσδρηλώμ* Jud 1, 8); Josephus Ant. V 1, 22; VIII 2, 3; XV 8, 5; XX 6, 1; Bell. jud. II 10, 2; III 3, 1; 4, 1; Vita 24. 26. 62. Wegen ihres Erntesegens wurde sie schon im Altertum — ähnlich noch in neuerer Zeit — gern von den Beduinen aufgesucht und geplündert Ri 6, 33. Für Verkehr und Handel hatte sie eine große Wichtigkeit. Denn die Straße von Ägypten her führte in drei Zweigen an den Südrand der Ebene und von hier entweder in nordwestlicher Richtung an das Mittelmeer oder in nordöstlicher Richtung an dem Thabor vorüber nach Damaskus, und an ihrem östlichen Rande führte der Weg von Samarien nach Galiläa. Daher ist auf ihr wiederholt um den Besitz des Landes gestritten worden. Als die Israeliten einwanderten, wurde sie von

den Kanaanitern mit ihren „eisernen Wagen", d. h. den Streitwagen, lange Zeit gegen die leichtbewaffneten Scharen der Hirten verteidigt. Erst der Sieg Baraks und der Debora verschafften den Israeliten sicheren Anteil an der Herrschaft über dies wertvolle Stück des Landes (Ri 5). Aber noch bis auf die Königszeit blieben die Kanaaniter die Herren in den Städten Megiddo, Jibleam, Thaanach und Dor Ri 1, 27 (vgl. auch V. 30). Den Südrand der Ebene besetzte der Stamm Manasse Jo 17, 11—13, im Osten saß auf den Bergen vom Gilboa bis zum Thabor der Stamm Isaschar Jo 19, 18—20, im Norden Sebulon Jo 19, 10ff. Der Name Isaschar deutet darauf hin, daß die Bewohner dieses Gebiets lange Zeit fremden Herrn unterthan gewesen sind, nämlich denen, die den Handelsverkehr über die Ebene hin in Händen hatten (vgl. Gen 49, 14f.). Gideon aus Manasse erfocht in der Nähe des Ortes J. (s. unter 2) einen glänzenden Sieg über die Midianiter Ri 7. Am Fuße des Berges Gilboa wurden die Israeliten unter Saul und Jonathan von den Philistern geschlagen 1 Sa 31. In der Nähe der Stadt Aphek (s. unten) errang Ahab von Israel einen glänzenden Sieg über die Aramäer von Damaskus unter Benhadad II. 1 Kg 20, 26ff. Bei Megiddo (s. unten) unterlag Josia von Juda dem Pharao Necho II. von Ägypten und wurde verwundet 2 Kg 23, 29f.; 2 Chr 35, 20—24. Im April 1799 lieferte Napoleon Bonaparte, zunächst sein General Kleber, den Türken eine blutige Schlacht in der Nähe des heutigen Ortes el-Fūle (vgl. unten unter 2). Die Ebene verdient daher wohl das Schlachtfeld Palästinas genannt zu werden. In der Aufzählung der Steuerbezirke Salomos scheint das Gebiet der Ebene geteilt zu sein 1 Kg 4, 15 und 17. Dagegen lassen die Angaben des Josephus darauf schließen, daß sie als ein besonderes Gebiet zwischen Galiläa und Samaria angesehen wurde (Bell. jud. III 3, 1; Ant. XX 6, 1).

2. Der Name einer Stadt in dem Stamme Isaschar Jo 19, 18. Sie lag am Fuße des Gilboagebirges 1 Sa 28, 4; 29, 1. 11, oberhalb der Stadt Beth Sean 1 Kg 4, 12, unweit des Karmel 1 Kg 18, 45f. Sie war vermutlich die Heimat Ahabs, der hier einen festen Palast besaß 1 Kg 18, 45; 2 Kg 9, 17 31. 33, sicher die Heimat Naboths, dessen Weinberg an den königlichen Palast angrenzte 1 Kg 21, 1ff. Sie war der Schauplatz der furchtbaren Blutthaten Jehus 2 Kg 9, 17ff., deren noch Hosea (1, 4) gedenkt. Jud 3, 9; 4, 6 heißt sie Esdrelom, im Onomasticon des Eusebius 267 (133) Ἐσδραηλά zwischen Skythopolis und Legio, bei dem Pilger von Bordeaux (333 nach Chr.) Stradela. Dieser bestimmt ihre Lage auf 10 römische Meilen (15 km) von Maximianopolis (s. u.) und 12 römische Meilen (17 km) von Skythopolis. Alle diese Angaben passen gut auf das heutige unbedeutende Dorf Zerʿīn auf dem westlichen Fuße des Dschebel Fuḳūʿa (Gilboa), auf der Wasserscheide zwischen dem Jordan und dem Mittelmeere. Ein verfallener Thurm steht in der Mitte der wenigen elenden Hütten. Im felsigen Untergrunde befinden sich auffallend viel Cisternen und im Osten des Dorfes auch Weinkeltern.

Von anderen Orten der Ebene J. seien hier noch folgende genannt. Im südlichen Zipfel der Ebene lag nach Josephus Ant. XX 6, 1 Ginäa (vgl. Bell. jud. II 12, 3; III 3, 4), das heutige Dschenīn mit reicher Quelle und schönen Palmen. Man pflegt das alte En Gannim Jos 19, 21; 21, 29 auf diesen Ort zu beziehen, vielleicht auch Bēt hag-Gan 2 Kg 9, 27 (Luther: Haus des Gartens). Verfolgen wir den Südrand der Ebene weiter nach Westen (Nordwesten), so stoßen wir auf das kleine Taʿanuk, das schon durch seinen Namen an Thaanach (תענך) des AT erinnert (vgl. Ri 5, 19; Jo 12, 21; 17, 11f.; 1 Kg 4, 12). Nach dem Onomasticon 261. 156 lag es 3—4 röm. Meilen von Legeon. Diesem alten Orte entspricht das heutige el-Leddschūn, das im Onomasticon häufig genannt wird. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß das in alten Verzeichnissen mehrfach genannte Maximianopolis nur ein anderer Name desselben Ortes ist. Nach dem Vorschlage des Rabbi Parchon (1322) und Edw. Robinsons sucht man hier ebenfalls die alte Stadt Megiddo, deren Lage am Südrande der großen Ebene keinem Zweifel unterliegt, da sie an einigen Stellen nach Megiddo benannt wird (Sach 12, 11; 2 Chr 35, 22), und da schon die Inschriften Thutmes' III. den Ort dort ansetzen, wo die bekannte Straße der Küstenebene das Hügelland von Samaria verläßt und in die Ebene mündet. Die Stadt wird bei den Ägyptern Maketi, in den ʿAmārna-Briefen Magidda genannt. Sie war eine kanaanische Königsstadt Jos 12, 21 und wurde von Salomo neu befestigt 1 Kg 9, 18. In ihr starb Ahasja 2 Kg 9, 27 (über Josia s. oben). Weiter nach Nordwesten liegt Chirbet el-Farrīje, das sich mit dem alten Hapharaim Jos 19, 19 (Onomasticon 223. 91 Aphraia) zusammenstellen läßt. Nicht weit davon erhebt sich der Tell Ḳaimūn, von dem das Kammona des Onomasticon (272. 110) zu verstehen ist, vielleicht auch das alttestamentliche Jokneam Jos 12, 22; 19, 11; 21, 34

(1 Kg 4, 12). Die von Josephus Ant. XV 8, 5; Bell. jud. II 18, 1; III 3, 1 erwähnte Reiterstadt Gaba (vgl. Jud 3, 10), die in der großen Ebene an der Grenze zwischen Galiläa und dem Gebiet von Ptolemais lag, ist noch nicht aufgefunden worden. An der Nordgrenze der Ebene liegt ein Dorf Dschebāta, das dem Gabatha im Onomasticon 246. 128 entspricht. Über Chesulloth, Chisloth Thabor, Daberath und den Berg Thabor vgl. Galiläa Bd VI S. 342. An der Westgrenze der Ebene sind zunächst einige Orte am Dschebel ed-Dahi zu nennen. Der schmutzige Ort Endūr entspricht dem alten Endor Jos 17, 11; Ps 83, 11 und besonders 1 Sa 28, 7. Westlicher liegt das elende Dorf Nein, das dem Nain des NT Lc 7, 11 ff. gleichzusetzen ist. An dem südwestlichen Fuße des Berges liegt el-Fūle (die Bohne), das wohl mit Kyamon (ebenfalls Bohne bedeutend) Jud 7, 3 gleichgesetzt werden darf. Südlich am Dschebel ed-Dahi liegt Sūlem, ein freundliches Dorf, in dem Sunem Jos 19, 18; 1 Sa 28, 4; 2 Kg 4, 8, die Heimat der Abisag 1 Kg 1, 3 wieder zu erkennen ist. Auch der Prophet Elisa hielt sich hier wiederholt auf 2 Kg 4, 8. Endlich ist ein Aphek des AT in der Ebene J. zu suchen, nämlich das 1 Sa 29, 1; 1 Kg 20, 26 und 2 Kg 13, 17 genannte. Es muß nach 1 Sa 29, 1 nicht weit von der Stadt J. gelegen haben, nach dem Zusammenhange von 1 Kg 20, 23 ff. an der Ebene J. nicht etwa in der Küstenebene (vgl. Josephus Antiq. VII 14, 4). Assarhaddon erreichte 671 vor Chr. mit seinem Heere von Aphek aus in fünfzehn Tagen Raphia an der ägyptischen Grenze (Schrader, Keilinschr. und AT[2], 204); es lag also an der Straße, die durch die Ebene nach Ägypten führte. In dem Onomasticon des Eusebius (226. 97) wird es in die Nähe von Endor gesetzt. Der Mönch Burchard (1283) will seine Ruinen westlich von el-Fūle gesehen haben.

3. Ein Ort in Juda, der Jos 15, 56 neben Jutta genannt wird (vgl. 1 Chr 4, 3). Er war die Heimat der Abinoam, des Weibes Davids 1 Sa 25, 43; 27, 3; 30, 5 ꝛc. Der Name deutet auf eine besonders fruchtbare Gegend hin, und deshalb könnte man an den wasserreichen Wādi ed-Dilbe nordwestlich von Juttā denken, der selbst im Oktober noch von einem Bache bewässert wird. — 4. Sohn des Propheten Hosea Ho 1, 4.

Guthe.

Jesu Christi dreifaches Amt. — Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh., Gotha 1857, Bd II, p. 209 ff., 222 ff.; A. Schweizer, Die Glaubenslehre der evang. ref. Kirche, Bd II, Zürich 1847; Heppe, Die Dogmatik der evang. ref. Kirche, Elberfeld 1861; H. Schmid, Die Dogmatik der evang. luth. Kirche, 6. Aufl., Frankfurt 1876; A. Kraus, Das Mittlerwerk nach dem Schema des munus triplex; JdTh 1872, p. 595 ff.; Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl. I p. 520 ff., III p. 394 ff. Unter den neueren Darstellungen der Dogmatik vgl. besonders Schleiermacher, Nitzsch, Ebrard und J. A. Dorner. Ernesti, de officio Christi triplici, Opusc. theol., Lips. 1773 p. 411 ff.; F. W. Dresde, observationes in triplicem divisionem muneris servatoris nostri, Witteb. 1778; B. F. Quistorp, de triplici Christi officio, Gryph. 1784.

Von jeher hat das christliche Nachdenken Jesus als den Träger eines doppelten und doch einheitlichen theokratischen Amtes erkannt, des Königtums und des Priestertums. Daß Jesus der Christus sei, bildet den Inhalt des Grundbekenntnisses, daß aber dieser Messias sein geistliches Königtum durch das Opfer seines Lebens begründe, giebt die auf seine thatsächliche Erscheinung gegründete Erfahrung an die Hand (Mt 16, 16—25; 20, 25—28). Die Paradoxie des Glaubens an einen *Χριστὸς ἐσταυρωμένος* (1 Ko 1, 23; 2, 2. 8), welcher zugleich der Löwe aus Juda und das geschlachtete Lamm ist (Apk 5, 5 f. 12, vgl. auch Jo 1, 29—34), findet in dieser Form einen anschaulichen Ausdruck. Den Testamenten der zwölf Patriarchen ist die Vorstellung geläufig, daß der Welterlöser aus Levi und Juda zugleich entstamme (Test. Sim. 7: *ἀναστήσει Κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα, καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα, Θεὸν καὶ ἄνθρωπον.* Test. Jos. 19. Test. Gad 8. Lev. 2. MSG II p. 1052 etc.). In fast ununterbrochener Reihe läßt sich diese Tradition eines Doppelamtes Christi vom 2. Jahrhundert bis zur Reformationszeit verfolgen, zuweilen mit einer zufälligen Fülle anderer Bezeichnungen verbunden, meist aber klar das Königtum und Priestertum als die umfassende Beschreibung des Christus heraushebend, in welchem nicht blos David und Salomo, sondern auch Aaron seine Wahrheit und Vollendung gefunden (Justin, dial. c. Tryph. 34. 86. MSG 6 p. 548. 681; Athanas. or. I contra Arian. MSG 26 p. 109; Lactantius, div. inst. IV, 7 MSL 6 p. 464; Augustin, Enarr. in Ps. 26 Nr. 2; in Ps. 149; in epist. Joh. tract. 3. MSL 36 p. 199; 37 p. 1952; 35 p. 2000; Prosper Aquit., lib. sent. 346 MSL 51 p. 482; Alcuin, interpr. nom. hebr., de div. off. MSL 100 p. 728; 101 p. 1253; Petrus Lomb., collect. ad Ro 1

MSL 191 p. 1301). Bei Eusebius hist. eccl. I, 3 cf. evang. dem. IV, 17 begegnet eine typologische Ableitung des Doppelamtes aus dem Namen Jesus (entsprechend dem Führer Josua) Christus (entsprechend dem gesalbten Priester Aaron). Diese Konstruktion wird von Cyrill, Catech. X, 11 MSG 33 p. 676 und Rufin, Comm. in symb. 6 MSL 21 p. 345 fortgepflanzt. Sie scheint in ältere Zeiten hinaufzureichen. Denn den Irrtum, den Christustitel enger mit der priesterlichen, als mit der königlichen Salbung zu verbinden, begeht schon Tertullian, adv. Marc. III, 7 (in ipso nominis sacramento sacerdos Christus delineatur. cf. Cyrill, Catech. X, 4. 11. 14. XI, 1: *Χρ. καλεῖται διὰ τὸ ἱερατεύειν*). Daneben aber hat des Eusebius historischer Sinn, welcher die alt- und neutestamentliche Offenbarung zusammenzuknüpfen unternahm, in eine realere heilsgeschichtliche Betrachtung zurückgelenkt, in deren Verfolg er Christo ein dreifaches Amt zuschreibt. Evang. dem. IV, 15; VIII prooem. und danach (hist. I, 2 Schluß MSG 20 p. 67 B) in knapperer Form hist. eccl. I, 3 wird ausgeführt, daß *ὁ μόνος καὶ ἀληθὴς Χριστός*, von welchem Jes 61, 1 und Ps 45, 8 gilt, die Fülle des Geistes besitze, um alle Anliegen des Volkes Gottes in seiner Person zu erfüllen. Dieses wesenhaften Gesalbten vorläufige Abbilder (in Erweiterung des Gedankens Ex 26, 30 cf. Hbr 8, 5) sind die alttestamentlichen gesalbten Amtsträger: Priester, Propheten und Könige. Die Auswahl grade dieser theokratischen Ämter wird nicht als eine willkürliche gelten dürfen: sie stand, wie sie sich aus der alttestamentlichen Geschichte naturgemäß ergiebt, wohl schon der jüdischen Tradition fest. Wenigstens bezeichnet Josephus (bell. jud. I, 2, 8) Regierung, Hohepriestertum und Prophetenwürde, welche Johannes Hyrkanus in sich vereinigte, als *τὰ τρία κρατιστεύοντα*. Und Philo (vit. Mos. II, 1; III, 1. 23) hat die Leistungen des *τελειότατος ἡγεμών* sehr ähnlich unter den vier Titeln des Königs, Gesetzgebers, Hohenpriesters und Propheten beschrieben, deren zweiter leicht unter dem ersten oder auch letzten mitbegriffen werden kann. Indessen vermochte das triplex munus die festgewurzelte Tradition vom doppelten Amte nicht zu verdrängen, wenn auch die entsprechenden Bezeichnungen Christi vereinzelt stets gebraucht wurden (ziemlich nahe aneinander gerückt schon Mart. Polyk. 14: *ἀρχιερεύς*, 17: *βασιλεὺς καὶ διδάσκαλος*). Nachdem wir im 5. Jahrhundert einen vereinzelten Nachklang der vollen eusebianischen Typologie bei Petrus Chrysologus (Sermo 59. MSL 52 p. 363) vernommen, kommt unter den mittelalterlichen Theologen nur Thomas Aquinas Summ. III, 22, 1 dem Entwurfe des Eusebius nahe, ohne ihn jedoch zu erreichen: Alii homines particulatim habent quasdam gratias: sed Christus tanquam omnium caput habet perfectionem omnium gratiarum (cf. Aug. de trinit. XV, 46). Et ideo quantum ad alios pentinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex: sed haec omnia concurrunt in Christo tanquam in fonte omnium gratiarum. Wollte man hierbei auch übersehen, daß im Sinne des Thomas die prophetische Qualität Christi nach Definition und systematischer Stellung (unter den gratiae Christi als singularis homo, nicht als caput ecclesiae, III, 7, 8) sich keineswegs mit der legislatorischen deckt oder auch nur berührt, so ist doch jedenfalls die historisch-messianische Anknüpfung, welche dem eusebianischen Gedanken seinen Wert verleiht, verloren gegangen. Das dreiteilige Schema bleibt zudem unbenützt liegen. Das Ganze fällt mit Recht unter Calvins Urteil (Inst. II, 15, 1), welcher von den drei Amtstiteln sagt: et in papatu quoque pronuntiantur, sed frigide, nec magno cum fructu.

Auch die evangelische Lehrweise folgte zunächst der Tradition vom munus duplex: Luther, Freiheit eines Chr. 14. EA 27 p. 184 cf. Kirchenpost. EA 10² p. 89. Wie ferne für Luther der Gedanke an das prophetische als ein drittes Amt lag, zeigt seine (überkommene) Deutung der Gaben an das Jesuskind (EA 10² p. 471): mit Gold und Weihrauch bekennen sich die Magier zu Christus als König und Priester, die Myrrhen bedeuten, „daß er sei gestorben und begraben". Ältere evangelische Katechismen registrieren ebenfalls nur zwei Ämter (Leo Juds Katechismen 1534 und 1535 siehe Gooszen, de Heidelbergsche Catechismus, Leiden 1890 p. 53 f. Zür. I, II; Brenz, Fragstück des chr. Glaubens 1527 II, 2 siehe Hartmann, älteste katechetische Denkmale, Stuttgart 1844; sachlich auch Luther, Cat. min. II. 2). Erst Calvin, der in den früheren Ausgaben der Institutio Christo noch das geläufige Doppelamt zuschreibt (1536 II; 1539 IV ed. Reuß Bd I p. 69; 515), hat seit 1545 (Cat. Genev. I; Inst. VII, 5. Bd I p. 515. VI p. 20 ff.) das prophetische Amt an dritter Stelle hinzugefügt. In der letzten, systematisch abgerundeten Gestalt seines Lehrbuches vom Jahre 1559 bietet er dann (II, 15) jenen Entwurf der Lehre von Christi Werk, welcher zur Grundlage für die Behandlung dieses Lehrstückes in der reformierten und alsbald auch in der lutherischen Theo-

logie geworden ist. Calvin bleibt nicht bei dem allgemeinen Gedanken stehen, daß die Geistessalbung dem Träger des mehrfachen Amtes die Fülle der Kraft verliehen habe, sondern er findet zugleich die konkrete heilsgeschichtliche Anknüpfung. Der „Gesalbte" ist der theokratische König (II, 15, 2). Etsi autem fateor peculiari regni intuitu et ratione dictum fuisse Messiam, prophetica tamen et sacerdotalis unctio gradum suum obtinent, neque sunt a nobis negligendae. Der messianische Charakter Jesu wird gerade daran erprobt, daß er der vorläufigen und stückweisen Befriedigung der einzelnen Anliegen des Volkes Gottes ein Ende macht: ut in Christo reperiat fides solidam salutis materiam, atque ita in ipso acquiescat, statuendum hoc principium est, tribus partibus constare quod ei iniunctum a patre munus fuit. Als Prophet bringt der Messias plenam intelligentiae lucem und wird somit omnium revelationum plenitudo et clausula. Als König eines geistlichen und ewigen Reiches bringt er den Seinen nicht blos äußere und vergängliche Hilfe, sondern rüstet sie vor allem mit den Gütern für das ewige Leben aus und wehrt alle Feinde ab, so daß er für sein Volk als Hirte, für die Feinde als Richter erscheint. Als Priester verschafft Christus den Seinen durch Sühne und gegenwärtige Vertretung, daß Gott nicht als Richter, sondern als gnädiger Vater mit ihnen handelt. Das dreifache Amt Christi, welches uns alles Heil in seiner Person finden läßt (cf. auch II, 16, 19) schließt den Ersatz oder die Ergänzung durch entsprechende menschliche Funktionen aus; es ist selbst die stetig wirkende Ursache für die prophetische, siegreich königliche und hingebend priesterliche Haltung seiner Gemeinde. Denn Christus wurde nicht für sich allein Träger des Geistes, sondern für die Glieder seines Leibes, welche deshalb mit Recht Christen heißen. Diese Lehrweise ist ein sehr geeigneter Ausdruck für die von Calvin stets betonte Wahrheit, daß die Gemeinschaft Gottes nicht in irgend einem isolierten Werke Christi oder auch in seiner bloßen Natur, sondern in seiner lebendigen Person und in der Lebensgemeinschaft mit derselben gefunden werde (II, 6, 1: in filii sui unigeniti persona redemptor apparet Deus; 6, 4: Christus invisibilis Dei imago cf. I, 2, 1: in Christi facie redemptor apparet; und zu Jo 10, 30; 14, 9. III, 1). Es fordert daher Beachtung, daß Calvin die drei Ämter vor der Einzelausführung der continui progressus des Erlösungswerkes (II, 16) entfaltet, also mit Beziehung auf die ganze Person des Erlösers, so daß die zeitliche Begrenzung irgend eines Amtes auf eine bestimmte Leistung Christi dem Geiste dieses Entwurfs durchaus widersprechen würde.

Der Heidelberger Katechismus, welcher in Fr. 31 u. 32 Calvins Gedanken eine abgerundete Form gegeben hat, trug schon durch den Umstand, daß er auch als Grundlage dogmatischer Vorlesungen gebraucht wurde, wesentlich dazu bei, das dreifache Amt Christi der reformierten Theologie geläufig zu machen (Petr. Martyr, loc. comm. II, 17, 11; Piscator, Aphorismi p. 55 ff.; Keckermann, systema theologiae, opp. Genev. 1614, Bd II, Anh. p. 66 ff.; Polanus, syntagma theol. VI, 29; Amesius, medulla I, 19; Alsted, triumphus bibl. p. 331 ff.; Wolleb, comp. theol. 17 ff.; Wendelin, christ. theologia XVII, 3 ff.; Coccejus, aphor. prol. XXI, 1. 2 u. Explic. Cat. Heid. 31; Burmann, synopsis theol. V, 12 ff.; Leydecker, de veritate rel. ref. IV, 9, 3; Heidegger, corp. theol. christ. XIX, 27 ff.). Indessen kann man nicht sagen, daß die Orthodoxie den Intentionen des Meisters überall gerecht geworden wäre. Indem man anfing, nicht bloß den Vollgehalt der messianischen Person nach drei Gesichtspunkten verständlich zu machen, sondern das historisch entwickelte Heilswerk geradezu nach dem dreiteiligen Schema zu disponieren, entging man nicht leicht dem Mißverständnis, als sei Christus zuerst Prophet, dann Priester und endlich König geworden, womit natürlich der Wert der ganzen Formel auf die Stufe einer erbaulichen Dekoration herabsinkt (z. B. Keckermann III, 3, 7. 8 cf. 5: in Christi officio duo status destinguendi sunt, unus humiliationis, alter exaltationis et gloriae. Ad statum humiliationis pertinet praecipue officium sacerdotale, ad exaltationis vero statum officium regium referendum est, . etsi [Christus] in statu humiliationis aliquot regiae suae dignitatis et potestatis specimina ediderit). Bei Ineinanderarbeitung der Ämter und der Stände Christi vermag nur die entschiedenste systematische Konsequenz einer Verstümmelung der mittlerischen Funktionen vorzubeugen. Indem die meisten Dogmatiker auf halbem Wege stehen blieben, entzogen sie dem irdischen Christus etwa das königliche, dem erhöhten das prophetische Amt, machten sich also eines unbewußten Widerspruchs gegen die Grundabsicht des ganzen Gedankens schuldig, in Christo die Fülle der theokratischen Gewalten zu finden. Nur Alsted und in größerer Anlage Wolleb weisen konsequent jedes der Ämter in jedem Stande nach: als der irdische Christus seine Gemeinde

zu sammeln begann, stand er bereits als König da, und der Erhöhte übt noch immer sein prophetisches Amt durch die Predigt seiner Diener. Wendelin hat in seiner schematischen Tafel sowohl die Funktionen als die Stände unter dem Titel des officium Christi befaßt, durch welches nun zugleich ein Längsschnitt und ein Querschnitt erfolgt. Mit mustergiltiger Logik werden die drei Funktionen als species officii von den zwei Ständen als partes desselben unterschieden. Die Ausführung selbst macht aber von dieser Erkenntnis keinen Gebrauch, sondern setzt die dreifache Ausführung des Berufs Christi in eine zeitliche Folge (primum, deinde, denique), wobei das nach biblischen Begriffen doch mit der Messianität identische Königtum eigentlich erst außerhalb der irdischen Erscheinung Jesu Raum findet (regnum redemptione partum). So verlieren die schulmäßigen Distinktionen der Orthodoxie trotz ursprünglich biblischer Begriffe zuletzt den einfachsten biblisch-geschichtlichen Ausgangspunkt.

Demgegenüber hat bei Coccejus der Verzicht auf äußerliche Schematisierung und die Rückkehr zum lebendigen biblischen Material neue fruchtbare Gesichtspunkte eröffnet. Coccejus ist im stande, die Sache von mehreren Seiten zu betrachten. Die herkömmliche Folge scheint ihm ex ordine manifestationis insofern berechtigt, als Christi Würden zwar nicht in Wirklichkeit, wohl aber in der wachsenden Erkenntnis des Volkes vom Prophetentum zum Königtum aufgestiegen seien. Eine sachliche Anordnung muß jedoch das Priestertum an erste Stelle setzen, für welches sich Christus dem Vater bereits in der vorzeitlichen sponsio zur Verfügung gestellt hat; dann folgt königliches und prophetisches Amt. Hic ordo sic patet. Primum est, quo acquiritur populus; secundum, quo habetur acquisitus; tertium, quo ad cognitionem et amorem regis perducitur. Diese doppelte Betrachtung würde einen organischen und gleichzeitigen Zusammenschluß der Ämter in der lebendigen Person ergeben, auch wenn Coccejus nicht ausdrücklich hinzugefügt hätte, daß die Übung des gesamten Mittlerwerkes bis ans Ende der Tage währen wird. Zur Vertiefung des orthodoxen Schulbetriebes haben diese Gedanken des Coccejus kaum beigetragen: Burmann, welcher sonst das coccejanische und orthodoxe System ineinander gefügt hat, ist in diesem Punkte über eine äußerliche Addition nicht hinausgekommen.

Aehnlich wie die reformierte Theologie hat der römische Katechismus I, 3, 5 Christo die Summe der theokratischen Ämter zugeschrieben. Damit vereinigt sich hier der augustinisch-thomistische Gedanke (S. 734, 34) von Christus als dem Inhaber der plenitudo gratiaque Spiritus sancti. Indessen haben nur wenige katholische Theologen von dieser Lehrweise einen dogmatischen Gebrauch gemacht (z. B. Scheeben, Kath. Dogmatik 1882, Bd III, p. 377 ff.; Gutberlet in Bd VII von Heinrichs dogmat. Theologie 1896 p. 242 ff., nicht aber Bellarmin und Perrone).

Verhältnismäßig am fremdartigsten blieb die Lehre von Christi dreifachem Amte der ursprünglichen Anlage der lutherischen Theologie. Das hat zunächst einen formellen Grund: die ältere lutherische Theologie war auf eine zusammenhängende Erörterung des Werkes oder der Heilsbedeutung Christi überhaupt nicht eingerichtet, besaß also geringen Anlaß, die tradierte Lehre vom Doppelamte zu revidieren oder zu erweitern. Melanchthon hatte der ihm systematisch, wenn auch vielfach nicht inhaltlich folgenden Schultheologie nicht einen großen und einheitlichen Entwurf hinterlassen, wie ihn die reformierte Orthodoxie von Calvin übernehmen konnte. Vor das ursprüngliche Schema der Loci, welches nur für eine Beschreibung des subjektiven Lebensprozesses paßte, hatte noch Melanchthon selbst allerlei objektive theologische Erkenntnisse gelagert. Mit Ausnahme von Hafenreffer haben sich nun alle Dogmatiker bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts wesentlich an dieses systematische Zwittergebilde gehalten, welches unter dem Titel der Trinität für eine spekulative Lehre von Christi Person, nicht aber für praktische und vollständige Aussagen über Christi Werk Raum gewann. Das Verfahren von Hutter und Gerhard, welche an das trinitarisch-christologische Dogma hier (vor der Lehre vom Menschen und der Sünde) noch ganz unverständliche Sätze über Christi Stände und Ämter hängen, zeigt nur die Verlegenheit, ein sich doch als notwendig aufdrängendes Lehrstück in dieser ganzen systematischen Anlage unterzubringen. Natürlich weist dieser Thatbestand der Form auf eine Eigentümlichkeit des Inhalts zurück: das alleinige Interesse für den individuellen Empfang der Rechtfertigung lenkte von einer allseitigen objektiven Betrachtung Christi und seiner Gaben ab und begnügte sich mit der im Zusammenhange der Rechtfertigungslehre kurz abgehandelten Erkenntnis, daß Christi Leiden unsere Schuld getilgt. Bediente man sich nun der Formel von einem doppelten Amte Christi, so ging die Tendenz weniger dahin, neben dem Priestertum auch noch das Königtum auszusagen, als vielmehr das königliche Amt auf das

priesterliche zu reduzieren. Melanchthons Loci (CR XXI, 519, 920) bringen vor der Lehre von der Totenauferstehung einen Abschnitt de regno Christi, welcher offenbar nur das schwärmerische Mißverständnis von dem irdischen Charakter des Gottesreiches beseitigen soll: Evangelium clare docet regnum Christi esse spirituale, hoc est, Christum sedere ad dextram patris et interpellare pro nobis et dare remissionem peccatorum et Spiritum sanctum ecclesiae. Danach würde Christus seine Herrschaft wesentlich durch priesterliche Funktionen ausüben. Die gleiche Stimmung waltet noch bei Heßhus, Hauptartikel christlicher Lehre 1584 p. 635 ff., welcher zusammenfassend, „vom geistlichen Reich und ewigen Priestertum Christi" redet (p. 777) und die Funktionen des Königs (p. 691 ff.; er errettet vom Zorne Gottes, dem Fluch des Gesetzes, der Sündenschuld, dem Teufel und der Todesfurcht und schenkt Seligkeit und Frieden) und des Priesters (p. 751: Versöhnung, Reinigung, Gabe der Gerechtigkeit vor Gott u. s. w.) derartig beschreibt, daß ein Unterschied nicht zu entdecken ist. Es leuchtet ein, daß mit diesem Interesse der Konzentration der Entwurf des munus duplex (so Heerbrand, Comp. theol. 1573 p. 376 ff.; Strigel, loci theol. Bd III: 1585 p. 286, wo ein Amt lediglich als die Kehrseite des andern erscheint: Christus als Priester befreit uns von Gottes Zorn, als König schenkt er uns dafür die Gerechtigkeit u. s. w.; Hutter, Compend. III, 35 ff.) sich viel besser verträgt (cf. S. 733, 42), als eine ausgedehntere Zählung. Das munus triplex, ursprünglich im grade entgegengesetzten Interesse konstruiert, drang zwar alsbald auch in die lutherische Dogmatik ein, aber man sieht bei seinen ersten Vertretern, daß ein weiteres Amt sich nur widerstrebend von der bisherigen Einfachheit ablöst. Selnecker (Paedagogia christ. 1566, II, 2, 3; Instit. christ. 1579, I p. 97. II p. 223. III p. 254) scheint die erweiterte Formel zuerst gebraucht zu haben. Trotzdem bildet die ausführliche Darlegung über das Priestertum das beherrschende Hauptstück, zu welchem sich die beiden anderen Ämter nur wie Einleitung und Schluß verhalten. Dem prophetischen Amte fällt dabei kaum ein Inhalt aus Christi irdischem Leben zu; es wird mit den alttestamentlichen Weissagungen und der gegenwärtigen Predigt ausgefüllt, welche auf die Versöhnungsthat vor- und zurückdeuten. Die Lehre, mit welcher Jesus seine Jünger sammelte, gehört zum priesterlichen Amte. Ob die Lehrthätigkeit nun als ein besonderes Amt konstituiert wird oder nicht (Gerhard, Exegesis sive uberior explicatio IV, 321: officium triplex revocari potest ad duo membra; sacerdotis enim est etiam docere. Quenstedt, theologia didact. III, 3, 2: a plerisque tamen retinetur tripartita distinctio), wird so lange ziemlich gleichgiltig bleiben, als die konzentrierende Tendenz noch vorherrscht. So hat Hemming (Enchiridion 1581 p. 242) trotz des dreifachen Amtes und des regnum triplex ausdrücklich nur auf Christi Wirken im regnum gratiae Rücksicht genommen, qui suo regali sacerdotio et doctrina suis salutem acquisivit. Die gleiche Zusammenfassung auf einen Punkt vollzieht noch Nik. Hunnius (epitome credendorum 1625) in sehr origineller Weise, indem er die Heilsbeschaffung durch Christi Opfer als priesterliches, den Vortrag der Lehren von der Rechtfertigung und Heilsaneignung als prophetisches Amt Christi abhandelt, dem königlichen Amte aber wohl als dem umfassenden keinen besonderen Abschnitt widmet. Inzwischen waren aber schon Hafenreffer (Loci 1601 p. 160 ff.) und mit voller Deutlichkeit Gerhard (a. a. O. und Loci de pers. et off. Chr. 187 ff.) auf den eusebianisch-calvinischen Gedanken von den drei partes officii Christi (S. 735, 10) abgelenkt. Diese Wendung wird bei Gerhard nicht bloß durch den Ausdruck, sondern auch dadurch festgestellt, daß er ganz wie die reformierten Dogmatiker den Beweis dafür antritt, daß nur die Summe der drei Ämter die Fülle der Wohlthaten Christi für unsere Bedürftigkeit darbietet. Im einzelnen erscheint bemerkenswert, daß Gerhard für das königliche Amt durch Überweisung des regnum potentiae ein klares Spezifikum findet. Als endlich seit Mitte des 17. Jahrhunderts das alte melanchthonische Schema der Dogmatik einer objektiv-historischen Anordnung des Stoffes wich, entstand Raum für eine zusammenhängende Darstellung des Werkes Christi, die nun regelmäßig nach dem dreifachen Amte disponiert wurde (Calov, Systema VII, 4; Quenstedt, Theologia didact. III, 3, 2; Baier, Compend. III, 2, 3; König, theologia positiva § 202 ff.; Hollaz, Examen theolog. III, 1 cp. 3, 71, hier mit einer letzten Erinnerung an den Ausgangspunkt: si officium Christi mediatorium strictiori sumetur sensu, cum officio ipsius sacerdotali videtur coincidere). Die bei der reformierten Orthodoxie notierten Unklarheiten zeigten sich dabei umsomehr, als die dem lutherischen Geiste ursprünglich fremde Formel mehr wie ein äußeres Registerwerk übernommen, als in ihren inneren Trieben verarbeitet wurde.

Die Kritik, welche Ernesti 1773 an der herrschend gewordenen Lehrweise übte, kann als eine Reaktion des genuin lutherischen Empfindens verstanden werden. Ernesti begreift nicht, weshalb die klare und hinreichende Bezeichnung des Werkes Christi als satisfactio durch bildliche Wendungen verdunkelt werden solle. Zudem seien die verschiedenen Ämter nicht gegen einander abgegrenzt. Der Messias sei zu Moses Zeit als ein Prophet, in der Königszeit als ein König erwartet worden, ohne daß der Inhalt der Vorstellung gewechselt habe. Es greife alles in einander, woraus die Entbehrlichkeit mehrfacher Titel folge. In vertiefter Gestalt begegnen die gleichen Ausstellungen bei Frank (Syst. d. chr. Wahrh. 3. Aufl. 1894, II p. 208 ff.; ähnlich Kübel, chr. Lehrsystem p. 255 f.): „während durch die Nebeneinanderstellung der drei Ämter es den Schein gewinnt, als seien sie drei gleichwertige Stücke eines sie in sich befassenden Ganzen, eben des officium Christi, so zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß weder das prophetische noch das königliche Amt mit dem priesterlichen auf gleicher Linie steht, sondern daß beide auf letzteres, oder vielmehr nur auf die darunter beschlossene Sühnung, so oder anders hin- und zurückweisen, dieselbe als vollbrachte oder zu vollbringende voraussetzen" An eine Ergänzung der satisfaktorischen Leistung in Christi Werk dürfe überhaupt nicht gedacht werden. Etwas fremdartige Bestandteile dürfte dagegen schon Ernestis Schüler Morus (diss. de Christo demandatum sibi a patre duplex negotium exsequente, Lips. 1785) in seinen Widerspruch gemischt haben. Daß er und manche ausgesprochene Rationalisten das königliche Amt als eine besondere Funktion beseitigen, weil Jesu messianisch-königliche Stellung durch Opfer und Lehre ausgefüllt werde, entspricht zwar einem alten lutherischen Gedanken, zugleich aber der bewußten oder unbewußten Abneigung gegen eine über individuell-geistige Wirkungen hinausgreifende wahrhaft geschichtliche und kosmische Realität des Reiches Christi. In die gleiche Kategorie dürfte Ritschls Kritik des munus triplex gehören: Priestertum und Prophetentum Christi lassen sich nicht auf einander reduzieren, sondern bezeichnen wirklich ein doppeltes Handeln, einmal in der Richtung von den Menschen auf Gott, und umgekehrt in der Richtung von Gott auf die Menschen. Dagegen bleiben für das Königtum keine gesonderten Funktionen, sondern die beiden anderen Aemter müssen den Stoff desselben vollständig liefern. Spiegelt sich nicht in dieser Kritik der herkömmlichen Lehrweise der Grundgedanke des Systems wider, welcher die Herrschaft Gottes streng genommen auf das Gebiet geistiger Wirkungen beschränkt und auf eine konsequente Anpassung der Christi königlichem Regiment unterstellten Natur an den Geist verzichtet? Wäre diese Vermutung richtig, so würde der inhaltliche, nicht bloß schematische Wert der Formel vom munus triplex für die Erkenntnis Christi und der gesamten Offenbarung indirekt erwiesen sein.

Es dürfte daher sein gutes Recht besitzen, daß die überwiegende Mehrzahl der neueren Dogmatiker das traditionelle Schema festhält. Schleiermacher ging in dieser Richtung voran, indem er (Chr. Glaube § 102) den wohlgelungenen Nachweis unternahm, daß die drei Aemter in ihrem unlöslichen Zusammenschluß den Charakter der durch Christus vollbrachten Erlösung vollständig beschreiben: Stiftung einer Glaubensgemeinschaft, in welcher das einzelne Glied in persönlich-bewußter religiöser Berührung mit Gott steht. Bei Ausschluß des prophetischen Amtes würde das klare Bewußtsein des Gläubigen einer magischen Heilsvermittelung weichen. Ohne das königliche Amt würde die Beziehung des separatistischen Gläubigen auf ein Gemeinwesen fehlen. Die Abwesenheit des hohenpriesterlichen Amtes endlich würde die Stiftung Christi des religiösen Gehaltes berauben.

Die bisherige historische Übersicht war bereits darauf angelegt, die inneren Triebe und den Wert des Gedankens vom munus triplex durch die wirkliche Entwickelung aufzuzeigen. Die eigene Erwägung darf daher in Kürze nur das Ergebnis ziehen. Die Lehre von Christi dreifachem Amte stellt den Erlöser in anschaulicher Weise als den Erfüller aller alttestamentlichen Weissagungen und damit aller Bedürfnisse des menschlichen Wesens dar. Was Israel von der Heilszukunft erwartete, hatte sich mehr und mehr in der Hoffnung auf den Messias, „den Gesalbten Gottes" schlechthin, den Träger alles Heils für Gottes Volk, konzentriert (Jo 1, 41; 4, 25). Denselben dachte man als den König, welcher die Herrlichkeit des davidischen Reiches wiederherstellen sollte. Hieß doch der theokratische König als Inhaber der vorzüglichsten amtlichen Salbung von jeher „Gottes Gesalbter" (1 Sa 2, 10. 35; 12, 3. 5; 24, 7. 11; 26, 9. 11 u. s. w.), und bei der Leichtigkeit, mit welcher der prophetische Blick von einer unvollkommenen Gegenwart auf die vollendete Zukunft gleitet, kann man in den Psalmen mehrfach zweifeln, wo die Grenze zwischen geschichtlicher Anschauung und Weissagung liegt (Ps 2, 2; 132, 17, sachlich vgl. auch Ps 110; 2 Sa 7, 12 ff.). Je gewisser aber Israel in seinem Messias nicht eine

bloße Wiederholung davidischer Herrschaft, sondern die Fülle der Gaben Gottes erwartet, um so bestimmter münden auch alle übrigen Weissagungen in diese eine große Hoffnung: der Prophet, der als Mosis Nachfolger dem Gottesvolke nie fehlen soll (Dt 18, 15), wird schließlich mit dem Messias so gut wie identisch (Jo 6, 14 f., doch auch 1, 25). Sicherlich besaß weder das AT noch das spätere Judentum eine durchaus feste prophetische Theologie: um so mehr Raum aber blieb, in der Gestalt des Messias alle zerstreuten Elemente zu sammeln. Hatten doch bereits Moses und David, an welche diese Zukunftsbilder anknüpfen, königliche Führerstellung und Prophetenwürde vereinigt (Ps 77, 21; AG 2, 30). Nach der dritten Seite aber wird das Bild des Messias in Jes 53 durch die Aussagen über den leidenden, seine Seele zum Schuldopfer weihenden Gottesknecht vervollständigt. Sicherlich hat hier Israel die nötige Kombination am wenigsten vollzogen, weil es den Messias lieber in Herrlichkeit erwartete und die tiefsten Absichten Gottes nicht verstand. Auch die Frage mag unerledigt bleiben, wie weit im Bewußtsein des Verfassers von Jes 40—66 der Knecht Gottes sich mit dem Messias deckt. Wer in den alttestamentlichen Weissagungen etwas mehr als disjecta membra eines rein menschlichen Hoffnungsbaues erkennt und von dem großen Zielpunkte der Vollendung aus das Einzelne zu ordnen sucht, wird trotzdem nicht zweifeln, daß nach Gottes Absicht auch dieses Stück der Gestalt des Messias eingefügt werden muß. Der Titel „der Knecht Gottes“ κατ' ἐξοχήν stellt doch einen Amtsträger vor Augen, welcher in unvergleichlicher und zusammenfassender Weise Gottes Werk ausrichtet (cf. auch Sach 3, 8). Sein Träger fließt daher in der Konsequenz notwendig mit dem nach Gottes Herzen regierenden theokratischen König zusammen, welcher den gleichen Titel führt (z. B. Ps 78, 70; 89, 4). Ebenso darf daran erinnert werden, daß die Propheten und an ihrer Spitze Moses häufig Gottes Knechte heißen (Dt 34, 5; Am 3, 7; Jer 7, 25 u. s. w.). Thatsächlich übt der deuterojesajanische Gottesknecht neben der Sühne auch prophetische (Jes 53, 11) und Herrscherfunktionen (Jes 55, 4). Völlig geborgen wird ja sich Gottes Volk erst fühlen können, wenn jeder Konflikt der theokratischen Ämter durch die Einheit ausgeschlossen und in einer einzigen Person (Hebr 7, 23 f.) jegliches Heilsgut zu finden sein wird. Namentlich nach der Lösung des häufigen historischen Konfliktes zwischen Königtum und Priestertum schaute man aus (1 Sa 2, 35; Sach 6, 12 f.). Dem Priesterkönige nach Melchisedeks Weise gehörte die Hoffnung (Ps 110, 4). Alle diese verschiedenen Elemente mußten um so gewisser in der messianischen Idee sich mischen, je klarer die spätere Prophetie in der Endzeit Gott selbst als dem Könige und Hirten seines Volkes zu begegnen gedachte (Ez 34, 5. 11. 23 vgl. Ps 80, 2): denn unter dem Titel eines Hirten scheinen an sich mehrere Funktionen begriffen, als unter demjenigen eines Königs (Jo 10 3. 9. 11; Alsted, triumphus bibl. XVII, 4), und in jedem Falle hört die Beschränkung auf irgend ein begrenztes Heilswirken auf, sobald man Gott selbst ins Spiel bringt. Dieselbe Wahrheit wird für die menschliche Person des erwarteten Erlösers dadurch ausgedrückt, daß dieselbe den Geist Gottes in vielgestaltiger Fülle und als Kraft umfassenden erlösenden Thuns besitzt (Jes 11, 1 f.; 61, 1 f. vgl. Lc 4, 18 ff., Jo 3, 34). Diese Geistessalbung macht zur Wahrheit, was die Salbung der Könige (1 Sa 10, 1; 16, 3 u. s. w.), Priester (Ex 28, 41; Le 4, 3 u. s. w.), vereinzelt auch der nicht eigentlich beamteten, sondern charismatisch frei begabten Propheten (1 Kg 19, 16, vielleicht Ps 105, 15; doch ist „Salbung“ die Bestallung überhaupt: Pr 8, 23) bedeutet (1 Jo 2, 20. 27). Bekennt sich nun die christliche Gemeinde zu Jesus als dem Christus, so spricht sie damit aus, daß sie in ihm den Träger aller Thätigkeiten findet, welche dem Volke Gottes das Heil schaffen. Jesus ist König (Mt 21, 5; 27, 11. 42; Jo 1, 50; 18, 37; Apk 17, 14), Prophet (Mt 21, 11; Lc 7, 16; 13, 33; AG 3, 22; sachlich auch Mt 7, 29; Hbr 1, 1 f.), Hoherpriester (Hbr 2, 17; 3, 1; 4, 14; 5, 10; 6, 20; 7, 26; 8, 1; 9, 11, sachlich auch Rö 5, 11; 8, 34). Und in dem Titel des Hirten (Jo 10; Hbr 13, 20; 1 Pt 2, 25 vgl. 5, 4) und sonstigen Kombinationen (zwiefach Jo 18, 37; Hbr 5, 6; 7, 1; 1 Pt 2, 22—25; Apk 1, 13; vgl. oben S. 733, 15); dreifach Hbr 1, 1—3; Apk 1, 5) werden seine Ämter zusammengefaßt.

Wäre nun die Anwendung des Messiastitels auf Jesus ein Archaismus oder eine gleichgiltige Akkomodation, so würden solche Zusammenstellungen nur den Wert von Spielereien besitzen. Ist es aber Wahrheit, daß Gottes vorbereitende Offenbarung für alle Zeiten die Formen schuf, in welchen seine völlige Selbstdarbietung dem menschlichen Bedürfnis nahe zu kommen vermag, so werden wir folgerecht den formalen Messiasbegriff durch das Schema des dreifachen Amtes mit konkretem Inhalt zu erfüllen haben. Grade in dieser und in keiner anderen Kombination wird der wirklich erschienene Messias beschrieben. So erweist sich die Formel als sehr brauchbar, den biblischen Stoff, wie er

zur vollständigen Darstellung der Person Christi gehört, in seinem ursprünglichen Zusammenhange zu ordnen. Ihr systematischer Wert wird freilich erst aus dem Nachweise erhellen, daß zur Erfüllung der messianischen Thätigkeit nicht mehr und nicht weniger als grade die durch sie bezeichneten Funktionen nötig sind. Dieser Nachweis ist in den verschiedensten Formen versucht worden (z. B. Leydecker, de veritate rel. ref. IV, 9, 3: Befreiung von Irrtum, Schuld und Sünde, Tod; Heidegger, Corp. theol. chr. XIX, 27 nach 1 Ko 1, 30: σοφία, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός, ἀπολύτρωσις; Philippi, Kirchl. Glaubenslehre IV, 2 S. 3: Lehren, Sühnen, Leiten), in mustergiltiger systematischer Konsequenz von Schleiermacher (S. 738, 37). Seine Gedanken könnten nur dadurch noch eine festere Stütze gewinnen, daß man sie von der Beobachtung der Wirklichkeit zum Erfassen der Notwendigkeit überleitete; es würde gezeigt werden müssen, daß eben dieser dreigliederige Thatbestand der Erlösung dem Wesen der Religion (J. P. Lange, Positive Dogmatik, S. 794) oder besser noch dem Bedürfnis der menschlichen Natur entspricht (Ebrard, Chr. Dogmatik § 400; Böhl, Dogm. S. 361: „Funktionen, die zur Erfüllung des menschlichen Lebenszweckes erforderlich sind" Die weitere Ausführung erscheint bei diesen beiden Dogmatikern jedoch ziemlich willkürlich). Eine derartige Tendenz wohnt vielleicht bereits der 32. Frage des Heid. Kat. inne (vgl. auch S. 735, 20), welche die Erlöserfunktionen Christi in dem Leben des Christen sich fortsetzen läßt (vgl. auch für Königtum und Priestertum Ex 19, 6; Apk 1, 6; 5, 10). Denken wir in der menschlichen Natur um den Mittelpunkt der religiösen Anlage auf Gott die konzentrischen Kreise der sittlichen Ausbildung des persönlichen Wesens und des gliedlichen Zusammenhanges mit der menschlichen Gemeinschaft sowie der umgebenden Welt gelagert, so würden dieser Struktur die messianischen Ämter in der Folge Priestertum, Prophetentum, Königtum entsprechen. Vermittelst dieser Thätigkeiten befriedigt die messianische Person die Anliegen des Menschenwesens ohne Überschuß und in lückenloser Vollständigkeit, wobei nicht abzusehen ist, weshalb eine strenge systematische Betrachtung mit Kaftan (Dogm. § 58) das dreifache Amt Christo nicht als dem Offenbarer Gottes, sondern nur unter dem Gesichtspunkte seines menschlichen Gehorsams zuschreiben müßte. Entweder trifft die Formel auf Christi gesamte persönliche Wirksamkeit unter allen Gesichtspunkten zu, oder sie wäre, wenn schon erbaulich, so doch jeden Falls systematisch nicht verwendbar. Wenn andererseits Geß (Christi Person u. Werk III, S. 9) die Formel zu wenig umfassend findet, weil sie zwar Christi Wirken auf die Menschen und auf Gott, nicht aber auf sich selbst begreife, so könnte man sich darauf zurückziehen, daß es sich eben um Amtswirksamkeit handelt. Sofern indessen Christi Aemter von seiner einheitlichen persönlichen Haltung nicht gelöst werden dürfen, und seine Funktionen den Umkreis des menschlichen Wesens beschreiben, versucht man besser, auch jede Aussage über Jesu persönliches Verhalten in dem gegebenen Schema unterzubringen, was auch ohne Schwierigkeit gelingen dürfte, wenn man nicht pedantische, mehr auf das Bild als die dadurch bezeichnete Sache gerichtete Anforderungen stellt. Jedenfalls wiegen formelle Schwierigkeiten in dieser Rücksicht viel leichter, als der bereits festgestellte Thatbestand, daß jede Streichung innerhalb des munus triplex die volle Erlöserwirksamkeit verkürzt (S. 738). Dies gilt nicht blos Rischtl, sondern auch Frank gegenüber, wenn auch in minderer Schärfe. Beschränkte man ernsthaft Christi irdisches Wirken auf die Beschaffung der Sühne, so würde man auf die Durchgestaltung des menschlichen Wesens im Zusammenhange mit Christus überhaupt verzichten müssen. Durchbricht man aber mit Frank in dieser letzteren Hinsicht die Schranke der isoliert-religiösen und individualistischen lutherischen Schultradition, indem man die Menschheit Gottes zum Gegenstande des göttlichen Heilsplanes nimmt, so würde dieser gesunde Entwurf erst vollständig feststehen, wenn man die Grundlagen dafür in Christi Erlöserfunktionen vollständig nachwiese.

Es versteht sich übrigens von selbst, daß Christus in jedem Momente seiner irdischen wie gegenwärtigen Wirksamkeit als Träger sämtlicher Ämter zu denken ist (Nitzsch, System § 132). Wenn die gegenteilige Behauptung einer zeitlichen Abfolge nicht etwa bloß unzulänglicher Systematik entspringt (S. 735, 47 und Luthardt, Kompendium § 52), so verkürzt sie die Erlösungswirksamkeit kaum weniger, als die gänzliche Unterschlagung eines Stückes. Einen drastischen Beweis dafür liefert der Socinianismus, welcher für die gesamte irdische Thätigkeit Christi nur das prophetische Amt in Anspruch nimmt, um die übrigen Funktionen als blasse Dekorationen dem Stande der Erhöhung vorzubehalten (Cat. Racov. § 191 ff. 156 ff.). Ruht doch der Wert der Formel vom munus triplex wesentlich darauf, daß dieselbe die einheitliche Erlöserperson als die stets gegenwärtige Trägerin ihrer Wirkungen darstellt. Dies schließt allerdings ein „Vorwiegen der einen oder der andern Seite des mittlerischen Berufes in je einem der großen Abschnitte der

Geschichte Christi oder auch in einzelnen seiner Handlungen" (Kähler, Wissenschaft der chr. Lehre, 2. Aufl. S. 332) so wenig aus, wie einen organischen Aufbau der Ämter mit einem festen Zielpunkte, nämlich dem Königtum. Auf dieses als den organisierenden Zweck des Ganzen deutet vor allem die biblische Grundlage der Formel: Ausgangspunkt und wesentlicher Gehalt des messianischen Amtes ist königliche Herrschaft über und für Gottes Volk, deren eigentümliche Modifikation die übrigen Titel beschreiben. Auch sachlich liefert der Gedanke des Königtums Christi den denkbar umfassendsten Gesichtspunkt (S. 737, 49 und Sohnius, nach Heppe a. a. O. 222 f.) Behauptet man nur als Specifikum des königlichen Amtes die faktische Macht über die einzelnen Gläubigen, die Gemeinde und die Welt (Luther, Cat. min. II, 2: das priesterliche Wirken dient dem königlichen), so wird im übrigen die Rede von Christi regium sacerdotium et prophetia regia (Amesius, Medulla I, 23, 32; Ritschl S. 738, 28, vgl. auch Heidegger und Kähler a. a. O.) nur der Anschaulichkeit und Wahrheit des ganzen Entwurfes dienen, welcher ja Christi Lebenswerk nicht in mechanisch abgegrenzte Teile zerstückeln (daher die beliebte Disposition des Stoffes nach der darauf gar nicht eingerichteten Formel von zweifelhaftem Werte; Thomasius, Christi Person u. Werk, 3. Aufl. II S. 3 f., Kähler a. a. O.), sondern die Cirkulation des messianischen Lebensblutes in einem notwendig-geschlossenen Kreise aufzeigen will. Jede der ursprünglich verschieden orientierten Auffassungen, aus welchen die traditionelle Formel zusammenfloß, die altkirchlich-lutherische mit dem Interesse der Konzentration, und die eusebianisch-calvinische mit dem Anliegen der Kumulation verschiedener Ämter besitzt eben ihr eigentümliches Recht. Es gilt darauf zu achten, daß jedes Amt neben seinen eigensten Grenzen auf jeder Seite ein gemeinsames Gebiet mit den beiden übrigen teilt, sodaß gewisse Funktionen unter verschiedenen Gesichtspunkten doppelt, wenn nicht gar dreifach registriert werden können (Wunder unter dem königlichen oder prophetischen Amte; weitere Beispiele bei Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek, Bd II, Kampen 1898 S. 336 f.). Aber eben dieser Thatbestand entspricht dem wirklichen Leben des Organismus.

Gegenwärtiger Artikel beschränkt sich streng darauf, die Tragweite der Formel vom officium triplex Christi im allgemeinen darzustellen. Für die genauere Beschreibung der einzelnen Erlöserfunktionen vgl. die Artikel Reich Gottes, Versöhnung u. s. w.

E. F. Karl Müller.

Jesuaten. — Guiseppe Bonafide, Vita del b. Giov. Colombini, Rom 1642; J. Bapt. Rossi, S.J., Triumphus divinae gratiae per b. Columbinum, Rom 1648; ders., Vita b. Joh. Columbini Senensis, fundatoris ordinis Jesuatorum in ASB t. VII Jul., p. 354—398; Helyot III, 407 ff,; Fr. Poesl, Leben des sel. J. Columbini aus Siena, Stifters der Jesuaten, Regensburg 1846; Gräfin Rambuteau, Le bienheureux Colombini etc., 4. éd., Paris 1899. — Vgl. Fink, Art. „Jesuaten" in Ersch und Grubers Enc., Sekt. II, H. 15 S. 424 ff.; Hefele, KKL² VI, 1371 ff.; Zöckler, Askese und Mönchtum S. 512 ff.; Heimbucher, Orden u. Kongregationen u. s. w. I, 486—488.

Der Orden der Jesuaten — dessen anfängliche Benennung Clerici apostolici s. Hieronymi (oder auch Hieronymiten) auf den eifrigen Kultus hinweist, welcher in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts dem gelehrten Heiligen von Bethlehem gewidmet wurde (vgl. d. A. „Hieronymiten" Bd VIII S. 40 f.) — wurde um 1360 durch den frommen Sienesen Giovanni Colombini gegründet. Derselbe wurde, nachdem er längere Zeit als begüterter Kaufherr und Senator seiner Vaterstadt in glücklicher Ehe mit Blasia Cervetano gelebt hatte, unter Einwirkung der Legende von der ägyptischen Maria, welche er gelesen, zu bußfertigem Sinn und Wandel bekehrt (1355). Bald ergriff ihn ein so starker excessus divini amoris et fervoris, daß er sich von seiner Gattin — mit der er schon längere Zeit hindurch ein Scheineheleben nach älteren asketischen Vorbildern geführt hatte — schließlich ganz trennte, sie und seine Tochter mit einem Teil seines Vermögens abfand, das Übrige an Klöster und Arme verschenkte, und nun, zusammen mit seinem gleichgesinnten Freunde Francesco Miani, in völliger apostolischer Armut lebte, unter Verrichtung niedriger Pflegerdienste in Spitälern und Haltung von Bußpredigten an öffentlichen Orten. Vom Senat „wegen Verführung der hoffnungsvollsten Jugend zu Thorheiten" aus Siena ausgewiesen, setzt er seine Vollbringung von Wundern barmherziger Liebe in Arezzo und an anderen Orten fort, bis der Ausbruch einer verheerenden Seuche seine ehrenvolle Zurückberufung durch die Väter seiner Stadt veranlaßt. Als bald darauf Papst Urban V. bei seiner Rückkehr aus Avignon nach Rom Mittelitalien durchzog (1367), begrüßte ihn auch Colombini an der Spitze seiner Anhängerschar, die man ungefähr von da an als „Jesuati" zu bezeichnen pflegte — angeblich weil sie bei ihrem Einzug in Viterbo von den Säuglingen dieser Stadt mit dem Rufe „Sehet die Jesuaten!" begrüßt

worden wären, in Wirklichkeit aber wohl wegen ihrer Gewohnheit, zu Anfang und zu Ende ihrer begeisterten Bußpredigten den Jesusnamen auszurufen. Die vom Führer der Schar an jenen Papst gerichtete Bitte um Gestattung der beabsichtigten Ordensgründung und Verleihung eines Ordenskleids blieb eine Zeit lang unerfüllt, weil der Verdacht eines Zusammenhangs mit den häretischen Fraticellen jener Zeit auf ihnen lastete. Erst nachdem Colombini diesen Verdacht mit Erfolg zurückgewiesen, erfolgte die päpstliche Genehmigung, kurz vor dem am 31. Juli 1367 erfolgten Tode des Stifters. Die Leitung der neuen Ordensgenossenschaft, die wesentlich nur Werken der Krankenpflege und damit verwandten Liebesdiensten sich widmete und vorläufig bloß Laienbrüder (mit niederen Weihen) zu Mitgliedern hatte, überkam nun jener Francesco Miani. Ihre anfänglich aus benediktinischen und franziskanischen Elementen gemischte Lebensordnung ist später durch eine Augustinerregel mit etwas milderen Vorschriften ersetzt worden. Doch blieben einige an die ursprüngliche strenge Büßerpraxis erinnernde Züge, z. B. das Tragen von Sandalen statt Schuhen und das tägliche Sichgeißeln, auch in dieser gemilderten Ordensverfassung zurück. — Im männlichen Teil des Ordens, welchem Paul V. 1606 noch einmal eine Reform (mit der Gestattung auch des Empfangs der Priesterweihe für einen kleineren Teil der Mitglieder) angedeihen ließ, riß im Laufe des 17. Jahrhunderts eine so starke Verweltlichung ein („Aquavit-Väter" hießen schließlich seine Mitglieder, weil sie hauptsächlich nur noch in der Kunst der Likör-Bereitung sich auszeichneten), daß bereits 1668, durch Clemens IX., seine Aufhebung verfügt werden mußte. Dagegen haben die von einer Verwandten des Ordensgründers Caterina Colombini († 1387) in Siena gestifteten und von da später weiter verbreiteten Jesuaten-Schwestern oder Jesuatinnen die ursprüngliche Strenge ihrer Lebensgrundsätze konsequent festgehalten und deshalb den männlichen Zweig der Genossenschaft um volle zwei Jahrhunderte überdauert. Sie sollen bis 1872 sich in einigen Niederlassungen in Italien behauptet haben. **Zöckler.**

Jesuitenorden. — I. Der Ordensstifter und sein Werk. — 1. Aelteste Biographien und Quellschriften zur Geschichte Loyolas. Die ASB t. VII Jul. p. 409—853 (zum 31. Juli) bieten nach Voraussendung eines reichhaltigen Comment. praevius (von Joh. Pinius aus Gent, † 1678), hauptsächlich zwei zeitgenössische Lebensbilder: a) die Acta antiquissima, aufgezeichnet durch Loys Gonzalez (Lud. Consalvus) auf Grund direkter mündlicher Erzählungen des Ignatius während dessen letzter Lebensjahre (also eine Art Selbstbiographie des Stifters bildend, wichtig besonders für dessen inneren Entwicklungsgang wegen der Genauigkeit der darin niedergelegten Erinnerungen an die einzelnen Stadien seines allmählichen geistlichen Heranreifens); b) eine ausführlichere Vita von dem zu Ignaz' Lieblingsschülern gehörigen Petrus Ribadeneira — in ihrer einfachen Urgestalt (Neapel 1572; auch Madrid 1586; Antwerpen 1587 f.; Lyon 1595 ꝛc.) noch im Tone eines maßvollen Panegyrikus gehalten und frei von Wunderberichten, welche letztere erst seit 1604, auf Wunsch des Generals Aquaviva, nachträglich vom Verfasser († 1611) in sie eingefügt wurden. — Auf Ribadeneira folgte als nächstältester Biograph Joh. Peter Maffei (Mapheus † 1633). Seine Schrift De vita et moribus Ign. Loiolae libri III (Venedig 1585; Köln 1585 und 1605; Paris 1641 ꝛc.) gehört gleichfalls noch zu den relativ wunderfreien Darstellungen, die erst durch spätere Ergänzer (wie Rochus Vulpius: De Ign. Loiolae gloria liber, Padua 1727; vgl. die Gloria posthuma Ignatii in ASB p. 776—853) mit mirakulösen Zusätzen belastet worden sind. — Manches Echte umschließen auch die von Oliver Manaräus, einem der letzten überlebenden Gefährten des Loyola, aufgezeichneten Erinnerungen (mitgeteilt im Comm. praevius der ASB p. 578—584; auch separat herausgeg. (vgl. M. Backer, Biblioth. etc. IV, 382). — Die neuerdings durch spanische Jesuiten veröffentlichte briefliche Korrespondenz Loyolas (Cartas de S. Ignacio de Loyola, 6 Bde, Madrid 1874—89) bietet viel Wichtiges zur Ergänzung der älteren Biographien, besonders was die äußere Thätigkeit des Ordensstifters angeht, weniger betreffs seiner inneren Entwickelung. Die Sammlung ist zwar reichhaltig, aber keineswegs vollständig. Manches, was ihr zur Ergänzung gereicht, dürften die Epistolae mixtae, ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae bringen, welche die spanischen Väter der Ges. Jesu in den künftigen Lieferungen ihrer Monatsschrift Monumenta historica Societatis Jesu [Madrid, in 4°, seit 1898; auch Freiburg, b. Herder] zu veröffentlichen beabsichtigen (vgl. Litter. Rundsch. f. d. kath. Deutschl. 1899, 1, S. 27).

2. Spätere biographische Darstellungen. a) Von kathol. (meist jesuitischen) Verfassern: Nikol. Orlandinus, S.J., Sanctus Ignatius, Rom 1615; Antw. 1620 (Bd I der durch Sacchinus, Juvencius und Cordara fortgeführten Historiae societatis Jesu, s. unt., Absch. IV z. Anfg.); Daniel Bartoli, S.J., Della vita e dell' Istituto di s. Ignazio, Rom 1650. 1659; auch Venedig 1673; Mailand 1704 u. ö. (französ. in 2 Bden, Rom 1672 u. ö.; neue Ausg. von Jacques Terrien, S.J., Lille 1893) — eine im jesuitischen Lager besonders geschätzte und angesehene Schrift, die „eigentliche offizielle Loyola-Biographie des Ordens"; De Bouhours, Vie de S. Ignace, Paris 1679 auch deutsch durch J. Stärck, Köln 1693, sowie neuerdings

durch A. v. Haza-Radlitz, Wien 1835; H. Helyot, in der Hist. des Ordres etc, VII, 452 bis 490; Ch. Genelli, S.J., Das Leben des h. Ignatius v. Loyola, Innsbruck 1848 (neue Ausg. v. V. Kolb, Wien 1894); J. Crétineau-Joly, Histoire religieuse, politique et littéraire de la Comp. de Jésus, 6 vols., Par. 1845; 3. edit. 1859 (auch deutsch: Wien, 5 Bde, 1845—52); F. J. Buß, Die Gesellsch. Jesu, Mainz 1853; Ch. Clair, S.J., La vie de s. Ign. de Loy. d'après P. Ribadenaira, Paris 1691 (reich illustr. Prachtwerk). H. Joly, St. Ign. de Loy., Par. 1899 (gedrängtes Charakterbild von wesentlich panegyrischer Haltung, zu der im Lecoffreschen Verlage erscheinenden hagiologischen Sammlung „Les Saints" gehörig). Jo. Alphons de Polanco, Vita Ignatii Loy. et rerum Societatis Jesu historia 1491—1551, 6 Bde, Madrid 1894—98 (erschienen in der oben genannten Zeitschr. Monum. hist. soc. J.; auch separat). — b) Von jesuitenfeindlichen (protestantischen oder liberal-katholischen) Verfassern: Elias Hasenmüller, Historia jesuitici ordinis, Frankfurt 1588 u. ö. (auch deutsch durch M. Leporinus, 1594); Rud. Hospinianus, Hist. Jesuitica, Zürich 1619; Genf 1670; J. Chr. Harenberg, Pragmat. Geschichte des Ordens der Jesuiten, 2 Bde, Halle 1760; (J. Chr. Adelung), Versuch einer neuen Gesch. des Jes.-O., Berlin 1769 f.; Pet. Phil. Wolf, Allgem. Gesch. der Jesuiten, 4 Teile, Zürich 1789 ff. 2. Aufl., Leipz. 1802 f.; L. Tim. Spittler, Ueber die Gesch. und Verfassung des Jes.-O., Leipz. 1817; Leop. Ranke, in Bd I seiner Gesch. der röm. Päpste (1834, 7. Aufl. 1878 — unter den gedrängteren Darstellungen vom protest. Standpunkt eine der hervorragendsten: quellenmäßig unbefangen, von großartiger historischer Auffassung ausgehend); G. Julius, Die Jesuiten. Gesch. der Gründung, Ausbreitung und Entwicklung 2c. der Gesellsch. Jesu, 3 Bde, Lpz. 1854; Paul Hoffmann, Die Jesuiten; Gesch. u. System 2c., Mannheim 1870; Joh. Huber, Der Jesuitenorden nach seiner Verfassung und Doktrin, Wirksamkeit und Geschichte charakterisiert, Berlin 1873 (bedeutendste krit. Darstellung vom liberal-kath. Standpunkt). — O. Henne am Rhyn, Die Jesuiten; deren Gesch., Verfassung, Moral, Politik, Religion u. Wissenschaft, 3. Aufl. Lpz. 1894; Eberhard Gothein, Ignatius v. Loyola (Schriften des Vereins f. Reformationsgesch.) Halle 1885; ders., Ign. v. Loyola und die Gegenreformation, Halle 1895 (jene Broschüre von 1885 an Reichhaltigkeit und Gediegenheit erheblich übertreffend: von den neueren kritisch wissenschaftlichen Darstellungen die bedeutendste; s. C. Mirbt, in HZ. Bd 80 (1897), S. 43 ff. auch die Rec. von Benrath: DLZ 1896, Nr. 7, sowie andererseits die in den jesuitischen Anal. Boll. 1896, IV, 449—454). — M. Malzac, Ignace de Loyola. Essai de psychologie religieuse (Thèse), Paris 1898; Herm. Müller, Les origines de la Compagnie de Jésus; Ignace et Lainez, Par. 1898 (interess. aber einseitiger Versuch, die Entstehung des Ordens zum großen Teil auf muhammedanische Einwirkung, d. h. auf die Nachahmung der Gehorsamsaskese islamischer Sekten durch Loyola und Lainez zurückzuführen; vgl. die Kritiken v. Hubert: ThLZ 1899, Nr. 10, und v. Zöckler: ThLBl. 1899, Nr. 14.

[Zur quellen-kritischen Würdigung der auf Loyola und seinen Orden bezüglichen älteren histor. Litteratur vgl. außer Ranke (Päpste 2c., III, im Anhang, S. 114—116) besonders Mor. Ritter, Ign. v. Loyola; seine innere Entwicklung 2c. (HZ 1875, IV, 305 - 330), sowie Gothein (1895), S. 1—10 und S. 779 f.].

Die Heimat der Gesellschaft Jesu ist Spanien, das Land, in welchem der Kampf zwischen Christentum und Islam über sieben Jahrhunderte fortdauerte und den romantischen Geist des Rittertums im Adel am längsten wach und lebendig erhielt. „Spanische Priester" ist eine der ältesten und zugleich der treffendsten populären Benennungen für die Mitglieder dieser Ordensgenossenschaft. Dem spanischen Volksgeiste entstammt die extrem unduldsame, am Ideal einer absoluten Glaubenseinheit aller Völker mit schwärmerischer Begeisterung haftende Lebensrichtung derselben im allgemeinen. Gleichwie es speziell die Persönlichkeit ihres Gründers, eine der konzentriertesten Verkörperungen des spanischen Nationalgeistes gewesen ist, auf welche die unerhörten Erfolge des Ordens in seinem die Verwirklichung jenes Ideals (und damit die Bekämpfung des Protestantismus als seines Todfeindes) betreibenden Streben sich in letzter Linie zurückführen.

Don Inigo Lopez de Recalde, aus altadeligem Geschlechte Spaniens, ward als der jüngste Sohn des Ritters Beltran von Loyola 1491 auf dem gleichnamigen Schlosse unweit Azpeitia in der Provinz Guipuzcoa geboren. Seine Jugend verbrachte er am Hofe Ferdinands des Katholischen; ritterlicher Sinn und Thatendrang wie devote Ehrfurcht vor den Heiligen waren frühe hervorstechende Züge seines Charakters. Zusammen mit zwei älteren Brüdern diente er unter seinem Lehnsherrn, dem Herzog von Najera, mehrere Jahre im spanischen Heere. Als er 1521 mit kühner Tapferkeit Pamplona gegen die Franzosen verteidigen half, zerschmetterte ihm eine Kugel den einen Fuß. Auf seinem väterlichen Schlosse unterzog er sich mehreren schmerzlichen Operationen lautlos — dennoch blieb er sein Leben lang hinkend. In den einsamen Stunden des Krankenlagers begehrte er Bücher; seine Lieblingslektüre, Ritterromane, waren nicht aufzutreiben, statt ihrer brachte man ihm ein Leben Jesu und eine Heiligenlegende (nämlich des Kartäusers Ludolf von Sachsen Vita Christi und die „Flos Sanctorum", beide in kastilianischer Übersetzung). Die neuen

Eindrücke, die er aufnahm, prägten sich ihm tief ein und rangen mit den Bildern, die bisher seinen Geist beschäftigt hatten. Bald gedachte er der Dame seines Herzens, der er sich in ritterlicher Minne geweiht hatte: sie war mehr als Gräfin und Herzogin; bald sah er mit Verwunderung auf die Nachfolger des armen Lebens Christi und ihren weltüberwindenden Kampf: das that S. Franziskus, das S. Dominikus, warum sollte ich es nicht auch thun? Jene weltlichen Gedanken erwärmten sein Herz, ließen aber eine fühlbare Niedergeschlagenheit zurück; diese geistlichen Träume stimmten ihn froher und friedlicher; in den ersten erkannte er darum Eingebungen des Teufels, in den letztern göttliche Erweckungen. Dieser Unterschied wurde später ein wesentlicher Zug seiner geistlichen Übungen. So gestaltete sich ihm ein glänzendes Bild des geistlichen Rittertums, reich an Entsagungen und Opfern, an Siegen und Ruhm. In Jerusalem, in der Bekehrung der Ungläubigen, sah er den Wirkungskreis seiner Zukunft. Als er sich wieder hergestellt fühlte, wandte er sich nach dem Dominikanerkloster Montserrat und legte hier eine Generalbeichte ab — nicht etwa vor dem damaligen Abt (Don Juan de Chanones, Nachfolger des berühmten Garcia Cisnero seit 1510), sondern vor einem frommen Priester des Ordens. Er vertauschte hier seine reichen Kleider mit einem Bettlergewand, hing seine Rüstung vor dem Marienbilde auf und hielt mit dem Pilgerstabe in der Hand vor seiner neuen Herrin nach alter Rittersitte Waffenwacht. Bald darauf finden wir ihn in dem Städtchen Manresa, in dessen Dominikanerkloster er harten Büßungen obliegt, bestehend in täglich wiederholten Geißelungen, strengen Fasten und ernsten Gewissensprüfungen. Erst eine spätere Ordenssage läßt ihn diese Büßungen in einer einsamen Höhle (der cueva santa — Nachbildung von Benedikts heiliger Grotte bei Subjaco oder von Franziskus' Thalschlucht bei Assisi) unweit Manresa vornehmen; in Wirklichkeit erfolgten sie im dortigen Kloster selbst (s. Gothein 1895, S. 211 und 786). Alle acht Tage empfing er die Eucharistie; immer peinlicher quälte er sich mit dem Aufspüren alter Sünden, und da er trotz seiner Gewissenhaftigkeit keinen Frieden fand, schloß er, um nach langem Kampfe zur Ruhe zu gelangen, mit der Betrachtung seines vergangenen Lebens völlig ab. Er stand dem Rande des Grabes nahe, da werden ihm wunderbare Verzückungen zu teil. Er schaut in der Gestalt dreier zur Harmonie verbundener Klaviertasten das Geheimnis der Dreieinigkeit. Als der Priester bei dem Offertorium die Hostie in die Höhe hob, sieht er über ihr die Glorie des göttlichen Lichtes, in ihr den Gottmenschen. Ein unbestimmter Gegenstand von weißer Farbe, aus dem Strahlen hervorbrechen, versinnbildet ihm das Mysterium der Weltschöpfung. Oft vergegenwärtigte sich ihm während des Gebetes die Menschheit Christi, bald in der Gestalt eines weißen mäßig großen Körpers ohne sichtbare Gliederung (wohl die Hostie; auch die Jungfrau erschien so in seinem inneren Auge), bald als eine große goldene Scheibe (res quaedam rotunda tanquam ex auro et magna), ohne Zweifel das Symbol der Sonne. Stets brachten ihm solche Visionen großen Trost; die längste derselben soll, nach den Wunderberichten der späteren Biographen (seit Bartoli), volle sieben Tage gewährt und ihm alle Einrichtungen und Geheimnisse seiner Compania de Jesus bereits enthüllt haben. Als er eines Tages am Flusse Llobregar saß, ward es vor seinem Geiste wunderbar helle und in himmlischer Erleuchtung durchdrang er die ewigen Geheimnisse. Oft schon war ihm eine schlangenartige Gestalt von wunderbarer Schönheit genaht und hatte ihn mit verführerischem Glanze angeblickt; jetzt verstand er, daß darin der Teufel verborgen sei, der ihn vom Pfade des Lebens abziehen wollte; je höher er in der Heiligung stieg, umsomehr wandelte sich ihre Anmut in Häßlichkeit, eine Bewegung mit dem Stocke genügte, sie zu verscheuchen. Das Element sinnlicher Anschauung, das in den Sagen über diese ekstatischen Zustände hervortritt, ist wichtig für das Verständnis seiner Exercitia spiritualia, deren Grundgedanken in der That auf die zu Montserrat und Manresa von ihm durchlebten inneren Kämpfe zurückgehen werden (s. unten, Abschn. II).

Man hat nach Leop. Rankes Vorgang öfters die Anfänge des Ignatius mit denen Luthers verglichen; aber wie verschieden waren beide doch auf jedem Punkte! Luthers Seelenkampf ging von dem tiefen Gefühle der Sünde und der Verdammnis aus, das sich ihm mit vernichtender Energie aufdrängte — der des Ignatius von dem eiteln Drange, in glänzender Nacheiferung die berühmtesten Heiligen zu überbieten; selbst sein Sündenschmerz hatte keinen tieferen Grund. Luther rang sich durch seine Anfechtungen mit der Waffe des göttlichen Wortes — Ignatius schwelgte in Visionen und Phantasien. Luthers Gewinn war die Gerechtigkeit und der Friede des Glaubens, der unerschütterlich auf Gottes Wort und dem Verdienst Christi stand — des Ignatius Bestrebungen liefen in der unbedingten Unterwerfung unter die Autorität des römischen Stuhles aus und seinen Frieden fand er in der Selbstgerechtigkeit des eigenen Verdienstes (vgl. G. Chr. Rietschel, Martin Luther

und Ignatius von Loyola, Wittenberg 1879; Gothein in der größeren Monographie, S. 213).

Von Manresa begab sich Ignatius nach Barcelona und von hier 1523 nach Palästina. Obgleich er seinen eigentlichen Zweck, die Bekehrung der Ungläubigen, klüglich verheimlichte, so gestattete ihm dennoch der mit apostolischer Vollmacht ausgerüstete Franziskanerprovinzial keinen längeren Aufenthalt in Jerusalem. Nur wenige heilige Orte konnte er besuchen, namentlich den Ölberg, wo er nachforschte, nach welcher Himmelsgegend die Füße Christi bei der Auffahrt gerichtet gewesen seien. Als er nach mancherlei Schicksalen wieder sein Vaterland erreichte, war er zur Erkenntnis gekommen, daß ihm zur geistlichen Wirksamkeit eine gelehrte Bildung unerläßlich sei — der erste Ansatz, seine Phantasien den gegebenen Verhältnissen anzunähern. In Barcelona lernte er die Grammatik, trotz seines glühendes Eifers ein schwieriges Werk, teils wegen seines vorgerückten Alters, teils wegen seiner Überschwänglichkeit: während er amo konjugieren sollte, versenkte sich sein Geist mit brennendem Verlangen in die Süßigkeit der himmlischen Minne. In Alcala studierte er hierauf Philosophie und weihte junge Leute, die sich seiner Führung anvertrauten, in die Exerzitien ein; auch Frauen stand er als Gewissensrat zur Seite. Er lebte von Almosen und widmete sich der Krankenpflege. Dies begründete seinen Ruf, machte ihn aber zugleich der Inquisition verdächtig, als stehe er mit den Alombrados (s. den A. Bd I S. 388, 30 ff.) in Verbindung. In Salamanca, wohin er sich nun wandte, wiederholten sich diese Verfolgungen; obgleich er aus der Untersuchung gerechtfertigt hervorging, wurde ihm doch befohlen, die Unterredungen über geistliche Gegenstände, von denen er nichts verstehe, vier Jahre lang einzustellen. Diese Beschränkung war seinem inneren Drange nach Bearbeitung der menschlichen Herzen unerträglicher, als Kerker und Bande. Mit einem Esel, der seine Bücher und Schreibereien trug, wanderte er 1528 nach Paris. Hier begann er, weil er sich in den wissenschaftlichen Fundamenten noch sehr schwach fühlte, in dem Kollegium Montaigu seine grammatischen Studien aufs neue. Später studierte er in dem Colleg der heil. Barbara Philosophie und Theologie. Lange Zeit lebte er als Bettler im Hospitale; der Mangel an Subsistenzmitteln trieb ihn dann in den Ferien nach den spanischen Niederlanden, wo ihn seine Landsleute reichlich mit Almosen unterstützten. Der Eifer, womit er junge Leute durch seine Exerzitien in seine Bahnen zog, und die dadurch veranlaßte Störung in ihren Studien hätte ihm beinahe die schimpfliche Strafe der Aula, d. h. der Rutenpeitschung in dem Universitätssaale, zugezogen. Die Klugheit, womit er die Bewahrung seiner Ehre der Märtyrerglorie vorzog, zeigt, wie sehr sein Enthusiasmus allmählich in die Schranken der besonnenen Mäßigung eingetreten war. Trotzdem gab er seine Bestrebungen nicht auf. Seinen Stubenburschen, den Savoyarden Peter Faber (Lefevre) gewann er durch Repetition des philosophischen Lehrgangs; den andern, Franz Xavier, aus altadeligem spanischen Geschlechte, durch rücksichtsvolles Benehmen. Die Exerzitien, die er sie vornehmen ließ, vollendeten seine Gewalt über sie; namentlich Faber soll, wie Ignaz später von ihm rühmen konnte, vor anderen tief in den Geist dieser Übungen eingedrungen sein. Drei andere, Alfons Salmeron, Jakob Lainez, Nikolaus Bobadilla, sämtlich Spanier, sowie den Portugiesen Simon Rodriguez fesselte er durch gleich unauflösliche Bande. Er zeigte hierbei ebenso viele Menschenkenntnis, als angeborenes Herrschertalent. So kam der für den kleinen Verein wichtige Gedenktag: am 15. August (Mariä Himmelfahrt) 1534 begaben sie sich nach der Marienkirche zu Montmartre, auf dem damals noch außerhalb Paris, im Norden der Stadt gelegenen Mons martyrum. Der bereits im Besitz der geistlichen Weihen befindliche Faber las die Messe, dann legten sie das Gelübde der Keuschheit und Armut ab und gelobten, nach Vollendung ihrer Studien entweder in Jerusalem der Krankenpflege und der Mission sich zu widmen, oder falls dieser Plan auf Hindernisse stoße, sich jeder Sendung des Papstes zu unterziehen. Einen wesentlichen Fortschritt in der Charakterentwickelung des Ignatius deutet diese Alternative an: er hatte gelernt, daß man, um die Verhältnisse zu beherrschen, ihnen vor allen Dingen mit Klugheit Rechnung tragen müsse. Wie ganz anders kehrte er daher 1535 nach Spanien zurück, um seine wankende Gesundheit zu stärken und die Angelegenheiten seiner Freunde zu ordnen!

Im Januar 1537 versammelten sich sämtliche Genossen, durch drei neue verstärkt, in Venedig. Hier gab der zwischen der Republik und den Türken ausgebrochene Krieg, welcher die Abreise nach Jerusalem verhinderte, dem ursprünglichen Plane eine ungeahnte Wendung: indem Ignatius seine Jünger in den Hospitälern beschäftigte, deren geistliche Leitung in den Händen Caraffas lag, — eine Schule, worin sie eine bewunderungswürdige Hingebung und Selbstverleugnung bewiesen — lernte er selbst den von diesem gestifteten

Theatinerorden kennen, welcher die Klerikalen mit den klösterlichen Pflichten vereinigte und dessen ganze Wirksamkeit auf Erneuerung des kirchlichen Lebens und auf Heranbildung eines tüchtigen Priesterstandes angelegt war. Konnte er sich auch in mehreren wichtigen Punkten mit Caraffa nicht einigen, der gerne die Verbündeten für seinen Orden gewonnen hätte, so sah er doch seinen Weg bestimmter vorgezeichnet. Nachdem sämtliche Genossen in Venedig die Priesterweihe empfangen hatten, verteilten sie sich in die Städte der Republik und wirkten als Volksprediger. In einem Gemisch von Italienisch und Spanisch straften sie die Laster, priesen die Tugend, empfahlen die Weltverachtung. Dann traten sie auf verschiedenen Wegen die Wanderung nach Rom an. Auf allen Märkten und Straßen ertönte ihre Predigt, in Häusern und Spitälern widmeten sie sich der Seelsorge und der Krankenpflege; auf den Universitäten waren sie bemüht, den Studierenden einen neuen Geist einzuhauchen. Selbst solche Bischöfe, die ihnen anfangs abgeneigt waren, wurden ihre Beschützer. Ignatius hatte wieder, wie in Manresa, Visionen. Vor Rom glaubte er in einer alten verlassenen Kirche während seines Gebetes zu sehen, wie der Vater dem kreuztragenden Sohne den Schutz der Gesellschaft übergab, und zu hören, wie Christus ihn sanft ermutigte: Ego vobis Romae propitius ero. Auf Veranlassung dieser Erscheinung ließ er sich später, wie Ribadeneira aus seinem Munde wissen will, die Wahl des Namens übertragen und nannte die Gesellschaft Societas Jesu, die Kompagnie oder Kohorte, die unter des Himmelskönigs Fahne dient und kämpft. In Rom meinte er anfangs alle Fenster verschlossen zu sehen; doch gelang es ihm bald, Einflüsse anzuknüpfen. Der kaiserliche Gesandte Dr. Ortiz, anfangs ungünstig gestimmt, zog sich mit ihm nach Monte Casino zurück und machte unter seiner Leitung 60 Tage lang die Exerzitien durch. In Rom verteilte Ignatius seine Leute in die verschiedenen Kirchen; mit Eifer widmeten sie sich der Ausübung priesterlicher Pflichten. Nachts waren sie im Gebete vereinigt und ratschlagten über die Formen, unter denen sie sich enger zusammenzuschließen gedachten. Schon jetzt wandern einige im päpstlichen Auftrage nach Brescia, Parma, Piacenza, Calabrien, während die Zurückgebliebenen mit erbetteltem Gelde die unter der herrschenden Teuerung dem Hunger preisgegebenen Armen speisen und die Kranken pflegen. Ihr Ruf verbreitet sich so rasch, daß auf Verlangen Johanns III. von Portugal Franz Xavier (s. d. A. von Mirbt Bd VI, S. 229 f.) und Simon Rodriguez sich nach diesem Königreich begeben, um von dort aus für die indische Mission verwandt zu werden; sie erwerben sich die Gunst des Königs so ungeteilt, daß er den letzteren bei sich behält, nur Xavier, für dessen Rettungseifer Portugal zu klein war, läßt sich nicht halten. Unterdessen wird in Rom die kirchliche Bestätigung vorbereitet; eine Kongregation von Kardinälen berät über den von Ignaz eingereichten Entwurf. Obgleich Paul III. auf den ersten Blick darin das Werk des heiligen Geistes mit Gewißheit erkannt hat, so versteht man sich doch erst nach ernsten Bedenken zur Empfehlung des Planes. Erst unter dem 27. September 1540 bestätigt Paul III. durch die Bulle Regimini militantis die Gesellschaft Jesu, anfangs mit der Beschränkung auf 60 Mitglieder, welche letztere er indessen schon am 14. März 1543 durch die Bulle Injunctum nobis aufhob. Jetzt schritt man zur Wahl des Generals. Sie fiel einstimmig auf Ignatius, der (wie Salmeron in seinen Wahlzettel schrieb), „sie alle in Christo gezeugt, als Schwache mit Milch getränkt habe, und darum auch der geeignetste sei, nun die Gereiften mit der festen Speise des Gehorsams zu nähren“ Aber erst als sich sämtliche Stimmen zum zweitenmal auf ihn vereinigt und sein Beichtvater ihn ermahnt hatte, dem hl. Geiste nicht zu widerstreben, empfing er unter dem Genuß des Sakraments als Stellvertreter Gottes im Orden (locum Dei tenens) die eidlich besiegelten Gehorsamsgelübde seiner Untergebenen. Es ist bezeichnend für ihn und für das Gewicht, das er auf die Äußerlichkeit der Form legte, daß er sofort in die Küche ging und zur Bezeugung seiner Demut den Dienst des Küchenjungen versah. Dann widmete er sich 46 Tage lang in der Kirche dem ersten Religionsunterricht der Jugend mit einem Eifer, daß er, wie seine Ordensbrüder versichern, ganz in Liebe zu glühen und alle Hörer zu entflammen schien, obgleich seine Sprache ein gebrochenes Italienisch war und bis zum Ende seines Lebens blieb.

Es ist von unberechenbarer Bedeutung, daß gerade in dem Zeitpunkte, wo der Protestantismus nach allen Seiten sich ausbreitete, ein kirchlicher Verein entstand, der von Einem Geiste durchdrungen, von Einem Willen gelenkt, von gleichem Gehorsam im Denken wie im Handeln beseelt, die Vertretung der katholischen Interessen zum einzigen Zweck seiner Thätigkeit wählte und sich unbedingt dem römischen Stuhle unterordnete. Der Schöpfer dieses auch in seiner Unchristlichkeit großartigen Instituts ist Ignatius. Man würde gewiß sehr Unrecht thun, wenn man diesen Mann lediglich als Schwärmer oder

Fanatiker ansehen wollte. Eiserne Festigkeit des Willens war der Grundzug seines Charakters; die Richtung auf das Praktische geht schon durch seine ersten Phantasien hindurch. Der Sinn für das Zweckmäßige mußte sich in ihm um so mehr schärfen, je großartiger und vielseitiger die Wirksamkeit seines Instituts sich gestaltete. Enthusiasmus und Klugheit durchdringen sich in seiner Persönlichkeit in wunderbarer Mischung und sicherten ihm eine unbeschränkte Gewalt über seine Umgebung. Er lenkt den staatsklugen Lainez, er zügelt den ungestümen (gegen seine Grundforderung vom blinden Gehorsam eine Zeit lang sich auflehnenden) Bobadilla. Er bildet den schüchternen Faber zum gelehrten Theologen und feinen Diplomaten; er haucht dem Franz Xavier den Geist ein, der ihn als Vollbringer bewundernswerter Thaten in die Heidenwelt hinaustrieb. Als Loyola am 31. Juli 1556 starb, zählte der Orden bereits 13 Provinzen, sieben davon gehörten der pyrenäischen Halbinsel und ihren Kolonien an; drei kamen auf Italien, die französische verdiente kaum diesen Namen, die beiden deutschen standen erst in den Anfängen ihrer Bildung, dagegen griff die Gesellschaft bereits mit weltumfassenden Armen bis nach Brasilien und Ostindien. Am 13. März 1623 wurde Ignaz zugleich mit Franz Xavier von Gregor XV heilig gesprochen. Die bezüglichen Bullen wurden erst am 6. August von Urban VIII. ausgestellt.

II. Wesen und Einrichtung des Ordens. 1) Ueber die Exercitia spiritualia als grundlegend für die innere Eigentümlichkeit und Bedeutung des Ordens s. den bes. Artikel Bd V S. 691—695, nebst dem auf Mauburnus und Gerhard von Zütphen als wichtige Vorläufer des Cisnero und Loyola bezüglichen Nachtrag Bd VI S. 808.

2. Die Ordensverfassung. — Das Gesetzbuch des Ordens: Institutum Societatis Jesu, mit den Konstitutionen als ältestem und wichtigstem Kern (vgl. unten). Es erschien nach möglichster Geheimhaltung oder wenigstens Zurückhaltung seiner früheren Redaktionen im Buchhandel erst zu Anf. des 17. Jahrhunderts: Rom 1606 und Lyon 1607. Wichtig wurden dann bes. zwei belgische Ausgaben: Institutum Soc. J. etc., Antwerpen 1636 (nebst einem Anhang vom J. 1665: Bullae, decreta, canones, ordinationes, instructiones etc.) u. ebd. 1709: Corpus institutorum Societatis Jesu in 2 voll. distinctum. Den Rang einer offiziellen Normal-Ausgabe erlangte erst die Prager Edition: Institutum Soc. Jesu, ex decreto congregationis generalis XIV meliorem in ordinem digestum, auctum, recusum. 2 voll. fol, Prag 1757. Auf ihr fußt die neueste Ausg.: Rom 1869 ff. (3 voll. fol.) Den Inhalt dieses umfänglichen Gesetzeskodex bilden folgende Gruppen von Urkunden: I. Die dem Orden verliehenen päpstlichen Bullen, Breven und Privilegien; II. das Examen generale societatis Jesu, eine Belehrung für die in den Orden Eintretenden über dessen Wesen, Zweck, Aufgaben 2c.; III. die Constitutiones, samt den ihren einzelnen Abschnitten (durch Lainez, vgl. Abschn. V z. Anf.) beigefügten Declarationes, in 10 Kapitel von ungleicher Länge gegliedert und die „eigentliche Verfassungsurkunde" des Ordens bildend; IV die Decreta et Canones Congregationum generalium, nebst verschiedenen, die Geschäftsordnung dieser Generalversammlungen betreffenden Anhängen; V die Regulae Societatis Jesu, eine Reihe rechtlicher und asketischer Vorschriften, teils fürs gemeinschaftliche Leben aller Ordensglieder (die sog. „Regulae communes") teils für die Beamten und Behörden des Ordens im einzelnen (gelegentlich auch separat gedruckt, z. B. in Holstenius-Brockie Cod. regularum etc. III, p. 122—196); VI. die Ratio studiorum oder der Studienplan des Ordens — worüber im nächsten Hauptabschnitt näher zu handeln sein wird; VII. die Ordinationes generalium, formuliert nach der durch die 7. Generalkongreg. festgestellten Fassung und in ihrem hauptsächlich wichtigen 4. Kapitel die auf die religiöse Leitung der Ordensglieder durch die Oberen bezüglichen Monita generalia enthaltend (gleichfalls mehrfach in Sonderausgaben erschienen, z. B. zusammen mit den angehängten Instructiones ad Provinciales et Superiores, Avignon 1838); VIII. drei Schriften asketischen Inhalts, nämlich die Ignazschen Exercitia spiritualia samt dem dazu gehörigen Directorium (s. Bd V S. 691, 43 f.) und einer Einleitung: Industriae pro superioribus ad curandos animae morbos — verfaßt, wie auch das Directorium, auf Betrieb des 5. Ordensgenerals Aquaviva (s. unten, Abschn. V).

Ein Apokryphon, das sich geschichtlich nicht verwerten läßt, bilden die sog. Monita privata s. secreta Societatis Jesu, zuerst gedruckt Krakau 1612 unter dem fälschenden Titel: Monita privata Soc. J., Notobrigae 1612, und dann des öfteren — als angeblich echte Geheim-Instruktion Aquavivas für Mitglieder und Beamte des Ordens — neu herausgegeben, so noch unlängst durch Charles Souvestre (Instructions secrètes des Jésuites, 19e édit., Paris 1880) und durch H. J. Graeber, Pfarrer zu Meiderich (Die geheimen Vorschriften und 31 Novizeninstruktionen der Jesuiten, Barmen, o. J. [1887]). Seit Gretsers geharnischter Gegenschrift Contra famosum libellum „Monita privata Soc. J." libri III apologetici, Ingolstadt 1618, hat der Orden dieses Pamphlet beharrlich zurückgewiesen. Es ist eine, wahrscheinlich von dem Exjesuiten Hieronymus Zaorowski geschickt und nicht ohne genaue Kenntnis der inneren Ordensverhältnisse abgefaßte Satire auf die heuchlerische Praxis und die ehrgeizig-herrschsüchtigen Intriguen der Jesuiten, in dieser Eigenschaft anerkannt auch von unbefangenen Gegnern des Ordens wie z. B. Gieseler (Lehrb. der Kirchengesch. III, 2 S. 656 bis 658), Huber (D. Jesuitenorden, S. 104—108), Reusch (D. Index verbotener Bücher, II, 281).

Vgl. Frins im KKL VI, 1379; auch B. Duhr, Jesuitenfabeln, 3. Aufl., Freiburg 1899. – [Ein Pamphlet von ähnlicher Tendenz erschien 1645 zu Venedig unter d. Titel: Lucii Cornelii Europaei Monarchia Solipsorum (d. h. „der an sich selbst Denkenden"), verfaßt wahrscheinlich vom Exjesuiten Clemens Scotti, gest. 1669. S. Gieseler a. a. O. und das daselbst cit. Werk von Nicéron, Nachrichten von berühmten Gelehrten XXII, 221.]

3. Kritische Darstellungen und Beurteilungen der Verfassung des Jesuitenordens. S. Jordan, Die Jesuiten und der Jesuitismus, Altona 1839; Orelli, Das Wesen des Jes.-Ordens, Potsdam 1846; Bode, Das Innere der Gesellschaft Jesu, Leipz. 1847; E. Zirngiebl, Studien über das Institut der Gesellschaft Jesu, Lpz. 1870; J. Huber, Der Jesuitenorden 2c., S. 42—108; J. Friedrich, Beiträge z. Gesch. d. Jes.-O.s, AMA 1881; E. Piaget, Essai sur l'organisation de la Compagnie de Jésus, Leiden 1893; Gothein, Ign. v. Loy. u. d. Gegenref., S. 403—467. Ferner Ch. Hoffmann, Henne am Rhyn, Hermann Müller in den früher (Abschn. I, 2) cit. Schriften (diese übrigens mit Vorsicht zu benutzen, namentlich auch Müller, wegen seiner weitgehenden Mohammedanisierungstendenz).

1. Die Exerzitien. Das Wesen des jesuitischen Instituts erscheint auf grundlegende Weise ausgeprägt zunächst schon in dem für die Heranbildung seiner Mitglieder unabänderlich zur Verwendung gebrachten Reglement der geistlichen Exerzitien Loyolas. Dieselben sind zwar aus der Nach- und Umbildung älterer Vorbilder erwachsen, dürfen aber nichtsdestoweniger in gewissem Sinne als selbstständige Geistesschöpfung des Stifters gelten. Als unmittelbarste Vorlage ist — wie auf Grund der Nachweise des Benediktiners Yepez schon Ribadeneira anerkennen mußte (s. Bd V, S. 692, 55) — das um 1500 entstandene Exercitatorium spirituale des Abts Cisnero von Manresa von ihm benutzt worden. Außer demselben scheint er aber auch ältere Vorbilder niederländischen Ursprungs vor Augen gehabt und verwertet zu haben, namentlich — wie jüngst der jesuitische Gelehrte Watrigant in den Études de la Comp. de Jésus 1897 (20. Mai, 20. Juill. und 20. Oct.) dies wahrscheinlich gemacht hat — die mystischen Traktate von Gerhard Zerbolt aus Zütphen (Bruder vom gemeins. Leben, gest. 1390, Verfasser vielgelesener Erbauungsschriften wie De reformatione virium animae und De ascensionibus et descensionibus spiritualibus) und von Johannes Mauburnus, genannt Temporalis (Augustinerchorherr zuerst in Agnetenberg b. Zwolle, dann von mehreren Orten Frankreichs, gest. nach 1500, Verfasser eines Kommentars z. Hohenlied und eines seit 1491 öfters gedruckten Rosetum exercitiorum spiritualium). Daß von dieser niederländisch-mystischen Asketenschule — der sog. „modernen Devotion" (Moll, Vorreformatorische Kirchengeschichte der Niederl. II, 360 ff.; Zöckler, Askese und Mönchtum, S. 544 f.) — eine nicht bloß indirekte, durch Cisnero als Nachahmer Zerbolts und Mauburnus vermittelte, sondern direkte Einwirkung auf Ignaz bei Abfassung seines Exerzitienbüchleins ergangen ist, hat ebenso wie die nur allmähliche, erst gegen 1541 zum Abschluß gediehene Entstehung des Büchleins als gesicherte Thatsache zu gelten (s. bes. auch H. Müller, Les origines etc., p. 26—35). Aber als blinder Nachahmer der genannten Vorgänger darf Ignaz darum nicht betrachtet werden. So unmöglich die Zurückführung des Manresa-Traktats auf eine direkte Offenbarung der hl. Jungfrau erscheint, ebenso wenig würde seine Auffassung als einer geistlosen litterarischen Kompilation, eines sklavischen Nachahmungsprodukts ohne selbstständige Bedeutung, sich halten lassen. Die gepanzerte Faust des spanischen Kriegers hat ein in seiner Art ganz neues Gebilde erstehen lassen, eine den militärischen Zuschnitt bis ins Kleinste zu erkennen gebende freie Reproduktion klösterlich frommer niederländischer und aragonischer Vorbilder, für die es eine treffendere Bezeichnung kaum giebt als den Namen „Soldatenkatechismus" (s. Bd V S. 692, 20 f.; vgl. Zöckler, in d. angef. Schrift, S. 593 ff.). Ob mohammedanische Vorbilder auf die Gestaltung seines Werkes einen nebensächlichen Einfluß geübt haben, erscheint ziemlich zweifelhaft. Was H. Müller a. a. O. an Wahrscheinlichkeitsmomenten hierfür beigebracht hat — gewisse Vorschriften für die Novizen der islamischen Geheimorden der Chadelya und der Quadrya; Regeln für die Verrichtung des sog. Dikr-Gebets, Anleitungen zur Gewissensprüfung 2c. — beschränkt sich auf mehr oder weniger entfernte Anklänge. Und an direkten Geschichtszeugnissen für die behauptete Abhängigkeit Loyolas von mohammed. Vorbildern mangelt es doch sehr (siehe meine Rec. im ThLBl. 1899, S. 162 f.).

Was das Ignazsche Exercitatorium vor den älteren Traktaten von ähnlicher Tendenz voraus hat und worauf seine tief eingreifende Wirksamkeit hauptsächlich beruht: das Zielbewußte, den Zweck der Vernichtung des Eigenwillens mit größter Energie zur Durchführung Bringende seiner Vorschriften, muß als eigenste Geistesthat seines Urhebers gelten. So namentlich die überaus sorgfältige Gliederung der einzelnen Meditationen! Jede dieser, auf durchschnittlich einstündige Dauer berechneten und für fünf verschiedene Tageszeiten

bestimmten Betrachtungen beginnt mit einem Vorbereitungsgebete, worin Gottes Gnadenbeistand angerufen wird; dann folgen zwei Präludien. Das erste derselben besteht in der Vergegenwärtigung des Ortes, der Personen und der Umstände des biblischen Ereignisses, mit einer Lebendigkeit, als sei man unmittelbarer Zeuge. Welche Blicke thun sich hier dem Übenden auf: er sieht die Engel fallen, die Ureltern sündigen, den Richter verdammen, die Hölle ihren Abgrund öffnen; er hört, wie die Personen der Trinität den Ratschluß der Erlösung fassen; er steht an der Krippe, an dem Jordan bei der Taufe, in Galiläa oder in dem Tempel unter den ersten Hörern; er weilt auf dem Berge bei dem Verklärten; er versetzt sich unter die Jünger beim Abendmahle, er verliert sich in die Schmerzen des Leidenden und Sterbenden; er wandelt mit dem Auferstandenen. Das zweite Präludium besteht in einem Gebete, worin der Übende um die Stimmung fleht, welche dem Gegenstande entspricht, um Schmerz, Zerknirschung und Thränen bei Christi Leiden, um heilige Freude bei seiner Auferstehung. Die an die Präludien jeweilig sich anschließenden Meditationen geben jenen biblischen Gegenständen die Beziehung auf die eigenen Zustände und bewegen sich in demselben sinnlichen Elemente, führen aber weit über den geschichtlichen Boden ins Reich der Phantasie. Der Übende sieht z. B. (beim Beginn der die via illuminativa eröffnenden zweiten Woche — s. Bd V S. 693, 40 ff.) den Herrn Christum auf einem lieblichen Gefilde bei Jerusalem als den Heerführer aller Frommen, wie er seine Apostel aussendet, sie zur Armut und Weltverachtung mahnt und zum Siege stärkt; dann auf einem Felde bei Babylon den Teufel, den Beherrscher der Gottlosen, wie er zahllose Dämonen in die Welt schickt, um die Menschen zu ergreifen, zu fesseln, zu seelenverderblichen Lüsten fortzureißen und zuletzt in die Hölle zu verstoßen. Oder er stellt sich im Geiste unter die heilige Familie, dient dem Joseph, der Jungfrau und dem Kinde, teilt ihre Entbehrungen u. s. w. Jede Meditation endigt in einem Gespräche mit Christus, welcher der Seele durch alles Vorangegangene unmittelbar nahe getreten sein muß. Die höchste Energie des sinnlichen Gefühls entfaltet die Kontemplation in der sogenannten Applikation der Sinne. Hat z. B. in der ersten Woche der Uebende sich mit dem Bewußtsein seiner Sünde und seiner Verwerflichkeit durchdrungen, so stellt er sich die Hölle vor und nimmt seine fünf Sinne zusammen, um sich mit allen ihren Qualen innerlich zu erfüllen: er sieht ihre öden Räume von Feuersglut durchlodert; er hört den Weheruf der Verzweiflung, der in Jammer und Gotteslästerungen aus ihrer Tiefe heraufbricht; er riecht den Schwefeldampf und den Odem der Fäulnis, der sie erfüllt, er schmeckt in sich selbst ihre Bitterkeit mit allen Thränen, die dort geweint, mit allen Gewissensbissen, die dort empfunden werden; er fühlt an seinen Gliedern die Flammen, in deren Lohe die Seelen brennen. In der zweiten Woche ist die letzte Kontemplation jedes Tages diesem Manöver bestimmt. Man sieht den Ort und die Personen, die letzteren nach ihren Gesichtszügen, Gewändern u. s. f., sinnlich gegenwärtig, man hört sie reden, man schmeckt und riecht die Süßigkeit ihrer Liebe, man berührt mit Händen und Lippen ihre Kleider und ihre Spuren. Auch die äußere Haltung entspricht durchaus dem Gegenstande der Betrachtung. Vollkommene Abgeschiedenheit und Zurückgezogenheit geht durch das Ganze hindurch. In der ersten Woche, die der Selbsterforschung bestimmt ist, werden die Fenster verhängt, der Meditierende wirft sich auf den Boden oder die Kniee, er legt sich Entbehrungen und Satisfaktionen auf. In der letzten Woche, die der Betrachtung der Erhöhung gewidmet ist, atmet alles Freude: er läßt den hellen Sonnenstrahl in die Zelle dringen, er schafft sich Bequemlichkeit, er setzt sich an den warmen Ofen; der ganze äußere Mensch wird mit dem innern in die Zustände, um deren Vergegenwärtigung es sich handelt, hineingezogen. — Der Kulminationspunkt, auf den die erste Woche hinarbeitet, ist die Generalbeichte. In der zweiten Woche sollen alle Betrachtungen des öffentlichen Wirkens Christi darauf hinzielen, daß der Meditierende eine über seine künftige Lebensrichtung und -führung entscheidende Wahl vollzieht: er soll sich über den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen, des Reichtums und der Armut, der Ehre und der Schmach erheben, er soll Christi Armut und Schmach dem Gegenteile vorziehen lernen. Hat er noch keinen äußeren Stand im Leben, so ist alles darauf berechnet, ihn zu dessen Wahl innerlich so zu disponieren, daß sie ihm als seine freie That unter der Einwirkung der Gnade erscheint. An geeigneten Punkten erhält er Ratschläge, wie er zur vollkommenen Einigung mit der Kirche gelange. Er entschließt sich, alle kirchlichen Anstalten zu empfehlen, alle kirchlichen Werke, Wallfahrten, Ablässe Reliquienverehrung, Heiligenanrufung, Fasten, Wachen, Kirchenbau u. s. w. zu loben, endlich aber sein Urteil so völlig unter die Entscheidung der Kirche gefangen zu geben, daß er, was sein Auge weiß sieht, schwarz nennt, wenn es der Kirche beliebt, (die Regu-

lae ad sentiendum cum Ecclesia; vgl. Bd VI, 694, 11—29). So führen die Übungen durch alle Skalen des Gefühls, schlagen alle Saiten der Empfindung an, setzen alle Triebfedern ebensowohl der wirklichen Frömmigkeit als des schwärmerischen Fanatismus in Bewegung, um den Willen erst zur höchsten Energie zu spannen und ihn dann zum unbedingten Gehorsam unter die Autorität der Kirche zu bestimmen. Da sie sowohl mit Priestern wie mit Laien angestellt werden, so begreift sich leicht, daß sie viele von beiden zum Eintritt in die Gesellschaft bewogen und überhaupt eins der wirksamsten Mittel wurden, um die lauen Gemüter wieder für kirchliche Interessen zu erwärmen. Daher denn das frühzeitig, wie im jesuitischen Lager selbst, so auch außerhalb desselben ihnen aufs reichlichste gespendete Lob (s. Bd V S. 694, 42 ff.).

2. Die Ordensverfassung. Durch die Exercitien, welche der Orden auf göttliche Inspiration zurückführt, hat Ignatius die asketische Richtung desselben bestimmt; aber auch die Konstitutionen oder Grundgesetze sind ohne Zweifel unter seinem Generalate entworfen worden, wenn auch Lainez, unter dessen Amtsführung sie förmlich angenommen und proklamiert wurden, die Redaktion besorgt und ihnen die letzte Vollendung gegeben haben mag. Manche meinen den zweiten General als den eigentlich organisierenden Geist der Gesellschaft ansehen zu müssen. Aber in Wahrheit hat dieser nur das von Ignaz schon überkommene Material verarbeitet und die von jenem herrührenden Grundlagen geradezu auf göttliche Eingebung zurückgeführt (s. Gothein, S. 406 ff.).

Nach den seit Lainez' Generalat (vgl. unten Abschn. V) in ihren Grundzügen fixierten Konstitutionen besteht der Orden aus vier Klassen: den Novizen, den Scholastikern, den Koadjutoren und den Professen. Der Zulassung zum Noviziat geht eine genaue Prüfung der Verhältnisse und Intentionen des Aufnahmesuchenden, sowie die Exercitien voraus. Das Noviziat dauert zwei Jahre, die in dem Novizenhause verbracht werden. Die Tagesordnung schreibt für jede Stunde, ja zum Teil Viertelstunde, die Beschäftigung strenge vor. Kirchenbesuch, fromme Lektüre, Betrachtung, Gebet, Gewissensprüfung wechseln von morgens 4 Uhr bis abends 9 Uhr mit Erholungen ab. Zweimal in der Woche giebt sich jeder auf ein Zeichen während der Frist eines Ave Maria die Disziplin mit der Geißel, die indessen eine bloße Tändelei ist. In Erholungsstunden und auf Spaziergängen darf nur über erbauliche Gegenstände gesprochen werden. Diejenigen, welche mit einander ausgehen, werden von dem Novizenmeister einander zugesellt. Außerdem sollen verfassungsmäßig noch besondere Proben vorgenommen werden, deren jede einen Monat dauert: Krankenpflege im Hospital, Reisen als Bettler, niedrige Dienstleistungen, Unterricht u. s. w. Nach vollendeter Prüfungszeit tritt der Novize in ein Kollegium der Gesellschaft und wird Scholastiker (vgl. Abschn. III und von den hier angeführten Schriften bes. Mertz, Die Pädagogik der Jesuiten, S. 24 ff. 169 ff.). Zwei Jahre hat er hier dem Studium der Rhetorik und Litteratur, 3 Jahre dem der Philosophie, Physik und Mathematik obzuliegen. Erst nachdem er hierauf selbst 5—6 Jahre lang von der Grammatik an durch alle Klassen die Fächer dieses Lehrgangs als Lehrer vorgetragen und dadurch praktisch eingeübt hat, tritt er das Studium der Theologie an, das wiederum 4—6 Jahre umfaßt. Wie gründlich und umfassend indessen auch dieser Gang auf dem Papiere erscheint, so wenig leistet er in Wirklichkeit, da Meditation, Beten, Kirchenbesuch, Erholung so viele Zeit in Anspruch nehmen, daß für die Wissenschaft nur verhältnismäßig wenig übrig bleibt. Der Studiengang ist durch die Ratio studiorum aufs genaueste vorgeschrieben. Die älteste ist von 1586; die auf der 5. Generalkongregation beschlossene und 1599 gedruckte blieb unter mancherlei Verbesserungen bis 1832 in Gebrauch, wo sie auf Roothans Anordnung durch einen neuen Unterrichtsplan, der aber dem Geiste echter Wissenschaft ebenso fremd ist wie der frühere, ersetzt wurde. Nach vollendeten Studien erwartet den Scholastiker noch ein weiteres Probationsjahr; noch einmal werden die geistlichen Übungen und die ganze Lebensweise des Noviziates wiederholt, insbesondere hat er sich mit dem Werke Institutum S. J. vertraut zu machen; dann erst empfängt er die Priesterweihe und legt das Gelübde entweder als Coadjutor spiritualis oder als Professe ab. Der Scholastiker leistet nur drei Mönchsgelübde und zwar soli Deo et non homini; der Koadjutor legt dieselben in die Hände des Generals oder eines die Stelle desselben vertretenden Superiors nieder; der Coadjutor spiritualis verspricht rücksichtlich des Gehorsams noch spezielle eifrige Hingebung an den Jugendunterricht; die Professen haben überdies noch das vierte Gelübde und zwar in feierlicher Weise zu beschwören, nämlich sich jeder Mission des Papstes unbedingt zu unterziehen (Professi quatuor votorum oder nostri). Außerdem werden in den Konstitutionen noch Professi trium votorum ohne nähere Bezeichnung ihrer Stellung erwähnt, ein dunkler Punkt in der

Verfassung des Ordens, der zu den mannigfaltigsten Vermutungen Anlaß gab; man glaubt in ihnen nicht ohne Grund die geheimen Jesuiten zu erkennen. Nach Const. P. V cap. II, § 3 dürfen sie nämlich nur aus gewichtigen Gründen zugelassen werden und müssen weniger durch wissenschaftliche Bildung, als durch besondere Gaben sich empfehlen. Näheres über diese sog. Indifferentes oder Affiliati des Ordens (auch wohl Jesuitae externi, Jésuites de robe courte) s. bei Gothein (357—363), der mit Recht der jesuitischen Ableugnung ihrer Existenz entgegentritt (vgl. auch H. Müller Les origines de la Comp. de J., p. 111. 126f.). — Die societas professa (prof. quatuor votorum) bildet der Zahl nach den kleinsten Teil der Gesellschaft. Sie sind die berechtigten Glieder der Generalkongregation, sie bewohnen die Profeßhäuser, welche kein Vermögen besitzen sollen, oder reisen im päpstlichen Auftrage; in ihren Händen ruhen vorzugsweise die Fäden des Netzes, womit der Orden im römischen Interesse die Welt umstrickt. Durch die Bulle Pauls III. vom 5. Juni 1546 Exponi nobis erhielt darum die Gesellschaft das Recht, Koadjutoren zu wählen, Mitarbeiter aus dem geistlichen und weltlichen Stande, die jederzeit entlassen werden können und deren Gelübde auch nur für die Zeit bindet, während deren sie dem Orden dienen. Die weltlichen Koadjutoren sollen weder lesen noch schreiben lernen oder, wenn sie es bereits können, sich darin nicht weiter fortbilden: sie sind ausschließlich auf Handarbeit angewiesen. Die geistlichen Koadjutoren werden meist für den Unterricht und die Leitung der Kollegien verwandt; in älterer Zeit durfte ein Professe Rektorstellen nicht bekleiden.

An der Spitze des Ganzen steht der General (praepositus generalis). Er ist für den Orden, was der Papst für die Kirche: der Stellvertreter Gottes. Seine Stelle vertritt in jeder Provinz der Provinzial (praepositus provincialis). Unter diesem stehen wieder die Vorsteher der einzelnen Häuser der Provinz, im allgemeinen Superioren genannt, speziell Praepositus (des Profeßhauses und der Residenz), Magister novitiorum (des Probationshauses), Rector (des Kollegiums). Jedem Superior sind Konsultoren und ein Admonitor beigegeben, welch letzterer professus quatuor votorum sein muß und ihn nötigenfalls an seine Pflicht erinnert. Die Konsultoren des Generals sind die Assistenten. Außerdem werden noch für besondere Institute und erweiterte Geschäftskreise Präfekten ernannt, z. B. der praef. studiorum generalium, inferiorum, der praef. bibliothecae, ecclesiae, concionum, lectorum ad mensam, refectorii u. s. w. Die Universitäten haben ihre besonderen Beamten. Die Prokuratoren besorgen die weltlichen Geschäfte, z. B. Prozesse, Rechnungswesen u. s. w.; der wichtigste ist der des Generals. Sie sind keine Professen. Die Censoren in der Provinz prüfen die von Ordensgliedern verfaßten Bücher, sie berichten darüber an den General, der sie den Revisoren vorlegt; auf ihren Bericht bestimmt er, was zu ändern ist und die Censoren führen den Befehl aus.

Der General ist der lebenslängliche Leiter der Gesellschaft; alle Glieder sind ihm zum Gehorsam verpflichtet; in ihm konzentriert sich eine starke Regierungsgewalt. Er ernennt die Provinziale und die übrigen Beamten meist auf drei Jahre; er entscheidet über alle Aufnahmen und kann aus dem Orden entlassen und verstoßen; er empfängt die Berichte der Provinziale und anderer Beamten, die in bestimmten Fristen eingesandt werden müssen, und überzeugt sich durch Visitatoren, die er bevollmächtigt, von dem Zustande der einzelnen Häuser. Er hat das Recht von den Konstitutionen und Regeln zu dispensieren, soweit es die Rücksicht auf persönliche, örtliche oder zeitliche Verhältnisse notwendig macht; die ganze Verwaltung, Regierung und Jurisdiktion ruht in seiner Hand (über diese geradezu erdrückende diskretionäre Vollgewalt des Generals vgl. bes. Müller p. 124f.). Zur Unterstützung seiner Amtsführung ist ihm der Sekretär, den er selbst wählt, an die Seite gestellt; er ist gleichsam sein Gedächtnis und seine Hand und teilt zwar nicht seine Gewalt, wohl aber die ganze Last seiner Geschäfte.

Die Gewalt des Generals wird beschränkt durch die Generalkongregation, deren ordentliche stimmberechtigte Mitglieder die Professen sind, die darum, sofern nicht allzugroße Entfernung es unmöglich macht, einberufen werden müssen. Als außerordentliche Mitglieder sind noch geistliche Koadjutoren und Rektoren zu wählen. Nach den Bestimmungen der 4. Generalkongregation (Form. congr. gener., cap. I) tritt sie zusammen 1. zur Wahl des Generals, 2. wenn es sich um die Absetzung desselben handelt, 3. wenn die Assistenten, Provinzialen und Lokaloberen durch Stimmenmehrheit die Notwendigkeit ihrer Berufung erkennen, 4. wenn die alle drei Jahre unter dem Vorsitz des Generals zu Rom tagende Abgeordnetenversammlung aus den Provinzen sich dafür ausspricht. Wie den Päpsten die Konzilien, so sind den Generalen die Generalkongregationen begreiflicherweise stets bedenklich: ihrer Berufung suchte man daher immer auszuweichen. Zur Wahl des Generals

bildet die Generalkongregation ein streng abgeschlossenes Konklave und ihren Mitgliedern darf bis zur Beendigung dieses Geschäfts nur Wasser und Brot gereicht werden. Sobald die Wahl durch Stimmenmehrheit vollzogen und proklamiert ist, erheben sie sich alle von ihren Sitzen und beweisen dem neuen General durch Beugung beider Knie und durch den Handkuß ihre Verehrung. Er darf diese Ehrenbezeugung nicht ablehnen, weil sie nicht seiner Person, sondern dem gilt, dessen Stelle er vertritt. Abgesetzt kann der General nur von der Generalkongregation in bestimmten Fällen werden, z. B. wegen fleischlicher Vergehungen, wegen Verwundung Anderer, wegen Veruntreuung der Kollegiengelder u. dgl. Liegt ein solches Vergehen vor, so sind die Assistenten eidlich verpflichtet, es bei der Gesellschaft zur Anzeige zu bringen und die Einberufung der Generalversammlung zu veranlassen. Wird der Angeklagte schuldig befunden, so soll mit ihm verhandelt werden, daß er freiwillig sein Amt niederlege, und diese Abdankung soll veröffentlicht, sein Vergehen aber und die dadurch motivierte Amtsentsetzung sorgfältig verheimlicht werden. Reicht die Anklage nicht zur Absetzung aus, so soll man zum Scheine, als wäre deswegen die Versammlung berufen, andere Gegenstände verhandeln und sich stellen, als sei von dem Vergehen des Generals gar nicht die Rede gewesen. — Zur Kompetenz der Generalkongregation gehört ferner die Abänderung und Ergänzung der Konstitutionen. Nur vorübergehende Einrichtungen kann der General treffen. Auch wählt sie die Assistenten, deren jeder eine Anzahl von Provinzen, Assistentia genannt, zu repräsentieren hat. Sie bleiben bis zum Tode des Generals im Amte und bilden ebensowohl seine ständigen Ratgeber, als die ihn fortwährend kontrollierende Behörde. Geht einer von ihnen mit Tod ab, so wird seine Stelle durch den General neu besetzt.

3. Die Gehorsamsdoktrin und -praxis. — Das Band, welches alle Glieder des Ordens umschließt und ihr gesamtes Thun und Streben auf grundlegende Weise von dem aller übrigen religiösen Genossenschaften des Katholicismus unterscheidet, ist der Gehorsam. In keinem Orden ist die Gehorsamsaskese bis zu diesem straffen Rigorismus angezogen (Zöckler, Askese und Mönchtum S. 593 ff.). Nur durch den Gehorsam, bemerken die Konstitutionen, kann eine über die verschiedenen Erdteile unter Gläubigen und Ungläubigen verbreitete Gesellschaft mit dem Haupte und unter sich in steter Einheit erhalten werden. Im Begriffe des Gehorsams liegt es, daß der begonnene Federzug augenblicklich abgebrochen werde, wenn ein Befehl des Superiors ergeht. Er soll sich nicht bloß auf die That, sondern auch auf den Willen und den Verstand erstrecken. Jede dem Befehl des Superiors entgegenstehende eigne Meinung oder Urteil muß mit blinder Unterwürfigkeit verleugnet werden, „so lange man nicht bestimmen kann, daß der Befehl eine Sünde in sich schließe" (vgl. dazu, sowie zum Ausdruck obligare ad peccatum: JdTh 1864, S. 148 ff.). Überhaupt repräsentieren die Superioren den einzelnen Gliedern gegenüber die göttliche Vorsehung und es ist darum für alle Pflicht, sich von den Vorgesetzten leiten zu lassen, wie ein Leichnam (ac si cadaver essent, Constit., p. VI, c. 1), der nur der äußeren bewegenden Ursache nachgiebt, oder wie ein Stab, der der Hand seines Trägers willenlos dient. Je mehr das Individuum im blinden Gehorsam sich gerade zu dem versteht, was dem eigenen Willen und Urteil widerstrebt, desto völliger entspricht es dem göttlichen Willen. — Ihren klassischen Ausdruck hat diese Forderung des blinden Gehorsams und des Opfers des Intellekts in der Epistel vom 10. April 1555 gefunden, welche Ignaz an die portugiesischen Jesuitenkollegien richtet. In diesem Briefe De virtute obedientiae, der den Konstitutionen regelmäßig beigefügt zu werden pflegt und von jeher das höchste Ansehen im Orden genießt (s. das Antwerpener Corp. Institutionum Soc. J. I, 611 und vgl. Buß, D. Gesellsch. Jesu, S. 553 ff.; Gothein, S. 450. 451; Heimbucher II, 64), heißt es u. a.: „Wer sich Gotte ganz hingeben will, der muß außer dem Willen auch die Vernunft — welches der dritte und höchste Grad des Gehorsams ist — hinopfern; er muß nicht nur im Wollen, sondern auch im Denken mit seinem Superior völlig eins werden und sein Urteil dem des Oberen dergestalt unterwerfen, daß der fromme Wille die Intelligenz ganz und gar beugt". Der Gehorsam wird ebenhier beschrieben als „ein Brandopfer, worin der ganze innere Mensch sich ungeteilt in der Flamme der Liebe dem Schöpfer durch die Hand seiner Diener darbringt", als eine „Entsagung, kraft deren der Mensch sich völlig seiner selbst entäußert, um gelenkt zu werden durch die Hand der Oberen" . . „Lassen wir uns von anderen Orden ruhig übertreffen in Fasten, Wachen und aller Kasteiung, die sie gemäß ihren Regeln in heiliger Absicht beobachten! Ich aber will, daß die Diener Gottes in unsrer Gesellschaft sich durch den reinen und vollen Gehorsam auszeichnen, (nämlich) durch aufrichtigen Verzicht auf ihren eignen Willen und Verleugnung des eignen Urteils" Außer den schon angeführten Vergleichen mit dem

Leichnam und Stock (s. o.) müssen gelegentlich noch gewähltere Bilder zur Veranschaulichung dieses Gehorsams dienen; so in dem von Ribadeneira mitgeteilten sog. „Testament" Loyolas (einer Aufzeichnung aus dessen letzten Tagen — s. Gothein, 453) mit „einem Wachskügelchen, das sich in jede Form drücken läßt", oder einem „kleinen Kruzifix, das nach Belieben sich drehen und wenden läßt" Die von H. Müller aus muhammedanischen Urkunden, insbesondere solchen des Senussi-Ordens und der Chadelya-Sekte, beigebrachten Parallelen zu diesen und ähnlichen Schilderungen (Müller, Origines p. 69 f.) sind in der That bemerkenswert und lassen die Annahme einer Abhängigkeit Loyolas von derartigen Vorbildern aus dem Islam, wenn nicht als geboten, doch als erklärlich und verzeihlich erscheinen.

Ein Gehorsam wie der hier geschilderte setzt begreiflicherweise völlige Ablösung von allen äußeren Banden voraus. Wer in die Gesellschaft eintritt, hat Vater, Mutter, Brüder und Schwestern zu verlassen; jede natürliche Liebe, die er zu ihnen trug, muß sich fortan in eine geistliche verwandeln; Christus, d. h. der Superior, in welchem er Christus zu verehren hat, tritt an die Stelle seiner Blutsverwandten. Er soll daher auch nicht sprechen: „Ich habe, sondern ich hatte Eltern und Geschwister, nun aber habe ich sie nicht mehr." Er soll mit ihnen jede Korrespondenz abbrechen, wenn nicht dem Superior das Gegenteil gutdünkt. Alle Briefe sind demselben offen zu übergeben; er liest und befördert sie an ihre Adresse, wenn er es nicht aus höheren Rücksichten vorzieht, sie zu unterdrücken. So häufig und dringend die Konstitutionen die gegenseitige Liebe als das Fundament der Gesellschaft empfehlen, so wenig begünstigen sie nähere Verhältnisse der einzelnen Glieder untereinander. Der Prüfende soll den Aufnahmesuchenden scharf beobachten und überwachen, daß nicht die Neigung zu speziellen Freundschaften (charitatis particularis affectus) die allgemeine Liebe beeinträchtige (P I cap. III, § 16). Nur der Orden selbst kann nach dem Grundgedanken des Instituts das Objekt der Liebe sein und der Einzelne nur so weit, als er ihm angehört. Ganz so verhält es sich mit der Nationalität und dem Patriotismus des Jesuitenzöglings: er muß sie opfern, weil der Orden fortan seine Heimat wird. In einer Eingabe an die russische Regierung vom 11. Sept. 1811 erklärte der Ordensgeneral Brzozowsky wörtlich: „Allerdings sind auch einige Ausländer in unserem Orden, aber sowie sie aufgenommen sind, haben und kennen sie keine anderen Grundsätze, keine anderen Interessen, als die der Körperschaft, der sie unwiderruflich einverleibt sind" (Lutteroth, Rußland und die Jesuiten [vgl. Abschn. VI], S. 26). Nicht minder ist es in dem Grundgedanken des Ordens begründet, daß wer ihm angehört, ihm völlig bekannt sei und von ihm durchschauet werde. Die täglichen Gewissensforschungen, welche die Regeln vorschreiben, dienen nicht bloß dem sittlichen Fortschritt, sondern den praktischen Ordenszwecken. Schon der Aufnahmesuchende wird angewiesen, nicht allein dem Beichtiger, sondern auch dem Superior den freien Blick in sein Herz, seine Neigungen, seine Versuchungen zu eröffnen und nichts zu verheimlichen (Summ. const. 32). Er wird damit bekannt gemacht, daß er stets beobachtet und daß alle seine Mängel dem Superior mitgeteilt werden, dessen Vorhalt er mit Sanftmut und Selbstverleugnung anzunehmen habe. Da in der Regel keiner ohne den ihm zugewiesenen Begleiter das Haus verlassen darf (Regul. praep. dom. prof. § 84), so ist zu dieser gegenseitigen Beobachtung fortwährend Gelegenheit geboten. Dieselbe geht durch alle Grade durch, selbst der General wird von seinen Assistenten, die Superioren von ihren Konsultoren kontrolliert (wegen der Durchführung desselben Spionagesystems auch in den Jesuitenschulen s. bes. Mertz, S. 58 f.). Der Vorsteher jedes Hauses hat vollständige Kataloge zu führen, worin die einzelnen Glieder nach Namen, Alter, Anlagen, Studien, Beschäftigungen charakterisiert werden. Diese Kataloge gehen jährlich durch den Provinzial an den General; ebenso geben diesem die litterae annuae umfassenden Bericht über alles, was in jedem Hause Bemerkenswertes vorgegangen ist. Dadurch bleibt der General über jeden seiner Untergebenen in genauer Kenntnis.

Es liegt am Tage, daß die ununterbrochene Überwachung und Eingewöhnung in den äußeren und inneren Gehorsam, unterstützt durch die geistlichen Exercitien, durch die Tagesordnung, durch die ganze Richtung der Beschäftigung, durch religiöse und persönliche Motive, allmählich dahin führt, daß der Jesuit seine angeborne Eigentümlichkeit mehr und mehr abstreift und mit der Ordensphysiognomie vertauscht. Er denkt, glaubt, fühlt, will, was dieser ihm methodisch eingiebt; er hat keine anderen Neigungen, als welche dieser ihm erlaubt oder von ihm fordert; sogar in seiner äußeren Erscheinung muß er den Zuschnitt des Ganzen tragen, dem er sich mit Leib und Seele zu eigen gegeben hat. Er darf sein Haupt nicht frei bewegen, sondern muß es aufrecht halten mit leiser Beugung nach vorne;

die Augen sollen in der Regel den Boden suchen, ohne Hast sich ruhig erheben und während des Redens nur den unteren Teil des Angesichts des Andern fixieren. Die Stirne darf nicht gerunzelt, die Nase nicht gerümpft werden, die Züge nur den Ausdruck heiligen Friedens tragen. Gang, Schritt, Haltung, Gestikulation und Stimme — in dem allen soll sich die vollkommene Affektlosigkeit und der strengste Anstand offenbaren (Regulae modestiae). Gleichwohl würde man irren, wenn man annähme, daß die einzelnen Glieder bestimmt wären, nur die indifferenten Exemplare der Gattung Jesuiten zu werden. Eine gewisse Elasticität und Freiheit ist auch in der Leitung der Individuen nicht zu verkennen. Die Gesellschaft will sich allerdings ihrer Glieder vollständig bemächtigen, darum muß der eigne Wille unterdrückt und der des Instituts ihm substituiert werden, auch von der individuellen Eigentümlichkeit muß aufgegeben werden, was nicht in den Ordensgeist aufzugehen vermag. Aber ist einmal diese Operation vollbracht, dann wird dem, was von der ursprünglichen Individualität noch übrig bleibt, vielleicht von keinem Orden so sorgsam Rechnung getragen, wie von diesem. Mit bewunderungswürdigem Scharfblick ergründet er, wohin jeden seine Bestimmung weist und mittelt ihm im großen Organismus den Platz aus, wo er seine nach den Ordensprinzipien zu den Ordenszwecken ausgebildete Befähigung am erfolgreichsten für das Ganze zu verwerten vermag. Eben darauf beruht jene Vielseitigkeit der Talente und der Thätigkeiten, welche der Orden in sich vereinigt. Wenn die Entscheidung des Ordens an den Jesuiten ergeht, mag sie ihn auf den entbehrungsreichsten, gefahrvollsten Bahnen dem gewissen Tode entgegenführen, er unterwirft sich lautlos und ohne Zaudern seinem Schicksale, nicht selten mit einem Heldensinn und einer Todesverachtung, die wir mit Bewunderung betrachten könnten, wenn wir nicht wüßten, wie viele edle, gottgefällige Triebe des Herzens gewaltsam erstickt und vernichtet werden mußten, um sie zur Reife zu bringen.

Das Ziel dieses fein berechneten, kunstvoll gegliederten Organismus ist nicht die Pflege des inneren Lebens, sondern die äußere That; sein Wirkungskreis nicht die beschauliche Stille der einsamen Zelle, sondern die Welt. Ihr kündigt er mit der ganzen Energie seiner konzentrierten Kraft den überwindenden Kampf an und der Erfolg, um den er ringt, ist die Wiederherstellung und Ausbreitung des mittelalterlichen Katholicismus, die Herrschaft der römischen Kirche über den Staat. Die Religion und ihre Übungen, die Wissenschaft und ihre Bestrebungen sind nur die Mittel, womit er sich selbst und andere zu diesem Zwecke leitet. Darin hat der Orden seine wesentliche Bestimmtheit, die er auf keinem Gebiete verleugnet: er ist das Institut der absoluten Zweckmäßigkeit. Alles, was er zur Hebung und Bildung des inneren Lebens an seinen Gliedern thut, beabsichtigt nur die Abrichtung und Ausrüstung zur Thätigkeit nach außen. Daher jenes vorsichtige Maßhalten schon des Ignatius (vgl. oben) und ebenso der folgenden Gesetzgeber in ihren Forderungen betreffs der Askese, deren Übungen sie durchaus vom Willen des Superiors abhängig machen, damit die Kräfte des Geistes und des Körpers nicht erschöpft werden.

4. **Predigt und Seelsorgerthätigkeit des Ordens.** Die Früchte, welche diese in ihrer Art ausgezeichnete Organisation des Ordens auf seinen beiden Hauptarbeitsfeldern: dem der heidenbekehrenden Thätigkeit wie dem des innerkirchlichen — teils katholisch-seelsorgerlichen und -pädagogischen, teils ketzerbekehrenden — Wirkens heranreifen machte, begannen schon bei des Stifters Lebzeiten in Gestalt beträchtlicher Erfolge zu tage zu treten. Während die Darstellung seines äußeren Missionswirkens uns hier nicht näher beschäftigen kann (s. darüber den A. „Mission“, sowie die auf einzelne Hauptmissionare wie Xavier (Bd VI S. 229) 2c. bezüglichen Artikel; vgl. z. T. auch unten Abschn. V), gehört hierher zunächst eine kurze Charakteristik vom innerkatholischen Wirken des Ordens durch Predigt und Seelsorge, auf welchen Gebieten seine auf Restauration des römischen Kirchenwesens bezüglichen Leistungen zuerst bedeutsam hervortreten.

Nicht bloß in ihren äußeren Positionen war die katholische Kirche um die Mitte des 16. Jahrhunderts zurückgedrängt, auch ihre Anschauungen mußten bei dem Volke, bei den Gebildeten, zum Teil selbst bei dem Klerus protestantischen Vorstellungen weichen oder durch Vermischung mit denselben ihre Eigentümlichkeit verlieren — da entfalteten die Jesuiten ihre Thätigkeit mit rastloser Energie. Während sie hier die Wankenden zu befestigen und die Lauen zur Entschiedenheit zu drängen verstanden, trieben sie dort ihre Keile tief in das Herz des Protestantismus hinein und gewannen teils durch Überredung, teils durch gewaltsame Reaktionsmaßregeln, die sie veranlaßten und unterstützten, der alten Kirche ganze Länderstrecken wieder. Die klerikalen Amtsverrichtungen waren in der vorreformatorischen Zeit außerordentlich vernachlässigt worden; die Jesuiten unterzogen sich ihnen mit ungeteilter Hingebung. Schon Paul III. erteilte ihnen die Vollmacht, überall in Kirchen

und Straßen zu predigen, die Sakramente zu verwalten, Beichte zu hören und in allen, selbst in den dem Papste reservierten Fällen, mit Ausnahme der in der Nachtmahlsbulle bezeichneten, zu absolvieren. Durch die Bulle Cum inter cunctas entband er sie 1545 von dem zeitraubenden gemeinsamen Singen der kanonischen Horen im Chore; und da sie im Laufe der Zeit noch von vielen andern Verbindlichkeiten, welche sonst den Mönchsorden obliegen, z. B. von der Teilnahme an Prozessionen und Bittgängen, dispensiert wurden, so konnten sie ungehindert ihre Zeit der Ausübung der klerikalen Pflichten widmen. Vor allem nahmen sie sich der Predigt an; mit besonderer Betonung sollte in derselben die Wichtigkeit der kirchlichen Anstalten hervorgehoben und zur fleißigen Beichte, zur Leistung von Bußwerken, zum Gebrauche kirchlicher Gebete und Andachtsübungen, zur frommen, d. h. kirchlichen Lektüre und zur sorgfältigen, im katholischen Sinne gehandhabten Kinderzucht ermahnt werden. — Wirksamer noch als die Predigt konnte den restaurativen Zwecken die Beichte dienen. Den Priestern wurde die sorgfältigste Ausbildung zu diesem Berufszweige zur Pflicht gemacht. Besonders sollten sie sich in der Beurteilung schwieriger Gewissensfälle üben, eine kurze Fragestellung sich angewöhnen, gegen die einzelnen Sünden stets die Beispiele und Aussprüche der Heiligen bereit halten, und wie in der ganzen Verwaltung des Bußsakraments, so auch in der Absolution die gleiche Form und Methode beobachten (Reg. sacerd. 10—12). Gegen Frauen wird strenge Zurückhaltung empfohlen. Besondere Vorschriften betreffen den Besuch bei denselben (Instr. III, pro confessariis). In der Regel soll er ganz eingestellt und nur im casus necessitatis gestattet werden. Dieser beschränkt sich auf drei Fälle: 1. wenn die Frau von Adel und Ansehen ist; 2. wenn sie sich um den Orden verdient gemacht hat; 3. wenn man annehmen darf, daß es ihrem Eheherrn nicht unangenehm ist. Nur wen der Provinzial dazu qualifiziert findet, darf diese Besuche machen (vgl. auch den A. „Jesuitinnen"). Mit besonderer Absichtlichkeit geht der Orden darauf aus, den Fürsten aus seiner Mitte Beichtväter zu bestellen und ihr Verhalten ist strikt vorgezeichnet. Die unbedingte Wahrung des Beichtsiegels schärfte 1590 Aquaviva allen Priestern ein. Er verwarf ausdrücklich die entgegenstehende Meinung, daß man unter Umständen außerhalb des Beichtstuhls von dem Beichtgeheimnis Gebrauch machen dürfe (Inst. V, de notitia habita per Confessionem). Durch die Jesuiten kam die Beichte in katholischen Ländern wieder in volle Aufnahme und ist bis auf unsere Tage ein wirksames Mittel geblieben, die Gewissen zu leiten und unter den kirchlichen Gehorsam zu beugen. Sie bildet daher ein ständiges Kapitel auch der Missionspredigten.

Nächst Predigt und Beichte war es die Erziehung eines von den katholischen Interessen ganz durchdrungenen Priesterstandes, worauf das Augenmerk des Ordens von Anfang an hauptsächlich gerichtet war. Sowohl dieses Arbeitsgebiet, wie das nicht minder eifrig in Angriff genommene der Protestantenbekehrung und direkten Bekämpfung der Reformation, gilt es eingehender Betrachtung in den nächstfolgenden Abschnitten zu unterziehen.

III. Pädagogische Thätigkeit und wissenschaftliche Leistungen des Ordens. A. Grundsätze und Methode der Jesuiten-Pädagogik. Die Ratio studiorum Societatis Jesu ist ihrem auf Loyola selbst sich zurückführenden Keime nach enthalten in Pars IV der Konstitutionen, wo in 17 Kapiteln über die Kollegien, die Studien und die Universitäten des Ordens gehandelt wird. Auf dieser ältesten und einfachsten Grundlage erwuchs (unter General Aquaviva und im Anschluß an die unter ihm 1584 gehaltene vierte Generalkongregation) zunächst eine provisorische, bloß als Manuskript gedruckte Studienordnung: Ratio atque institutio studiorum, per sex Patres ad id jussu R. P. Praepositi Generalis deputatos conscripta, Rom 1586 (bei Pachtler, t. I, p. 25 ss.). Zu definitiver Geltung fortgebildet und ergänzt erschien diese Ratio studiorum zu Neapel 1599. Eine neue Ausg. derselben, mit einigen von der siebenten Generalkongegr. beschlossenen Verbesserungen, trat zu Rom 1616 ans Licht. Die neueste Redaktion, ohne prinzipielle Umgestaltung des Texts, nur manche Anpassungen an die Lehr und Lebensbedürfnisse unseres Jahrhunderts vornehmend, rührt vom Jahre 1832 her. Siehe den urkundlich genauen Abdruck bei G. M. Pachtler, S. J. = Ratio studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes collectae concinnatae dilucidatae, t. II, p. 234—481 u. vgl. überhaupt die drei Bde dieses wertvollen Sammelwerks (= tom. II, V und IX von K. Kehrbachs Monumenta Germaniae paedagogica), Berlin 1887—1890.

Schriften zur Beurteilung des jesuit.-pädagog. Systems: G. Weicker, Das Schulwesen der Jesuiten nach den Ordensgesetzen dargestellt, Halle 1863; E. Zirngiebl und J. Huber a. a. O. (s. Abschn. I, 2); J. Kelle, Die Jesuitengymnasien in Österreich vom Anf. des vor. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Prag 1873; derselbe in HZ Bd 35 (1876); Kluckhohn, Die Jesuiten in Bayern mit bes. Rücksicht auf ihre Lehrthätigkeit, HZ Bd 31 (1874);

F. Paulsen, Gesch. des gelehrten Unterrichts auf deutschen Schulen vom Ausgang des MAs ꝛc., II (1885), 282 ff.; Döllinger-Reusch, Moralstreitigkeiten ꝛc. (s. u.), 479–511 (die Ratio studiorum); G. Müller, Unterricht u. Erziehung in der Gesellschaft Jesu während des 16. Jhdts., in K. A. Schmids „Geschichte der Erziehung", fortgeführt von G. Schmidt (Stuttgart 1892), III, 2, S. 1–109; G. Mertz, Die Pädagogik der Jesuiten, nach den Quellen von der ältesten bis in die neueste Zeit dargestellt, Heidelberg 1898.

Schutzschriften für die Jesuiten-Pädagogik: R. Ebner, S.J., Beleuchtung der Schrift des J. Kelle über die österr. Jesuitengymnasien, Linz 1874; W. Bauer, Aus dem Diarium Gymnasii societatis Jesu Monacensis, München 1878; H. Weber, Geschichte der gelehrten Schulen im Hochstift Bamberg, Bamberg 1880; Hughes, S. J., Loyola and the educational system of the Jesuits, New-York 1891; J. Delbrel, S.J., Les Jésuites et la Pédagogie au seizième siècle, Paris 1894; Jos. Reiß, Jesuiten und Jesuitenschulen (Heft III der Pädagog. Vorträge u. Abhandlungen), Kempten 1894; J. Janssen, Gesch. des deutschen Volks, Bd VII, S. 82 ff.; Bernh. Duhr, S.J., Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu, mit einer Einleitung (= Bibliothek der kathol. Pädagogik, Bd IX), Freiburg 1896 f.; derselbe in Bd IV der Pachtlerschen Ratio studiorum (MG paedag., t. XVI), Berlin 1894.

B. *Litterarische Thätigkeit der Jesuiten. Im allgemeinen*: Petr. Ribadeneira, Illustrium scriptorum religionis Societatis Jesu catalogus, Antwerpen 1602; 2. vermehrte Aufl. 1608 (auch Lyon 1609; Rouen 1613 und 1653); Phil. Alegambe, Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu, post catalogum Petri Ribadeneira nunc novo apparatu librorum ad an. 1642 editorum concinnata etc.; acced. catal martyrum Soc. Jesu, Antwerpen 1643 fol.; Nathanael Southwell, Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu, opus inchoatum a P. Ribad., continuatum a Ph. Alegambe, recognitum et productum ad an. jubilaei 1675, Rom 1676, fol.; Augustin und Aloys de Backer (†† 1873 und 1883), Bibliothèque des écrivains de la Comp. de Jésus ou Notices bibliographiques 1. de tous les ouvrages publiés par les Membres de la Comp. de J., 2. des Apologies, des Controverses religieuses, des critiques littéraires suscitées à leur sujet., 7 voll. 4°, Lüttich 1853—61; nouv. edit. augm., ibid. 1869—76; neueste erweiterte Ausg. (in ca. 10 Bden) von P. Carlos Sommervogel, Brüssel u. Paris 1891 ff. Vgl. desselben P. Sommervogel Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Comp. de J., 2 vols., Paris 1884. Ferner: Moniteur bibliographique de la Comp. de J., Paris 1889; Tavagnutti, Bibliotheca catholica Soc. Jesu; Verz. der wichtigsten Schriften üb. d. Jesuitenorden seit 1830, Wien 1891; Alfr. Hamy, S. J., Chronologie biographique de la Comp. de Jésus. I: Province de Lyon, 1582—1762, Paris 1900.

Gesamtüberblicke über die verschiedenen Gebiete jesuitisch wissenschaftlicher Thätigkeit: C. A. Smets, Was that der Jesuitenorden für die Wissenschaft? Beantwortet in einem Verzeichnis der vorzüglichsten Schriftsteller dieses Ordens und ihrer Schriften, Aachen 1834; Buß, Die Gesellsch. Jesu ꝛc. (1853), S. 1571–1628; Janssen in Bd VII s. Geschichte d. deutschen Volks; Fries im KKL VI, u. s. f.; Heimbucher, Orden und Kongreg. II, 154—196. — Mehr kritisch: Huber, Der Jesuitenorden ꝛc., bes. S. 403–427; Reusch, Der Index ꝛc. (passim); F. Nippold, D. jesuit. Schriftsteller der Gegenwart in Deutschland, Leipzig 1895.

Einzelne Gebiete. Biblische Exegese: Rich. Simon, Hist. critique des principaux commentateurs du N. Test., Rotterdam 1693; Meyer, Geschichte der Schrifterklärung, Göttingen 1804, Bd III, 356. 465 ff.; L. Diestel, Das Alte Testament und die Kirche 1869, S. 385 ff. 440 ff.

Geschichte und Kirchengeschichte: J. N. Stöger, S. J., Historiographi societatis Jesu ab eius origine ad nostra usque tempora, Regensburg 1851; B. Duhr, Die alten deutschen Jesuiten als Historiker: ZkTh XIII, 57 ff.; Wegele, Gesch. der deutschen Historiographie, München 1885 (passim). Vgl. d. Art. Acta martyrum et sanctor. (I, 148, 11 bis 149, 24).

Philosophie und dogmat. Theologie. Kleutgen, S. J., Die Theologie der Vorzeit (1853 ff.) und: Die Philosophie der Vorzeit (1860 ff.); K. Werner, Franz Suarez u. die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 Bde, Regensburg 1861; derselbe, Gesch. der apologet. und polem. Litt. ꝛc. Bd IV (Schaffhausen 1867). Vgl. die Artikel Bajus (Bd II S. 363), Hessels (o. S. 2), Jansen (o. S. 589), Molina, Suarez ꝛc.

Moraltheologie. Bl. Pascal, Lettres provinciales, Paris 1657 (vgl. den deutschen Auszug daraus von J. G. Dreydorff, Leipzig 1887); Ellendorf, Die Moral und Politik der Jesuiten, Darmstadt 1840; Burkhard Leu, Beitr. zur Würdigung des Jesuitenordens, Luzern 1840; Döllinger u. Reusch, Gesch. der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche seit dem 16. Jahrhdt., 2 Bde, Nördlingen 1889; F. H. Reusch, Beiträge z. Gesch. des Jesuitenordens, München 1894, bes. S. 169 ff.; derselbe, Der Index ꝛc., bes. II, 327 ff.; W. Gaß, Gesch. der chr. Ethik, II, 1, 185 ff.; II, 2, 147 ff. (Berlin 1886 f.); Luthardt, Gesch. der chr. Ethik II, S. 115–141 — Zum Satz von der „Heiligung des Zwecks durch die Mittel" s. z. Teil schon frühere polemische Darlegungen, wie die von Adf. Harleß (Jesuitenspiegel, ZPK 1839; auch sp.); F. C. Jacobi (D. Jesuiten; 3 Vorträge, Halle 1862); O. Andreä, Die verderbliche Moral der Jesuiten in Auszügen aus ihren Schriften, Ruhrort 1865; Maurer, Neuer Je-

suitenspiegel, München 1868, u. andere. Ferner die neueren seit der Epoche des Kulturkampfs, wie: „Doctrina moralis Jesuitarum. Die Moral der Jesuiten quellenmäßig nachgewiesen aus ihren Schriften von einem Katholiken“, 2. Aufl., Celle 1874; J. Burggraf, Die Moral der Jesuiten (Vortrag), Wittenberg 1887; J. H. Graeber, Der Jesuitenorden, 4. Aufl. Barmen 1887; Zöckler, Der Jesuitenorden nach seiner Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Mönchtums, Barmen 1889 (S. 48). Aus neuester Zeit besonders P. Tschackert, Jesuitische Miscellen, ZKG XIX, 2, 367—371. Vgl. den Artikel „Probabilismus“ u. a.

Politik. Ellendorff a. a. O.; Huber, Die kirchlich-politische Wirksamkeit des Jesuitenordens, Berlin 1873; Ranke in s. „Histor.-polit. Ztschr.“ II, 606 ff. (über die Idee der Volkssouveränetät i. d. Schriften der Jesuiten); auch Gesch. der Päpste II, 179 ff.; Reusch, Beiträge, S. 1—58; Rich. Krebs, Die polit. Publicistik der Jesuiten und ihrer Gegner in den letzten Jahrzehnten vor Ausbruch des 30jährigen Kriegs, Halle 1890; F. Nippold a. a. O.

Natur- und Sprachwissenschaften. Zöckler, Mission und Wissenschaft in der Allg. Z. f. Missionsw. 1877, I; derselbe, Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. u. Naturw. I, S. 555 ff.; II, 332 ff.; Huber, Jesuitenorden, S. 418—421; Heimbucher, Orden u. Kongreg. II, 172—178; J. Dahlmann, S. J., Die Sprachkunde und die Missionen (50. Ergänz.-Hft. z. Stimm. aus Mar.-Laach), Freiburg 1892.

Poesie, Architektur, bildende Kunst 2c. Vilmar, Gervinus, Koberstein, Leixner 2c. in ihren Gesch. der deutschen Nationallitteratur; J. Zeidler, Studd. und Beiträge zur Geschichte der Jesuitenkomödie 2c., Hamburg 1891; Janssen, Gesch. d. deutschen Volks 2c. Bd VII; Huber, Jesuitenorden, S. 424—437; G. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche, 3. Aufl., Landshut 1880; Heimbucher, II, 178 f. 184 ff.

A. Jesuitische Pädagogik. Die Gesellschaft Jesu ist wesentlich und in erster Linie ein Erziehungsorden; sie übertrifft in Bezug auf sorgfältig fundamentierte pädagogische Bestrebungen und erfolgreiche Leistungen, besonders im höheren Unterrichts- und Erziehungswesen, sämtliche neuere Orden des Katholicismus. Dem Volksschulunterricht hat sie im allgemeinen nur geringe Aufmerksamkeit gewidmet. Heranbildung der vornehmeren Jugend sowie des Klerus gemäß ihrem militärischen Gehorsamsprinzip ist stets ihr Hauptziel bezw. ein Hauptmittel zur Erreichung ihres Ziels gewesen. Sorgfältige Unterweisung in den klassischen Sprachen, namentlich im Lateinischen — hinter dem schon das Griechische, und weit mehr noch die jeweilige Muttersprache (Deutsch 2c.) stark zurücktritt — bildet überall die Grundlage des Unterrichtsverfahrens in ihren Kollegien (Mertz, S. 82 ff.). Aber nur der formellen Geistesbildung sowie der Vorbereitung zu höherem Studium im Dienste katholisch-kirchlicher Interessen hat diese sprachliche Schulung auf der Stufe der studia inferiora zu dienen. Die auf der zweiten Stufe sich anschließenden exakten Wissenschaften — in den älteren Texten der Ratio studiorum noch stiefmütterlich behandelt, erst seit 1832 eingehender berücksichtigt — sollen allgemeine Bildung fördern und den praktischen Sinn wecken. Die Philosophie endlich, auf ihre aristotelisch-scholastischen Grundbegriffe zurückgeführt und in der Form vorgetragen, welche sie dem Mittelalter verdankt, soll nur die Handlangerin der katholischen Theologie werden und diese in ihren allgemeinen Voraussetzungen begründen helfen. Für das theologische Studium wurde die Summa des Thomas von Aquino im allgemeinen maßgebend (vgl. unten B). So steht also der ganze wissenschaftliche Lehrgang ausschließlich im Dienste der Kirche. Auf keiner Stufe darf etwas vorgetragen werden, was einen nur leisen Zweifel gegen das Dogma aufregen könnte, vielmehr ist der Unterricht von seinen ersten Anfängen an planmäßig darauf berechnet, dasselbe den Gemütern einzupflanzen. In allen Jesuitenanstalten wird der Unterricht unentgeltlich erteilt, dasselbe Ziel angestrebt, der gleiche Gang und die gleiche Methode eingehalten. Und die beträchtlich lange Dauer des Studienganges — vom Eintritt ins Scholastikat bis zum Empfang der Priesterweihe mindestens 12 Jahre (s. Mertz 171 ff.; vgl. auch oben II, 2) — verbürgt das Hervorgehen gründlich geschulter, in den Mechanismus der Ordensfunktionen allseitig eingelebter und der Ordenssache unbedingt ergebener Männer aus diesen Anstalten. Wie unberechenbar mußte der Einfluß eines Instituts werden, das in der siegreichen Durchführung der restaurativen Tendenz seine einzige Aufgabe erkannte, das alle Mittel allein nach diesem Zwecke bemaß und aus dessen Kollegien zukünftige Regenten, ein neuer Priesterstand und fast die gesamte Gelehrtenwelt in katholischen Ländern als Vertreter der römischen Interessen hervorgingen!

B. Litterarische Thätigkeit des Ordens. — An Gelehrten hat es den Jesuiten nicht gefehlt, sie haben eine lange Reihe glänzender Namen unter den Ihrigen aufzuweisen — wahre Wissenschaft aber, ein durch Unbefangenheit und ernsten Wahrheitssinn geadeltes Forschen mußte ihnen fremd bleiben. Die Wissenschaft hat ihre Zwecke in sich; den Jesuiten war, was sie unter diesem Namen begreifen, stets nur Mittel zur Erreichung ihrer Ordenszwecke. Die Wissenschaft hat die Freiheit des Geistes und der Untersuchung

zu ihrer unerläßlichen Voraussetzung; sie kann keine Heimat in einem Institute finden, das darauf ausgeht, jeden genialen Schwung des Strebens zu vernichten. Wo sich bei einzelnen Jesuiten Spuren einer freieren kritischen Forschung finden, ist der Geist ihres Instituts daran unschuldig, sie haben ihn verleugnet. Einen reellen Gewinn haben sie daher dem wissenschaftlichen Fortschritt auch nur auf Gebieten gebracht, die wie die Mathematik, die Naturwissenschaft, die Chronologie, die Erklärung von klass. Schriftstellern und von Inschriften, die mit den Doktrinen der Kirche in keinem näheren Zusammenhang stehen. Die Verdienste jesuitischer Astronomen wie der Kalenderverbesserer Chrph. Schlüssel (Clavius † 1612), der Sonnenfleckenentdecker Chrph. Scheiner († 1650), der Kometenentdecker und Venusphasenbeobachter Franz von Vico († 1848), der Sonnenerforscher und Meteorologe Angelo Secchi († 1878) sind allgemein anerkannt (vgl. wegen des letztgenannten bes. Jos. Pohle, P. A. Secchi, Köln 1883); nicht minder die von Physikern des Ordens wie der Optiker Grimaldi († 1663) und der als polyhistorisches Universalgenie (Doctor centum artium) vielgefeierte Athanasius Kircher † 1680 (s. u. a. Brischar, A. Kircher, Würzburg 1877), von Linguisten wie Jos. Const. Beschi († 1746) und Lorenzo Hervas († 1809), von Editoren klassischer Schriftsteller wie Angelo Mai † 1854 (s. de Backer II, 962 ff.; Hurter, Nomencl. III, 1109 ff.; KKL², VIII, 483 ff.). Einer Überschätzung des Werts der durch diese und ähnliche glänzende Namen repräsentierten jesuitischen Gelehrtengeschichte stehen freilich manche Erwägungen entgegen. Im Verhältnis zum fast unübersehbaren Heer geringwertiger Autoren, ja wissenschaftlicher Nullen, erscheint die Zahl der anerkannten Koryphäen der Wissenschaft doch ziemlich unbedeutend (vgl. La Chalotais bei Huber S. 103 f. „. Bei etwa 2000 Professoren der Mathematik nur so wenig Mathematiker!"). Und wenn nicht im Punkt der Geschichtsforschung — wo wenigstens das von ihnen als hagiologischen Forschern Geleistete wirklich groß dasteht (s. Bd I S. 148 f.) — so doch auf dem Felde philologischer und patristischer Editorenthätigkeit sind sie von den Vertretern anderer Orden, insbesondere den französischen Benediktinern (Maurinern), weit überflügelt worden, zumal sie nicht selten ihre Ausgaben der Kirchenväter im dogmatischen Interesse gewissenlos fälschten. In der Theologie haben sie vorzugsweise das Feld der Polemik und der Kasuistik angebaut, und unleugbar hat in ersterer Beziehung Bellarmin durch scharfe Präzision des tridentinischen Lehrbegriffs Großes geleistet und das System desselben ungleich treuer und wahrer dargestellt, als die Vertreter des neueren Idealkatholicismus, namentlich Möhler. Gleichwohl haben sie das Lebensprinzip ihres Ordens auch in ihrer Theologie auf eine eigentümliche Weise zur Geltung gebracht und dadurch einen bedeutenden Einfluß auf die wissenschaftlichen Richtungen in ihrer Kirche geübt. Wie sich nämlich die katholische Dogmatik im Mittelalter entwickelt hat, ging sie in verschiedenen Richtungen auseinander; nicht bloß die Scholastik und die Mystik traten in scharfen Gegensatz, sondern auch die erstere bildete Schulen, die wie die thomistische und skotistische sich in sehr wesentlichen Grundzügen unterschieden. Darum konnte eine Fülle mannigfacher differenter Anschauungen in der damaligen katholischen Welt nebeneinander bestehen; seit der Reformation hatten sich noch außerdem vermittelnde Standpunkte gebildet, auf denen der große Gegensatz des 16. Jahrhunderts seine Schärfe aufgab und in neuen Doktrinen seine Ausgleichung anstrebte. Die Jesuiten gaben in dieser Unentschiedenheit den Ausschlag. Eine so tiefsinnige, rein innerliche Richtung, wie die Mystik, konnte bei ihnen nur sporadisch und zufällig auftauchen; meist sind sie ihr feindlich entgegengetreten. Eben weil mit dem Protestantismus, was von tiefer Innerlichkeit in der alten Kirche vorhanden gewesen, großenteils ausgeschieden war und sich für sich konstituiert hatte, sah sich der römische Katholicismus darauf angewiesen, sein eigentümliches Wesen immer mehr in glänzender Äußerlichkeit und in Behandlung der religiösen Wahrheiten geltend zu machen. Der Jesuitismus ist der schärfste Ausdruck für diese Richtung. Obgleich sich die Jesuiten in der Scholastik im allgemeinen für Thomas entschieden (s. besonders den großen Thomaskommentar ihres Suarez, Mainz 1605 ff.), so wählten sie doch in den einzelnen Lehren mit besonderer Vorliebe und mit Verleugnung jeder irenischen Tendenz meist die Position, welche der protestantischen Auffassung am entschiedensten gegenüberstand, — so z. B. auf mariologischem Gebiete das scotische Dogma von der immaculata conceptio, desgleichen im Lehrstück von der Gnade eine vom Augustinismus des „Engels der Kirche" nach der semipelagianischen Seite hin abweichende Doktrin u. s. f. Überhaupt folgen sie, wie ihre 5. Generalkongregation 1593 (Decr. 41) ausdrücklich erklärt, dem Doctor angelicus nur dann, „wenn er mit unseren Konstitutionen im Einklang steht" — Nur die wesentlichen historischen Momente dieser Entwickelung ihres Einflusses auf das neuere römische Kirchenwesen und kirchl. Lehrgebiet seien hier in Kürze angedeutet.

Schon auf dem Konzile zu Trient legte sich die Bedeutung des Ordens dar. Es wurde die Kardinalfrage über die Rechtfertigung erörtert; manche Meinungen streiften nahe an die protestantische Auffassung; da gaben mit Caraffa die Jesuiten Lainez und Salmeron die entscheidende Wendung. Alle derartigen Auffassungen wurden verworfen; die Rechtfertigung ward im scholastischen Sinne mit der Wiedergeburt identifiziert und zuletzt wesentlich auf die guten Werke zurückgeführt. Damit war in der Grundfrage der Charakter des Konzils entschieden; mit Verleugnung jeder vermittelnden Tendenz stellte es den katholischen Lehrbegriff, wie ihn die Scholastik ausgebildet hatte, im schroffsten Widerspruche der protestantischen Lehrnorm entgegen. Bei diesem Anlaß versuchten auch die Franziskaner ihre Ordensdoktrin von der unbefleckten Empfängnis der Maria durchzusetzen: sie fanden in Lainez und Salmeron kräftige Bundesgenossen, die einen eigentlichen Sieg des Immakulismus allerdings damals noch nicht erstritten, aber das, was unser Jahrhundert in dieser Hinsicht gebracht hat, doch vorbereiteten. — Gleiche Thätigkeit entfaltete Lainez als General in der letzten Periode des Konzils. In einer ausführlichen Rede bestritt er 1562 das göttliche Recht des Episkopats und behauptete, der Papst sei die einzige Quelle aller geistlichen Gewalt. Bei der Frage über die Residenzpflicht der Bischöfe rühmte er besonders die zweideutige Fassung des Dekretes, welche der Auslegung nach den entgegengesetzten Seiten hin Raum gebe.

Überhaupt zeigte die jesuitische Theologie sich bemüht, die päpstliche Macht in schrankenloser Unbedingtheit darzustellen. Die mittelalterlichen Doktrinen, daß die Könige auch in weltlichen Dingen dem Papste unterworfen seien, von ihm nach Belieben ein- und abgesetzt werden könnten &c., wurden in ausführlichen Schriften von bedeutenden Ordensskribenten dargelegt und erwiesen. Auch die Unfehlbarkeit des Papstes, die doch in der Kirche nur als pia sententia galt, gestaltete sich zum förmlichen Ordensdogma der Jesuiten. Sie wurde nicht bloß als die Basis bezeichnet, auf welcher das Ansehen der allgemeinen Konzile ruhe, so daß erst die päpstliche Bestätigung den Beschlüssen derselben den Charakter der Wahrheit gebe, sondern schon von Bellarmin mit besonderer Absichtlichkeit auf die Vorschriften auch des Sittengesetzes ausgedehnt: auch in diesen könne der Papst nicht irren; was er befiehlt, sei schlechthin gut, was er verbietet, schlechthin Sünde. Es ist die Konsequenz dieser Deduktion, daß niemand sündigen kann, wenn er gegen sein Gewissen dem Befehle des Papstes folgt.

Um die Stellung des Papstes so hoch als möglich über alle anderen Gewalten hinaufzuschrauben, hat Lainez zu Trient 1562 die päpstliche Macht unmittelbar aus göttlicher Institution, die Staatsgewalt dagegen aus der Übertragung von seiten des Volkes abgeleitet. Dieser Gedanke des zweiten Generals wurde von den bedeutendsten Lehrern des Ordens weiter ausgeführt. Sie gründeten auf ihn das Recht, einen akatholischen oder tyrannischen Fürsten des Thrones zu berauben, ja die Pflicht, ihm den Gehorsam zu versagen. Der Jesuite Robert Parsons machte ihn gegen die Königin Elisabeth von England geltend, Mariana hat ihn in seinem Buche De rege et regis institutione, welches er für die Erziehung des spanischen Thronerben schrieb, ausführlich erörtert; Bellarmin hat ihn in mehreren Schriften, am umfassendsten in seinem Werke über die Gewalt des Papstes ausgeführt (s. die oben angeführten Arbeiten von Ranke, Huber, Reusch, Krebs, besonders bei letzterem S. 106 ff.). In Paris fanatisierte man mit diesen Grundsätzen die Gemüter gegen Heinrich III. und IV So rasch breiteten sie sich dort aus, daß sie in den religiösen Parteikämpfen Frankreichs die gemeinsame Überzeugung der streng katholischen Partei wurden. Die Jesuiten waren ihre Urheber. Derselbe Orden, der sich in unseren Tagen als die Stütze der Throne und als die einzige Schutzwehr gegen die Revolution anpreist, war in jener Zeit der Begründer der Theorie der Volkssouveränetät, der Advokat der Revolution. Das ist nur scheinbar ein Widerspruch. Die Selbstherrlichkeit der auf den Schwingen des Ordens getragenen römischen Kirche ist allein der stehende Grundsatz seiner Politik; alles andere ist wandelbar und modifiziert sich nach den Bedingungen der Zeiten, der Örtlichkeiten und der Personen. Selbst der Papst kann nur so weit auf ihre Unterstützung rechnen, als seine Haltung ihren Interessen entspricht.

Es ist nur eine Folgerung aus jenem Grundsatze der Volkssouveränetät, daß die Jesuiten an der Grenze des 16. und 17. Jahrhunderts in zahlreichen von dem Orden approbierten Schriften, die von dem Konstanzer allgemeinen Konzil verworfene Lehre von der Rechtmäßigkeit des Tyrannenmordes verteidigten und eben damit in der augenfälligsten Weise den Satz sanktionierten, daß der Zweck das Mittel heilige (vgl. die Auszüge bei Perrault, La morale des Jesuites, III, 276; Ellendorf a. a. O. S. 400 ff.; Reusch, Beiträge, S. 2 ff. 14 ff. 46 ff.; Krebs S. 108 ff.). Als der Dominikaner Jakob Clement am

1. August 1589 den König Heinrich III. ermordete, spendeten ihm die Jesuiten Ribadeneira und Mariana in ihren Schriften ungemessenes Lob. Der letztere bestritt sogar die Giltigkeit des Konstanzer Dekretes, weil es die Päpste nicht ausdrücklich sanktioniert hätten. Balthasar Gerard, der am 7. Juli 1581 den Prinzen Wilhelm von Oranien erschossen hatte, sagte im Verhöre aus, ein Jesuite in Trier habe ihn in seinen Mordgedanken bestärkt. Ebenso bekannte Châtel, der im Jahre 1594 das bekannte Attentat auf Heinrich IV versuchte, bei den Jesuiten studiert und von ihnen die Lehre vernommen zu haben, daß der König, ehe er die päpstliche Absolution empfangen habe, ein Tyrann sei, den göttliches und menschliches Recht zu töten erlaube (Ranke, Franz. Gesch. II, 8). Da man bei dem Jesuitenpater Jean Guignard, Rektor des Collegs von Clermont, mehrere von ihm selbst verfaßte Bücher fand, worin er die Katastrophe Heinrichs III. verteidigt und für Heinrich IV den gleichen Ausgang gefordert hatte, so wurde er am 7 Januar 1595 zum Galgen verurteilt. Selbst in den Verhören Ravaillacs, der 1610 den König ermordete, tönen noch die Nachklänge jenes entsetzlichen priesterlichen Grundsatzes durch. Aquaviva erkannte sehr wohl die moralische Niederlage, welche derselbe seinem Orden bereitet hatte, aber weit entfernt, denselben als unsittlich zu verdammen, beschränkte er sich darauf, 1614 kraft des heiligen Gehorsams unter Androhung der Exkommunikation seinen Untergebenen zu verbieten, daß sie in Vorlesungen, Ratschlägen, mündlichen Gesprächen oder Schriften aussprächen, licitum esse cuique personae, quocunque praetextu tyrannidis, reges aut principes occidere seu mortem eis machinari.

Dogmatisch zeigte der Jesuitismus von vornherein eine unverkennbare Hinneigung zum Pelagianismus (s. dafür besonders Schell, Der Katholicismus als Prinzip des Fortschritts, 5. Aufl. 1898). Schon in der Censura de praecipuis doctrinae capitibus 1560 sprachen sich die Kölner Jesuiten über das Verhältnis der göttlichen Gnade zum menschlichen Willen in diesem Sinne aus. In der Ratio studiorum von 1586 stellte Aquaviva eine Reihe von Sätzen auf, in denen er gestattete, vom Augustinismus des Thomas abzugehen. Auf die Spitze wurde diese Lehrentwickelung 1588 durch den spanischen Jesuiten Luis Molina (s. d. A.) getrieben. Er legte dem natürlichen Willen des Menschen die Fähigkeit bei, sich zu Akten zu disponieren, die man sonst nur als übernatürliche Gnadenwirkungen zu betrachten pflegte; er begründete die Rechtfertigung gleichmäßig auf das Zusammenwirken der Gnade und des freien Willens; er verwarf jede göttliche Prädestination und gab nur ein göttliches Vorauswissen zu. Als gleichzeitig (1587) die Jesuiten Leonhard Leß und Joh. Hamel in Löwen nicht bloß mit ähnlichen Behauptungen auftraten, sondern auch — offenbar um das normative Ansehen der Schrift zu erschüttern und dem der Tradition unterzuordnen — die unmittelbare und wörtliche Eingebung leugneten und die kanonische Geltung einzelner Bücher auf das nachträgliche Zeugnis des heiligen Geistes gründeten, verdammte die theologische Fakultät 34 aus ihren Schriften gezogene Sätze. Durch flaches Rationalisieren des Glaubensinhaltes suchten die Jesuiten dem vulgären Menschenverstand zu schmeicheln und dem Protestantismus die Massen zu entfremden, während sie auf der anderen Seite rastlos bemüht waren, die namentlich in Deutschland in Verruf geratenen Wallfahrten, Marienandachten, Bilderverehrung, Bruderschaften, Reliquien und Amulette nicht nur wieder herzustellen, sondern auch ansehnlich zu vermehren, überhaupt den kirchlichen Aberglauben auf jede Weise zu befördern. Auch noch die neuesten Vertreter der jesuitisch-dogmatischen Tradition halten in allem Wesentlichen diese Richtung ein; so namentlich der 1876 als römischer Kardinal gestorbene Giovanni Perrone (Praelectiones theologicae, 9 voll., Rom 1828 u. ö.) und sein holländischer Nachahmer Christian Pesch (Praelectiones dogmaticae, 9 voll., Freiburg 1894—99; s. darüber Theol. Litteraturbl. 1899, S. 532 f.). Vgl. überhaupt Seeberg, Lehrb. der Dogmengesch. II, 455: „Längst schon hat die jesuitische Erziehung der katholischen Christenheit das Interesse an der christlichen Lehre als solcher abgewöhnt. Man hält es mit den Dogmen ungefähr so wie mit der hl. Schrift: man hat sie, als hätte man sie nicht. Die gehorsame Unterwerfung unter die Formel, bezw. daß man sich der Kritik an ihr enthält, genügt. Oder man verwendet wohl auch das Dogma zur asketischen Demütigung der „Vernunft“. Aber die eigentlichen Quellen der (verjesuitisierten) katholischen Religion liegen nicht im Bereich der Lehre! Sakramente und gute Werke, Reliquien und Scapuliere, Meßopfer und allerhand Gnadenwasser, die Mutter Gottes, ihre Erscheinungen und ihre Verehrung, der Kultus des Herzens Jesu und der Maria u. s. f. bringen die Gnade und regeln den Verkehr mit Gott . Die Kirche sinkt mehr und mehr in die mittelalterlichen Formen zurück, denen freilich jesuitische Kunst stets auf Sinn und Nerven der Modernen berechnete Nüancen giebt.“

Die traurigste Berühmtheit erlangten die Jesuiten durch ihren Anbau der theologischen Moral. Da sie dabei lediglich das Bedürfnis und den Gesichtspunkt des Beichtstuhles festhielten, so wurde ihre Methode rein kasuistisch. Die Eitelkeit, die gesuchtesten Beichtväter zu werden, verleitete sie außerdem, den sittlichen Ernst in der Gewissensberatung zu verflachen. Gleichwohl rühmten sie sich, um die Moral dieselben Verdienste zu haben, wie die Scholastiker um die Glaubenslehre, ja sie wunderten sich selbst, wie eben und leicht durch ihre Bemühungen den Menschen der rauhe Weg der Sittlichkeit geworden sei. Es ist wohl ein Mißgriff Rankes und mancher anderen Historiker, wenn sie die faulen Moralprinzipien des Ordens erst in der Zeit seines inneren Verfalls und als ein Symptom desselben behandeln — gerade in der Blütezeit schossen die meisten dieser Giftpilze auf. Schwache Gegenbestrebungen zeigen sich erst und nur vereinzelt in der Periode des Sinkens. Schon in der kölnischen Censur vom Jahre 1560 wird der Begriff der Sünde ausdrücklich auf die wissentliche und freiwillige Übertretung des göttlichen Gesetzes beschränkt. Ebenso findet sich darin die Behauptung, die Forderung einer Herz, Gemüt, Seele und alle Kräfte ungeteilt umfassenden Sittlichkeit gehe den Menschen in diesem sterblichen Leben nichts an. Wer alles thue, was an ihm liege, leiste dem Gebot volle Genüge. Es leuchtet ein, wie diagonal solche Grundsätze dem tieferen sittlichen Ernste des Protestantismus entgegenstehen: sie sind von vornherein auf die Schwächen der menschlichen Natur mit schlauer Nachgiebigkeit berechnet und begründen eine Sittenlehre, die niemand mehr, sondern jedem weit weniger zumutet, als er zu leisten vermag. Während ferner die protestantische Ethik wesentlich von den unantastbaren Grundlagen der sittlichen Gesetzgebung in Gewissen und Schrift ausgeht und ihre Forderungen als kategorische bezeichnet, so fragen die Jesuiten nur nach Meinungen und bemessen den Wert derselben nach ihrer Probabilität (vgl. d. A.). Probabel heißt eine Meinung, für welche Gründe von einigem Gewicht, besonders Autoritäten, sprechen. Wer einer solchen Meinung, wäre sie selbst nur von einem einzigen anerkannten Schriftsteller vertreten, im Handeln folgt, der beschwert sein Gewissen nicht, selbst wenn er vom Gegenteile überzeugt ist oder eine andere Meinung für sicherer hält. Haben auch die Jesuiten, wie ihre Verteidiger jetzt häufig behaupten und ihnen zugegeben werden muß, die Lehre von der Probabilität bereits vorgefunden, so entschuldigt sie dies nicht; der schlimme Ruhm, sie systematisch ausgebildet zu haben, bleibt ihnen. — Der zweite leitende Grundsatz der jesuitischen Kasuistik ist die Methodus dirigendae intentionis. Nach diesem kann man, ohne sein Gewissen zu beschweren, eine durch das Gesetz verbotene Handlung begehen, wenn man nur nicht die Absicht hat, dadurch zu sündigen, sondern einen löblichen Zweck zu erreichen sucht. — Der dritte allgemeine Gesichtspunkt ist die Restrictio oder Reservatio mentalis (vgl. d. A.): es ist unverwehrt, daß der Redende, um eines guten oder auch nur erlaubten Zweckes willen, eine Antwort, ein Versprechen oder einen Eid willkürlich auf einen engeren Sinn beschränke, als der Wortlaut anzunehmen gestattet; oder daß er eine Zusage insgeheim von Bedingungen abhängig mache, die derjenige, welchem sie gegeben wird, nicht kennt; oder endlich daß er sich absichtlich eines zweideutigen Ausdrucks bediene, um andere zur Wahrung des eigenen Interesses irre zu leiten (Amphibolie). Schon diese allgemeinen Grundzüge zeigen zur Genüge, wie giftig die Saat war, welche die Jesuiten durch ihre kasuistischen Prinzipien ausgestreut haben. Dieselben legalisieren die raffinierteste Selbstsucht, heben alle Beziehungen sittlicher Gemeinschaft auf und setzen die Menschen zu einander in eine Art von Kriegszustand, in welchem alle Vorteile gelten. Der Orden hat oft gegen den Grundsatz, der Zweck heilige das Mittel, als einen ihm fremden und böswillig angedichteten, protestiert; in den Konstitutionen ist er allerdings nicht ausgesprochen, aber in den von seinen bedeutendsten Moralisten vertretenen Lehren von der Intention, der Mentalreservation und der Amphibolie ist er so nackt, als immer möglich, dargelegt. Auch hat er eine unverkennbare Affinität zu dem Geiste des ganzen Instituts; eine Gesellschaft, die schon in ihrer Gliederung und Lebensweise das teleologische Prinzip zu so einseitiger Geltung bringt, kann leicht zu einer so scharfen Trennung zwischen Gesinnung und Handlung, zwischen Mittel und Zweck gelangen. Gegenüber den seitens der protestantischen Polemiker immer wieder aufs Neue aus namhaften Moralschriftstellern des Ordens beigebrachten Belegen für ein, wenn nicht unverhülltes, doch mittelbares Eintreten dieser Autoren für den Grundsatz vom die Mittel heiligenden Zweck bleiben die ultramontanen Versuche zur Abwehr machtlos. Auch der jüngste dieser Entkräftungsversuche (von dem Valkenburger Jesuiten M. Reichmann in ZKG XX, S. 95 ff., gerichtet gegen die oben erwähnte Kundgebung Tschackerts) vermag von der Thatsache, daß jener Satz dem Sinne nach vielfältig und oftmals in Moralschriften des Ordens seinen Ausdruck gefunden hat,

nichts hinwegzustreiten. Es bleibt dabei: zwar nicht wörtlich, aber „transparent“, nach Tschackerts treffendem Ausdruck, wird die Lehre von des Zweckes Heiligung durch die Mittel in jenen Schriften verkündet und verteidigt (vgl. Brieger im Nachwort zu jener Reichmannschen Replik a. a. O. S. 102). — Der Benediktiner Mabillon hatte in der That recht, wenn er mit Trauer klagte, daß die heidnische Ethik solche angeblich christliche Theologen beschäme, und daß der sittliche Ernst der Gewissen so erschlafft sei, daß es fast kein Verbrechen mehr gebe, das man nicht zu entschuldigen und zu rechtfertigen wisse. Wie groß aber war die Zahl der Schriftsteller des Ordens, welche in dieser Richtung wirkten! Der Kardinal Toledo, † 1596; Emanuel Sa, † 1596; Thomas Sanchez, † 1610; Franz Suarez, † 1617; Vincenz Filliucio, † 1622; Leonhard Leß, † 1623; Stephan Bauny, † 1649; Paul Laymann, † 1635; Hermann Busenbaum, † 1668, und Anton Escobar, † 1669, sind nur die hervorragendsten unter denen, welche durch wissenschaftliche Durchführung dieser Grundsätze ihren Namen gebrandmarkt haben und wie den Katheder, so den Beichtstuhl in eine Schule des Lasters und des Leichtsinnes verwandeln halfen. Wenn man, um den Orden von dieser Sünde zu entlasten, die Schuld der Abscheulichkeiten auf die einzelnen Schriftsteller wälzt und sich für dieses Verfahren auf die selbst von manchen Generalen getadelte laxe Handhabung der Büchercensur beruft, so bleibt es doch unbegreiflich, wie bei der strengen Verfassung und dem engen Zusammenhang des jesuitischen Instituts 100 Jahre hindurch die bedeutendsten seiner Moralisten eine Richtung vertreten konnten, die seinem Prinzipe durchaus fremd, ja mit ihm unvereinbar sein sollte. Haben einzelne Ordensschriftsteller, wie der Spanier Elizalde (in der Schrift: De recta doctrina morum H. IV auctore Antonio Celladei, Lyon 1670), oder wie Raimund Bonal in seiner Theologischen Moral 1678, gegen solche Auswüchse protestiert; hat General Thyrsus Gonzalez (1687—1705) wider die probabilistisch verderbte Morallitteratur seiner Zeitgenossen im Orden einen langen und erbitterten Kampf geführt (Döllinger-Reusch, Moralstreitigkeiten 2c. I, 120 ff.; vgl. d. A. „Probabilismus“), so kommen diese einzelnen Opponenten gegen die ungeheure Zahl derer, die der entgegengesetzten Seite angehören, nicht in Betracht. Und daß die Jesuiten in ihren Anstalten noch heute von jenen Grundsätzen ohne alle Scheu und Zurückhaltung Gebrauch machen, dafür sprechen Thatsachen in reichlicher Zahl. Vor allem ist es das unter Pius IX. zu Ehren gekommen und seitdem in vielen Sprachen verbreitete und durch zahlreiche Bearbeitungen hindurchgegangene moraltheologische Kompendium des französischen Paters Jean Pierre Gury (geb. 1801, † 1866), dessen echt probabilistische, besonders bei Behandlung von Geschlechtsfragen mit unglaublicher Schamlosigkeit zu Werke gehende Lehrweise eine Fülle von Belegen hierfür bietet. Über die verschiedenen Ausgaben desselben s. Noldin, S. J., im Münsterer Litteratur-Handweiser 1875, S. 207—213; auch Hurter, Nomencl. III, 1196 f.; Heimbucher II, 163 f. Zur Charakteristik seiner Lehrweise s. besonders Luthardt, Gesch. der Ethik II, 112 ff., auch Döllinger-Reusch, Moralstr. I, an vielen Stellen).

IV Äußere Geschichte des Ordens bis um Mitte des 18. Jahrhunderts. Historiae Societatis Jesu, 1615 ff., 6 Bde (Bd I: S. Ignatius von Nicol. Orlandino, Rom 1615, Bd II–IV [S. Lainius, Borgia, Everardus] von Fr. Sacchino, Rom 1620—1652; Bd V [Aquaviva] begonnen von Sacchino, fortgeführt von Jos. Jouvancy, Rom 1661—1710; Bd VI [Vitelleschi bis z. J. 1625] von Julius Cordara, Rom 1750—59). Jac. Gretser, S. J., Hist. Soc. Jesu, Ingolstadt 1594 (auch in Gretsers Opp. omn., t. XI, Regensburg 1731). Imago primi saeculi Soc. Jesu, Antwerpen 1640 (stark rhetorisch gehaltene Jubiläumsschrift, an Geschichtswert hinter Orlandino, Sacchino 2c. sehr zurückstehend; vgl. das oben, Abschn. I zu Anf. cit. Urteil Rankes). Ferner die übrigen Gesamtdarstellungen der Gesch. des Ordens, von Bartoli, Bouhours, Crétineau-Joly 2c. 2c. (s. Abschn. I). Urkundliches zur Geschichte der einzelnen Niederlassungen des Ordens bietet A. Hamy, S. J., Documents pour servir à l'histoire des domiciles de la Compagnie de Jésus, Paris 1893. Vergleiche das neuere Werk eben desselben (oben S. 756, 33 f.).

Einzelne Länder. Portugal und Spanien: Schäfer, Geschichte Portugals, Bd III, 549 ff.; V, 7 ff; Prescott, Philipp III (deutsch von Schorr, 3 Bde, Leipz. 1856; Gams, Kirchengesch. Spaniens, Bd III, 2, bes. 241 ff. 261 ff.; Gothein, Ign. Loy. (1895), S. 568 ff. 630 ff.; Martin Hume, Spain: its greatness and decay (1479—1786), Cambridge 1895.

Frankreich: Sismondi, Hist. des Français (Paris 1832 ff.), t. XXI, p. 325 ss.; Ranke, Französ. Gesch. 2c. II, 299 ff.; J. Prat, La Comp. de Jésus en France etc, 4 vols., Paris 1877; Aug. Carayon, S. J., Documents inédits concernants la Comp. de Jésus, 23 vols., Poitiers 1863 ff.; E. Piaget, Hist. de l'établissement des Jésuites en France (1540–1640), Leiden 1895. — Ueber die großartigen missionarischen Leistungen des Ordens in Neu-Frankreich, dem heutigen Britisch-Nordamerika, handelt das Riesenwerk von P. G. Thwaites, The Jesuit relations and allied documents 1610—1791 (Cleveland, Ohio, 1896 ff. [bis jetzt 64 Bde]).

Italien, insbesondere Venedig: Ranke, Päpste[6], II, 17. 71 ff. 188 ff.; III, 127 ff.; M. Brosch, Gesch. d. Kirchenstaats, Gotha 1878 ff.; II, 26 ff.; Capeletti, J Gesuiti e la Republica di Venezia, Venedig 1873; A. Nürnberger, Papst Paul V. und das venetianische Interdikt: HJG 1883, S. 189 ff.; Daurignac und Papencordt in ihren Biographien des hl. Aloysius von Gonzaga (s. Bd I, 390, 10 f.).

Deutschland. Ign. Agricola, S. J., Historia provinciae Soc. J. Germaniae superioris, 2 voll, Augsburg 1727 f. (nebst 3 Bden Fortsetzung bis z. J. 1640, von Adam Flotto und Frz. Xav. Kropf, ebd. 1730 ff.). ; Friedr. Reiffenberg, Hist. Soc. Jesu ad Rhenum infer., Köln 1764; Lipowsky, Geschichte der Jesuiten in Bayern, 2 Tle, München 1816; derselbe, Gesch. der Jesuiten in Schwaben, 2 Tle, München 1819; Anton v. Bucher, Die Jesuiten in Bayern vor und nach ihrer Aufhebung, 2 Bde, München 1819 f.; K. H. v. Lang, Gesch. der Jesuiten in Bayern, Nürnberg 1819; (Sugenheim), Geschichte der Jesuiten in Deutschland 1540—1773, 2 Tle, Frankfurt a. M. 1847; Gustav Droysen, Gesch. der Gegenreformation, Berlin 1893, S. 153 ff. 235 ff. — Diese vier letztgen. Werke mehr oder weniger jesuitenfeindlich. Dagegen apologetisch für den Orden eintretend: Janssen, Gesch. d. deutschen Volks IV; 371 ff.; Steinhuber, Gesch. des Collegium Germanicum-Hungaricum in Rom, 2 Bde, Freiburg 1895; Heimbucher, Orden u. Kongr., II, S. 86—96 u. a. Vgl. bes. auch die neueren kath. Canisius-Biographien (s. Bd III, S. 708 der Encykl.), sowie A. Huonder, Deutsche Jes.-Missionare des 17. und 18. Jhdts., Freiburg 1899.

Oesterreich-Ungarn. Socher, Historia Societatis Jesu provinciae Austriacae (ca. 1730); Lipowsky, Geschichte der Jesuiten in Tyrol, München 1895; Wiedemann, Geschichte der Reformation u. Gegenreformation im Lande unter der Enns, 5 Bde, Prag 1879—86; F. v. Krones, Zur Gesch. d. Jesuitenordens in Ungarn seit dem Linzer Frieden bis z. Ergebnis der ungar. Magnatenverschwörung 1645—71: Archiv f. österr. Gesch. Bd LXXIX (1892); derselbe, Zur Gesch. Ungarns 1671—1683, mit besonderer Rücksicht auf die Thätigkeit der Jesuiten: ebd. Bd LXX, auch separ. (Wien 1894). — Vgl. Steinhuber a. a. O.; auch die Biographien von Peter Pázmány (ungar. von W. Fraknói, Budapest 1886; deutsches Lebensbild von Schwicker, Köln 1888) u. s. f.

Niederlande. Reiffenberg l. c. (s. b. Deutschland): R. Fruin, De Wederopluiking van het Katholicisme in Noord-Nederland, omstreks den aanfang der XVIIe eeuw (in der Ztschr. De Gids, Jan. u. Febr. 1894); Gothein S. 738 ff. 753 ff. Vgl. die Biogr. Wilhelms von Oranien von Th. Juste (Guillaume le Taciturne, Brüssel 1873).

Großbritannien. Challoner, Denkwürdigkeiten der Missionspriester u. anderer Katholiken, die in England den Tod erlitten haben an. 1577—1683, 2 Bde, Paderborn 1852; Die Jesuitenverfolgung in England, Geschichtsbilder aus den Zeiten Elisabeths und Jakobs I., a. d. Engl., Mainz 1874; Destombes, La persécution religieuse en Angleterre sous Elisabeth et les premiers Stuarts, 3 vols., 2e édit., Lille 1883; Alphons Bellesheim, Wilh. Cardinal Allen &c., Mainz 1885; Kobler, Die (kath.) Märtyrer Englands im 16. u. 17. Jhdt.; ZkTh 1884, I u. II; J. Spillmann, S. J, Die englischen Märtyrer unter Elisabeth bis 1583, Freiburg 1888; derselbe, Die Justizmorde der Titus-Oates-Verschwörung: Stimmen aus Mar.-Laach, Nr. 22—25; L. Delplace, L'Angleterre et la Comp. de Jésus 1540—1581, Brüssel 1891; Lord Macaulay, Geschichte Englands seit Jakob II., übers. von Beseler, Braunschweig 1849 ff.

Skandinavien. A. Theiner, Schweden und seine Stellung zum heiligen Stuhl, 2 Bände, Augsburg 1838; J. Weidling, Schwedische Geschichte im Zeitalter der Reformation, Gotha 1882; C. A. Cornelius, Handbok i Svenska kyrkans historia, 3. suppl., Upsala 1892; Grauert, Christina von Schweden und ihr Hof, 2 Bde, Bonn 1837; Ranke, Päpste, III, 77 ff.; Boero, S. J., Conversione alla fede cattolica di Cristina regina etc., Modena 1874.

Polen. J. Argenti, S. J., De rebus Societatis Jesu in Regno Poloniae ad Sigismundum III., Krakau 1620; G. W. Th. Fischer, Versuch einer Gesch. der Ref. in Polen, 2 Bde, Gratz 1855; O. Koniecki, Gesch. der Ref. in Polen, Breslau 1872; Kastner, Beiträge zur Gesch. der Stadt Thorn, 1882; Franz Jacobi, Das Thorner Trauerspiel von 1724 und seine ultramontane Beleuchtung: Deutsch.-evang. Blätter 1886, H. X.

Rußland. Anton Possevino, Moscovia, sive de rebus moscoviticis et Acta in conventu legatorum regis Poloniae et magni ducis Moscoviae, Wilna 1586; J. d'Origny, La vie du Père Possevino, Paris 1712; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident, II (München 1865), S. 84 ff.; Pierling, S. J., Antonii Possevini missio moscovitica, 1883; derselbe, Bathory et Possevino; Documents inédits sur les rapports du saint-siège avec les Slaves, Paris 1887.

Nächst Italien fand die Gesellschaft Jesu besonders in Portugal frühzeitig ein ergiebiges Arbeitsfeld. Nach Xaviers Abreise nach Indien wußte Rodriguez sich der Gunst des Königs Johann III. so ungeteilt zu versichern, daß seinen Ordensgenossen das königliche Kollegium zu Coimbra und die Antoniuskirche zu Lissabon eingeräumt wurden. Alle wider sie gerichteten Warnungen und Gegenbemühungen seitens des Adels und der Städte machte ihr Einfluß beim genannten Monarchen zu Schanden. Höher noch stieg dieser

ihr Einfluß unter seinem Nachfolger Sebastian. Nicht dieser, sondern die Gesellschaft Jesu regierte während der Jahre 1557—1578 das portugiesische Reich.

Schwieriger wurde dem Orden die Ansiedelung in Spanien. Nur mühsam und unter schweren Kämpfen gelang es ihm, sich in Alcala und Salamanca festzusetzen. Der gelehrte Dominikaner Melchior Canus (s. Bd. III, 712) trat ihnenmit der vollen Wucht seines Ansehens und Einflusses entgegen; er meinte in ihnen die vom Apostel in 2 Ti 3, 2 ff. geweissagten Vorläufer des Antichrists zu erkennen, wies namentlich auf die Geschicklichkeit, womit sie Gunst mächtiger Regenten zu gewinnen wußten, als eine drohende Gefahr hin und fand sogar ihren Namen „Comp. de Jesus" anstößig; er meinte darin die Anmaßung, als ob sie allein die Kirche Christi repräsentierten, ausgedrückt zu finden. Auch von dem gelehrten königlichen Kaplan und Bibliothekar Arias Montanus wurde die Gefährlichkeit des Ordens durchschaut und bei Hofe warnend geschildert. Karl V. zeigte gegen sie sichtliche Kälte; sein Sohn Philipp äußerte, es sei das einzige kirchliche Institut, das er nicht verstehe. Trotzdem verleugnete der Orden während des 16. Jahrhunderts darin seinen Ursprung nicht, daß er die spanischen Interessen in seiner Politik vertrat. Auch blieb er im Lande selbst nicht ohne Einfluß, zumal seit Philipps II. Nachfolgern, Philipps III. und IV

In Frankreich wurden die Jesuiten anfangs aus nationaler Antipathie mit großem Mißtrauen betrachtet. Schon Ignatius hatte 1540 einige junge Leute nach Paris geschickt, um dort zu studieren. Beim Ausbruch des Krieges mit Spanien mußten sie 1542 das Land verlassen und begaben sich nach Löwen. Obgleich sie in dem Kardinal von Lothringen einen sehr wirksamen Beschützer fanden, scheiterten dennoch ihre Bemühungen, in Frankreich einen festen Boden zu gewinnen, an dem Widerspruch des Pariser Parlaments und der Sorbonne; sogar der Erzbischof der Hauptstadt war ihnen entgegen. Erst auf dem Konvente zu Poissy 1561, auf welchem Lainez persönlich erschien, gelang es ihnen, in Frankreich unter beschränkenden Bedingungen Zulassung zu erhalten: nicht einmal unter ihrem Namen, sondern nur als Collège de Clermont (so hieß ihr Ordenshaus in Paris) sollten sie auftreten (Gothein 594 ff.). Bei Eröffnung ihrer Kollegien bestritt ihnen die Universität den Genuß akademischer Privilegien; der Streit wurde bei dem Parlamente anhängig; die Rechte der Universität vertrat der nachmalige Generaladvokat Stephan Pasquier, der in einer umfassenden Darlegung die Gefahren schilderte, welche die bürgerliche Gesellschaft von dem Orden zu gewärtigen hatte. Die Empfehlungen des Hofes waren indessen so wirksam, daß das Parlament sich jeder Entscheidung enthielt. Glücklicher waren ihre Erfolge in den Provinzen: so gewaltig riß in Lyon ihr Prediger Edmund Augier fort, daß die Hugenotten zurückgedrängt, ihre Prediger vertrieben, ihre Kirchen zerstört, ihre Bücher verbrannt wurden; als Denkmal dieses Sieges erhob sich das prachtvolle Kollegium, welches das dankbare katholische Volk den Jesuiten erbaute. In Lyon war ihnen nun der erste feste Mittelpunkt gegeben, von welchem aus sie sich über Frankreich verbreiteten. Eine katholisch gesinnte Jugend erzog durch seine anziehende Schrifterklärung der Jesuite Maldonat. In den Bürgerkriegen der Ligue waren die Jesuiten die Seele der strengen Partei. Die Doktrinen, womit der Prediger Jean Boucher und andere die Massen fanatisierten, waren von ihnen ersonnen. Selbst in der Sorbonne hauchten sie den jüngeren Gliedern ihren Geist ein und brachten in der Denkungsart und Gesinnung dieser altberühmten Fakultät wenigstens vorübergehend einen sichtlichen Umschwung hervor. Gegen Heinrich IV intriguierten sie anfangs auf jede Weise. Nach seinem Einzuge in Paris weigerten sie sich, obgleich er zur römischen Kirche übergetreten war, für ihn zu beten, weil er noch nicht von dem päpstlichen Banne gelöst sei. Von neuem eröffnete jetzt die Universität gegen sie ihre Klage. Antoine Arnauld, der Vater des berühmten gleichnamigen jansenistischen Theologen, hielt gegen die Jesuiten im Parlamente jene leidenschaftliche Rede; selbst die Pfarrer der Hauptstadt nahmen an dem Kampfe wider sie Anteil. Infolge des Attentats Châtels sprach das Parlament über sie die Verbannung aus dem Reiche aus, trotzdem behaupteten sie sich in dem Bezirke der beiden südlichen Parlamente. Wenn sie gleichwohl bald darauf bei dem Papste auf die Aussöhnung mit dem Könige hinwirkten, um die sie sich auch in der That Verdienste erwarben, und gleichzeitig das katholische Volk in Frankreich für Heinrich stimmten, so geschah dies in der ganz richtigen Voraussicht, daß sie nur auf diesem Wege ihre gesetzliche Wiederaufnahme in Frankreich durchsetzen würden. Auch in Rom neigte sich ja die Wage der Politik immer sichtlicher von Spanien auf die französische Seite. 1603 hob Heinrich IV. das Verbannungsdekret wider den Orden auf. Noch war das Mißtrauen gegen den ehemaligen Hugenotten nicht bei allen Katholiken geschwunden; es mußte ihm daher sehr wichtig sein,

die Jesuiten, deren Einflüsse in Spanien eben den bevorzugten Dominikanern erlegen waren, an sein Interesse zu fesseln. Durch sie hoffte er auch unter der klerikalen Korporation für sich eine Partei zu gewinnen, auf deren Klugheit und betriebsame Thätigkeit er zählen konnte; er ging so weit, den Jesuitenpater Cotton zu seinem Beichtvater zu wählen. Im Jahre 1610 erhielten sie trotz der Reklamationen der Universität das Recht, in ihrem Kolleg Clermont zu Paris nicht bloß über Theologie, sondern auch über alle anderen Wissenschaften zu lesen. Auch in den inneren Zerwürfnissen des Ordens, von welchen wir unten reden werden, nahm Heinrich entschieden für Aquaviva Partei. Die Gesellschaft zeigte ihm dafür dankbare Ergebenheit, sie vertauschte in ihrer Ordenspolitik die Begünstigung der spanischen Interessen mit der der französischen und blieb dieser Richtung auch unter Heinrichs Nachfolgern treu. So hatte es eines fast 60jährigen Kampfes bedurft, um ihnen in Frankreich eine freie Wirksamkeit zu sichern. Mächtig war allerdings der Einfluß, den sie von jetzt an hier übten. Zur Stärkung desselben trug insbesondere der Ruhm bei, den ihre Missionare seit 1610, (der Berufung des tapferen Sam. de Champlain folgend), unter den Eingeborenen Neufrankreichs am Lorenzostrom und weiter westwärts (im jetzigen Brit. Nordamerika), erwarben (vgl. das oben cit. Thwaitessche Werk). Doch bildeten sie keineswegs den einzigen Faktor in der Entwickelung und Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse Frankreichs; ihren Doktrinen traten hier andere mit großer Bestimmtheit entgegen.

Um dieselbe Zeit, in welcher den Jesuiten Frankreich durch die Politik des Königs geöffnet wurde, schloß ihnen Venedig seine Pforten. Dort hatten sie einen unerbittlichen Gegner an dem gelehrten Staatskonsultor Fra Paolo Sarpi. Als' in dem Streite, der zwischen dem päpstlichen Stuhle und der Republik über die Grenzen der geistlichen und der weltlichen Gewalt schwebte, Paul V. am 17. April 1606 über Venedig das Interdikt verhängte, räumten die Jesuiten mit den Theatinern und Kapuzinern das venetianische Gebiet. Der Streit der sich bekämpfenden Gewalten wurde durch spanische und französische Vermittelung wenigstens äußerlich beigelegt, aber unter den Punkten, auf welchen die Republik mit unerschütterlicher Festigkeit beharrte, stand in erster Linie die ewige Verbannung der Gesellschaft Jesu. Auch der spanische Gesandte redete kein Wort zu ihren Gunsten. Der Papst mußte zuletzt selbst jeden Gedanken an ihre Rehabilitierung aufgeben.

In keinem Lande haben die Jesuiten unheilvoller in die Verhältnisse eingegriffen und ihren Namen tiefer in die Geschichte der Gegenreformationen verflochten als in Deutschland. Schon Ignatius erkannte die Wichtigkeit der deutschen Mission und gründete in Rom 1552 behufs Ausbildung von Jünglingen aus Friesland, Norddeutschland und der Schweiz zu Missionaren das Collegium Germanicum (vgl. den Art. Collegia nationalia, Bd IV, 228, 3 ff.). Die hohe Wichtigkeit, welche er gerade dieser, die Bekämpfung der protestantischen Ketzerei auf deutschem Boden bezweckenden Gründung beilegte, erhellt aus seinem Briefe vom 25. Juli 1553, worin er die damals im Entstehen begriffene neue Anstalt als bestimmt „zur Hilfeleistung für Deutschland und die nordischen Gegenden, welche von den schwersten Krankheiten der Häresien bedroht sind“, bezeichnet und seine Ordensgenossen dazu auffordert, „zu beten für Germaniens geistliche Not, damit endlich der Herr sich dieses Landes und der von ihm angesteckten Provinzen erbarme und sie zur Reinheit des christlichen Glaubens und der Religion zurückführe“ (Cartas 415; vgl. Gothein S. 770). — Schon um eben diese Zeit traten die ersten Jesuiten in Deutschland selbst auf. 1550 lernte König Ferdinand den Jesuiten Le Jay auf dem Reichstag zu Augsburg kennen; nach dem Rat seines Beichtvaters, des Bischofs Urban von Laibach, gestattete er ihnen ein Kolleg in Wien; schon im folgenden Jahre zogen ihrer 15 in der österreichischen Hauptstadt ein; bald wurden sie mit der Universität vereinigt und sogar mit der Visitation derselben beauftragt. 1556 gelang den „spanischen Priestern“ die Ansiedelung in Köln und Ingolstadt. Von diesen drei Positionen aus eröffneten sie ihre Eroberungszüge. Schon 1556 gründeten sie ein adeliges Erziehungsinstitut in Prag, dem selbst der König seine Pagen zuwies; 1561 stiftete ihnen der Erzbischof Nikolaus Olaus von Gran ein Kollegium zu Tyrnau, die Errichtung anderer zu Olmütz und Brünn folgte nach. Auf den Wunsch von Ferdinands Töchtern siedelten sie sich in Tirol an. In den Rhein- und Maingegenden erfreuten sie sich der besonderen Gunst der geistlichen Fürsten; Trier, Mainz, Speier, Aschaffenburg, Würzburg sahen bald ihre Anstalten aufblühen. Wie frühzeitig besonders auch Straßburg und die benachbarten oberrheinischen Gegenden mit ihnen Bekanntschaft machten, läßt sich aus den Schriften des Satirikers Joh. Fischart ersehen, der in mehreren seiner schneidigsten Schriften seit 1570 vor dem unheimlichen „Nacht-

raben oder Nebelkräh" der Gesellschaft Jesu warnt und namentlich in seinem „Jesuiten-Hütlein" (1580) dieser Schar der „Jesu Wider" oder Sataniter (auch Ignatianer, Lugvolliten (= Loyoliten], Vulcaniten ꝛc.) bekämpft und verspottet. — Seit 1559 ließen sie sich in München nieder und verschafften dieser Stadt den Namen und den Ruhm des deutschen Rom. 1536 zog sie der Augsburger Bischof, Kardinal Truchseß, nach Dillingen und räumte ihnen Lehrstühle an dieser neuen Universität ein. Welchen Umschwung brachten sie in diesen Ländern hervor! Ihre Universitäten bildeten bald ein Gegengewicht gegen Wittenberg und Genf; ihre Schulen zeichneten sich durch die Strenge ihrer Methode, durch die Sicherheit ihrer Fortschritte so vorteilhaft aus, daß selbst Protestanten ihnen ihre Söhne anvertrauten. Geräuschlos, aber desto unaufhaltsamer drang die römisch-kirchliche Gesinnung durch die Zöglinge in die Familien ein und trug ihre Früchte: die Fasten wurden wieder beobachtet, die Rosenkränze kamen wieder zum Vorschein, die verlassenen Gnadenorte wurden wieder von Pilgern und Wallfahrtszügen aufgesucht. Darf es uns wundern, wenn ihre Beschützer in Ehrenbezeugungen gegen sie wetteiferten, wenn Kaiser Ferdinand nichts sehnlicher wünschte, als seinen teuern Le Jay auf dem bischöflichen Stuhl von Triest zu erblicken, und nichts schmerzlicher bedauerte, als die entschiedene Weigerung des Ignatius; wenn Kardinal Truchseß vor Begierde brannte, dem jesuitischen Katechismusvater Canisius (s. d. A. III, 708 ff.) die Füße zu waschen? Aber bei friedlichen Maßregeln blieb die Restauration nicht stehen; bald schritt man zur offenen Gewalt. Herzog Albrecht V. von Bayern nötigte die protestantischen Einwohner Niederbayerns entweder zum katholischen Bekenntnisse zurückzukehren oder das Land zu räumen. Als Vormund des zehnjährigen Markgrafen Philipp von Baden ließ er seinen Mündel zu München im katholischen Glauben erziehen und drang diesen auch dem badischen Lande auf. Innerhalb zweier Jahre, 1570 und 1571, hatten die Jesuiten dieses Werk unter dem Beistande der weltlichen Gewalt vollendet. Mit ihrer Hilfe konvertierte der kurmainzische Oberamtmann von Strahlendorf das Eichsfeld, verdrängte der Abt von Fulda aus seinem Gebiete den Protestantismus, legte ihm Ernst von Bayern in Köln, Münster und Hildesheim, Theodor von Fürstenberg in Paderborn die Axt an die Wurzeln. Alle aber überbot an restaurativem Eifer der Bischof Julius Echter von Würzburg (s. d. A.) durch seine Kirchenvisitation. 1588 zwang der junge Erzbischof Wolf Dieterich von Salzburg, Zögling des deutschen Kollegs zu Rom, seine protestantischen Unterthanen durch Androhung der Kirchenbuße in die römische Gemeinschaft zurückzukehren, die Renitenten vertrieb er. 1595 vertilgte der Bischof von Bamberg in seinem Gebiete, in den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts der mainzische Erzbischof auch in Königstein die evangelische Kirche. Unter Rudolf II. begannen 1578 auf das Andringen des Jesuitenprovinzials Magius die Gegenreformationen in Österreich. Am 14. Juni mußte der protestantische Prediger Opitz mit seinen Gehilfen in Kirche und Schulen das Land verlassen, in kurzem waren in Unterösterreich 13 Städte und Märkte, wie man es nannte, „reformiert", natürlich in katholischem Sinne. Sechs Jahre später verhängte Erzherzog Karl von Steiermark Konfiskationen, Exil und schwere Züchtigung über seine evangelischen Landesbewohner. Was er begonnen, vollendete seit 1598 sein Sohn, der von den Jesuiten in Ingolstadt erzogene Erzherzog Ferdinand, nachmaliger Kaiser: mit Waffengewalt wurde der Protestantismus ausgerottet. In den Jahren 1599—1603 folgte die systematische Unterdrückung desselben in Oberösterreich. In Ungarn nahm man den Protestanten ihre Kirchen. Gegenüber dem hier namentlich durch den Kard.-Erzbischof P. Pázmány von Gran (gest. 1637) mit fanatischem Eifer betriebenen Unterdrückungswerke blieben alle Gegenwirkungen und vorübergehenden Erfolge (z. B. durch die Friedensverträge von Wien 1606, von Nikolsburg 1625, von Linz 1645) machtlos. Nach wiederholten heißen Kämpfen blieb hier, wie in dem siebenbürgischen Nachbarlande, die jesuitische Gegenreformation zuletzt Siegerin. — Schon durch die Schlacht am weißem Berge (1620) wurde auch für Böhmen das Schicksal der evangelischen Kirche entschieden; nur Trümmer zeugen in spärlicher Verkümmerung davon, was sie einst hier gewesen. Im Jahre 1624 allein wollen die Jesuiten in diesem Lande 16000 Seelen zum alleinseligmachenden Glauben zurückgeführt haben. „Es war", sagt Ranke, „eine unermeßliche Reaktion. Wie der Protestantismus vorgedrungen, so ward er auch zurückgeworfen, Predigt und Lehre wirkten auch hierbei, aber noch bei weitem mehr Anordnung, Befehl und und offene Gewalt." Die Jesuiten waren, wie die Anstifter und Ratgeber, so die Werkzeuge: wie Raubvögel zogen sie hinter den siegenden katholischen Heeren her und bemächtigten sich der ihnen preisgegebenen Beute mit heißer Gier.

Auch in anderen europäischen Ländern sehen wir den Orden in gleicher Rührigkeit. In Belgien hatte er sich seit 1542 niedergelassen. Unter dem Widerstande, welchen die

Städte und ihre Magistrate König Philipp II. leisteten, mußten die Jesuiten sich mehrmals vertreiben lassen. Aber nachdem die Kraft dieses Widerstandes durch die Waffen gebrochen war, fanden sie in Alexander Farnese einen einflußreichen Gönner. Selbst der König, wie wenig er ihnen persönlich gewogen war, übersah doch die Vorteile nicht, welche sie seiner Herrschaft sichern konnten: in Courtray, Ypern, Brügge, Gent, Antwerpen, Brüssel errichteten sie unter großartiger Unterstützung ihre Kollegien: ihnen ist es vorzugsweise zuzuschreiben, daß Belgien, damals zur Hälfte mit Protestanten bevölkert, ein ausschließlich katholisches Land wurde. Von Belgien drang 1592 der erste ihres Ordens in die vereinigten Niederlande ein; dreißig Jahre später hatten sie sich auf 22 vermehrt, aber zugleich finden wir 220 Weltpriester thätig, die sie fast alle in ihren Kollegien zu Löwen und Köln gebildet hatten. Aus einer gleichzeitigen Relation teilt Ranke mit, daß in diesem Jahre die Anzahl der Katholiken in dem Lande auf 345 000 gestiegen war.

Besonders mußten sich die Jesuiten gereizt fühlen, an dem Lande, welches unter seiner jungfräulichen Königin den Mittelpunkt der protestantischen Macht und Politik bildete, an England, ihre Kräfte zu versuchen. Schon William Allen (gest. 1594; s. B. I S. 371 u. vgl. Bellesheim a. a. O.) bewies sich dafür thätig. Er brachte zuerst in Douay 1569, dann in Rom 1579 für sie Kollegien zu stande, deren Zöglinge in seinem Vaterlande für den Katholicismus Propaganda machen sollten. 1580 gingen die englischen Jesuiten Robert Parsons und Edmund Campian nach der britischen Insel, durchstreiften insgeheim die Schlösser des katholischen Adels, hielten Gottesdienst und erweckten neue Sympathien für die alte Kirche. Bald folgten die ersten Zöglinge aus den Jesuitenseminarien des Kontinents nach. In Druckschriften, die hier und dort aus dem Dunkel auftauchten, wurden in geschickter Kontroverse die römischen Lehren einleuchtend dargestellt und die Suprematie der Krone über die Kirche durch die Theorie der Volkssouveränität bekämpft. Schon nach zwei Jahren ordnete Elisabeth Repressivmaßregeln an; ein Gesetz verpönte 1582 die Verführung zum Katholicismus als Hochverrat, ein anderes verbannte 1585 alle Jesuiten und deren Zöglinge aus England. Unerbittlich wurde es ausgeführt; ungefähr 200 Märtyrer wurden unter Elisabeths Regierung hingerichtet. Ein weiter Spielraum eröffnete sich der jesuitischen Intrigue unter den Stuarts. Karl II. gab noch auf dem Sterbebette dem Wunsche Ausdruck, zur katholischen Kirche zurückzukehren, und empfing das Abendmahl nach römischem Ritus. Sein Bruder und Nachfolger Jakob II. hatte sich schon als Herzog von York unverhohlen der römischen Kirche zugewandt. Die Jesuiten waren seine Ratgeber, ein prachtvolles Kolleg wurde ihnen im Savoy erbaut und schon bei seiner Eröffnung von 400 Zöglingen besucht, die zur Hälfte aus Protestanten bestanden; mit besonderer Vorliebe zeichnete der König den Pater Edward Petre aus und ernannte ihn sogar zum Kabinetssekretär. Durch seine verderblichen Ratschläge, denen Jakob willig Gehör schenkte, hat dieser Mann, wie Macaulay zeigt, wohl am meisten zur Katastrophe des Hauses Stuart beigetragen.

Auch die Verhältnisse des östlichen und nördlichen Europa entgingen dem scharf beobachtenden Blick der frommen Väter nicht: sie nahmen sofort jede Begünstigung wahr, welche die Verhältnisse ihren Plänen entgegenbrachten. In Polen hatte ihnen Stanislaus Hosius s. d. A. oben S. 382 ff.), Bischof von Ermeland 1569 das erste Kolleg zu Braunsberg gegründet, rasch folgten andere in Pultusk, in Posen, in Wilna und anderen Städten. — In Schweden neigte bekanntlich Johann III., Gustav Wasas zweiter Sohn und Gemahl der streng katholischen Prinzessin Katharina von Polen (1568—1592), zur Ausgleichung des kirchlichen Gegensatzes. Sofort begannen auch dort ihre Umtriebe. Jesuiten drangen in das protestantische Land und bearbeiteten den König; schwedische Jünglinge wurden nach Braunsberg, Olmütz und Fulda geschickt, um dort in Jesuitenanstalten gebildet zu werden; eine fast römische Liturgie wurde im Gottesdienste eingeschwärzt. Bis zu welcher Gewissenlosigkeit man sich verstieg, zeigt die Thatsache, daß der Weltpriester Florentinus Feyt und der Jesuite Nicolai als evangelische Prediger in einem neubegründeten Kolleg zu Stockholm auftraten, und die ihnen anvertraute Jugend durch Vorlesungen, das Volk durch Predigten für den Katholicismus zu gewinnen suchten. Endlich kam der Jesuit Anton Possevin (vgl. d. A.) als päpstlicher Legat, erteilte dem König Absolution und nahm ihn heimlich in die römische Kirche auf. Aber Johann wurde wieder schwankend, und da er sich in zweiter Ehe mit einer sehr entschiedenen Protestantin vermählte, so wurde der Katholicismus wieder verdrängt und die Jesuiten aus dem Reiche verwiesen. — Glücklicher waren sie in Polen; durch den Ausschluß der Protestanten von allen öffentlichen Ämtern bewog der König Siegmund viele Adelige zum Abfall; die Jesuitenkollegien impften dem jungen Adel einen so fanatischen Haß gegen die Evangelischen ein, daß der-

selbe mit Brand und Mord gegen sie wütete; 1606 stürmten die Jesuitenschüler die evangelische Kirche zu Krakau, 1611 zu Wilna, 1616 machten sie die böhmische Kirche zu Posen dem Boden gleich und ließen die lutherische in Flammen aufgehen. Nichts war häufiger, als daß die katholischen Gerichte den Protestanten ihre Kirchen aburteilten und den Katholiken zusprachen. Noch im 18. Jahrhundert konnte durch eine fanatisch verblendete Justiz ein Massenmord wie das Blutbad zu Thorn, dem 10 lutherische Bürger dieser Stadt als Opfer fielen (7 Dezember 1724), verübt werden.

Auch auf die Union der griechischen Kirche war es abgesehen. Schon 1581 verhandelte Anton Possevin mit dem Zaren Iwan IV. Wassiljewitsch, um sie auf Grund des Florentiner Konzils anzubahnen. Diese Unterhandlungen blieben ohne Ergebnis; ebensowenig gelang es dem bigotten Siegmund und seinen Jesuiten, durch Unterstützung des falschen Demetrius sich diesem Ziele zu nähern; sobald dieser mit seinen Absichten hervorrückte, hatte er die Liebe der Russen verloren. Dagegen glückte es Possevin 1590 bis 1596, den größten Teil der griechischen Kirche in Litthauen zur Vereinigung in Rom zu vermögen — ein Erfolg, der indessen nur vorübergehend war, da die Unierten bald ihre Interessen den römischen Vorteilen nachgesetzt sahen. — Auch in Galata, der Vorstadt Konstantinopels, gründeten die Jesuiten 1603 ein Kollegium und wußten nicht bloß Laien, sondern auch Geistliche anzuziehen (vgl. d. A. Lukaris).

Kurz, kaum dürfte sich ein Land in Europa nennen lassen, das nicht das unheilvolle Treiben der Gesellschaft erfahren hätte; insbesondere den protestantischen Reichen wurden durch sie tiefe Wunden geschlagen. Es liegt in dem Prinzipe der römischen Kirche, daß sie im Bewußtsein ihrer vermeintlich ausschließlichen göttlichen Berechtigung den Andersgläubigen alles Recht abspricht und darum ihnen gegenüber keine gemeinsame Rechtsbasis anerkennt. Die Jesuiten haben sich dieses Prinzip in ihrer Bekämpfung des Protestantismus nicht nur angeeignet, sondern es auf die Spitze getrieben: im Sinne einer weltlichen Kriegsführung und Diplomatie halten sie jede Waffe, jeden Hinterhalt, jede Täuschung für erlaubt, wenn sie nur ihrer Sache zum Siege verhilft. Diese Perfidie hat mehr als alles andere ihren Namen mit Fluch belagen.

V. Innere Entwickelung des Ordens bis zur Aufhebung. 1. Die Ordensgenerale. Arn. van Westerhout, Imagines praepositorum generalium societatis Jesu delineatae et aeris formis expressae, add. perbrev. uniuscuisque vitae descript. a N. Galeotti, S, J., Rom 1759 fol.,(18 Porträts, darstellend die Generale v. Ignaz bis Lorenz Ricci). Scheffer, Histoire des généraux des Jésuites, Paris 1824 (von einem Gegner des O.s). Fries, S. J., Art. „Jesuiten" im KKL²VI, 1392 ff. Heimbucher, Orden u. Kongr. II, 65—70. Vgl. die im folgenden bei den einzelnen Generalen vermerkten Litteraturangaben.

2. Dogmatische und Moral-Kontroversen vom Ende des 16. bis z. Anfang des 18. Jahrhdts. De Concina, O. Pr., Storia del probabilismo e rigorismo, 2 voll. Lucca 1748. Döllinger-Reusch, Moralstreitigkeiten rc., bes. I, S. 28—355. 535—622. Reusch, Der Index rc. bes. II, 309 ff.; ders., Beiträge z. Gesch. des Jes.-O., S. 59 ff. 169 ff. 196 ff. Vgl. die A. Herz-Jesu-Kult Bd VII, 777, Molinos, Jansen, o. S. 589; auch Bajus Bd II, 363, Hessels o. S. 2, Henriquez Bd VII, 684, Pascal, Nicole rc.

3. Vorgeschichte der Auflösung des Ordens. Ueber die Accomodationsstreitigkeiten auf den Missionsgebieten: s. im Allgem. den A. „Mission", sowie die betr. Abschnitte in den cit. Werken von J. Huber, Jes.-Orden (S. 186—214); Hergenröther (Handb. der allg. Kirchengeschichte. 3. Aufl., III, 298—322. 538—559); Heimbucher (Orden rc. II, 196—227). Wegen Ostindiens insbes. M. Müllbaur, Gesch. der kath. Missionen in Ostindien von Vasco de Gama bis z. Mitte des 18. Jahrhdts., München 1851 f. Wegen Hinterindiens; E. Vuillot, La Cochinchine et Tonquin; le pays, l'histoire et les missions, Paris 1859, sowie Pachtler, D. Christentum in Tonkin, Cochinchina rc. von seiner Einführung bis auf die Gegenwart, Paderborn 1861. Ueber China insbes. Adam Schall, S. J., Historica relatio de ortu et progressu fidei orthod. in regno Chinensi ab a. 1581—1669, Regensburg 1672; J. Brücker, La mission de Chine de 1722—1735; RQu. Hist. t. XXIX, 2; Abbé Platel (= Norbert), Mémoire historique sur les affaires des Jésuites avec le saint-siège, 7 vols., Avignon 1742 ff.; Pray, Historia controversiarum de ritibus Sinicis, Pest 1789 (auch deutsch in 3 Bden, Augsburg 1791). — Ueber Paraguay: Eberh. Gothein, Der christl. Staat der Jesuiten (in Schmollers Staatssozial. Forschungen IV, H. 4), Leipzig 1883; und bes. J. Pfotenhauer, Die Missionen der Jes. in Paraguay, 3 Tle., Gütersloh 1890—93. — Ueber die Vertreibung des Ordens aus Portugal, Frankreich, Spanien rc. im allgem.: Joly, Hist. de la Comp. de Jésus, t. V, p. 176 ff.; Hergenröther, KG III, 446—454; Huber, S. 496—529. Vgl. Schäfer, Gesch. Portugals, V, 7 ff.; E. v. Murr, Gesch. der Jesuiten in Portugal, 2 Bde, Nürnberg 1787; auch Jagemann, Leben des Marchese di Pombal, aus dem Ital., Dessau 1782, sowie die A. Benedikt XIV u. Clemens XIII. in d. Encykl. (II, 572 ff.; IV, 152 f.).

4. Aufhebung des Ordens durch Clemens XIV. Das Aufhebungsdekret vom 21. Juli 1773: Clementis XIV Breve etc., publ. c. introd. a D. Pantaleone, Rom 1773.

Clem. XIV Breve, quo Soc. Jesu supprimitur, Arnheim 1873. Ginzel, Kirchenhistor. Schriften II, 252 ff. (Wien 1872). Mirbt, Quellen z. Gesch. des Papsttums, Freiburg 1896, S. 222-234. Vgl. ferner (Le Bret), Sammlung der merkwürdigsten Schriften, die Aufhebung des Jes.-O. betreffend, 4 Bde, Frankfurt 1773 f.; A. v. St. Priest, Gesch. d. Sturzes der Jesuiten, a. d. Franz. durch L. v. Moseler, Hamm 1845 (jesuitenfeindlich gehalten). C. Riffel, D. Aufhebung des Jes.-O.s, Mainz 1845; 3. Aufl. 1856 (apologetisch für den O. eintretend); Crétienau-Joly, Clément XIV et les Jésuites, Paris 1847; J. A. M. Brühl, Geh. Gesch. der Wahl Clemens XIV. und die Aufhebung des Jes.-O., Aachen 1848; (Reinerding), Clem. XIV und die Aufhebung der Gesellsch. Jesu, Augsburg 1854; Carayon, Le père Ricci et la suppression de la Comp. de Jésus en 1773, Poitiers 1869 (zu den oben, vor Abschn. III genannten Carayonschen Documents inédits gehörig); Andr. Kobler, S. J., Die Aufhebung der Gesellsch. Jesu, Linz 1873; B. Duhr, Die Etappen bei der Aufhebung des Jesuitenordens: ZkTh 1898, S. 432—454. — Vgl. Hergenröther III, 454—460; auch den A. „Clemens XIV“ (Bd IV 153 f. dieser Enc.) und die das. angeführte biographische Litteratur, insbes. das Hauptwerk von A. Theiner: Geschichte des Pontifikats Clemens XIV., 2 Bde, Leipzig 1853.

Die beiden Grundzüge in dem Charakter des Ignatius, der fromme Enthusiasmus und der weltkluge Sinn für Zweckmäßigkeit treten in seinen beiden ersten Nachfolgern gesondert hervor. Den letzteren repräsentiert Jakob Lainez (1558—1565), den ersteren Franz Borgia (1565—1572). Lainez, der sich bereits als Provinzial Italiens (1552 bis 1554) durch Talent und Charakterstärke bewährt hatte, bekleidete nach des Ignatius Tode zwei Jahre lang das Generalvikariat nur vertretungsweise, weil der zwischen Spanien und Rom schwebende Krieg den Spaniern die Teilnahme an einer Generalkongregation nicht gestattete. Erst 1558 konnte dieselbe zu stande kommen und Lainez ging nicht ohne manchen Widerspruch als General aus der Wahl hervor. Damals nahmen die Professen die von Ignatius hinterlassenen Konstitutionen förmlich an und die Deklarationen (wahrscheinlich Lainez' Werk) wurden hinzugefügt. Ferner ließ Paul IV der Versammlung seinen Wunsch eröffnen, daß in Zukunft die Amtsdauer des Generals sich nur auf drei Jahre erstrecken und daß die Jesuiten gleich anderen Orden die kanonischen Tageszeiten im Chore gemeinschaftlich singen sollten. Beide Anträge waren darauf berechnet, den Orden wesentlich umzugestalten: der erste mußte durch seine Annahme die monarchische Gewalt, die ihn so furchtbar machte, erschüttern, der zweite die Ausdehnung seiner praktischen Wirksamkeit beschränken. Wir erinnern uns, daß Paul IV. (Caraffa), der Stifter des Theatinerordens, von vornherein mit der Einrichtung des jesuitischen Instituts nicht ganz einverstanden gewesen ist; er mochte von der schrankenlosen Macht, zu der es aufstrebte, für die päpstliche Gewalt selbst Gefahr fürchten. Alle Vorstellungen, durch welche Lainez den alten Mann von seinen Forderungen abzubringen versuchte, blieben erfolglos: er mußte sich fügen. Allein Paul IV starb schon im folgenden Jahre und sein Nachfolger Pius IV gab nach. Unter ihm konnte Lainez seine bereits erwähnten Lorbeeren bei der letzten Tagungsperiode des Tridentinums pflücken (s. oben, III, und vgl. die neuerdings von H. Grisar, S. J., herausgegebenen Disputationes Tridentinae Jacobi Lainez. 2 tt., Innsbruck 1886). — Noch einmal hat dann der Dominikanerpapst Pius V das gemeinsame Horensingen gefordert und dem Orden untersagt, andere als Professen zur Priesterweihe zu proponieren, ein Verbot, das die Erweiterung der obersten Klasse und die Lockerung der in dem engen Kreise derselben konzentrierten aristokratischen Gewalt zum Zwecke hatte. Allein schon Gregor XIII., einer der jesuitenfreundlichsten Päpste des 16. Jahrhunderts (s. d. A., VII, 126 f.), befreite den Orden durch die Bulle Ex sedis apostolicae benignitate wieder von diesen Auflagen.

Nachfolger des Lainez im Generalat war inzwischen Franz von Borgia, Herzog von Gandia geworden (geb. zu Valencia 1510, General seit 2. Juli 1565). Als spanischer Grande und Vizekönig von Katalonien hatte er schon vor seinem Eintritt in die Gesellschaft derselben seine Gunst durch Stiftung des Kollegs von Gandia bewiesen. 1548 war er, obgleich Gatte und Vater, eingetreten, jedoch unter der Gestattung, daß er noch drei Jahre seine weltliche Stellung beibehalten dürfe. Der letzte Gebrauch, den er von seinem Vermögen machte, war die Stiftung des Collegium Romanum 1551 gewesen. Dann hatte er von 1553 an als Generalkommissär den sämtlichen spanischen Provinzen vorgestanden. Seine asketische Strenge gegen sich war so groß, daß ihn Ignatius öfters zur Selbstschonung mahnen mußte. Er hat als General betend regiert; mehr als Gelehrsamkeit schätzte er an den Gliedern seines Ordens christliche Frömmigkeit und Tugend. Gestorben am 1. Oktober 1572 wurde er von Clemens X. 1671 heilig gesprochen — der dritte Heilige, dessen sich der Orden in seinem ersten Bestehen erfreute (vgl. die meister-

hafte Charakteristik seiner Persönlichkeit und seines Wirkens von C. A. Wilkens in ZKG XVII [1897], S. 577—583, sowie die in den Monumenta Soc. Jesu, Madrid seit 1894, erscheinende mehrbändige Biographie).

Nach dem Tode Borgias wurde ein Belgier, P Eberhard Mercurian, gewählt, ein schwacher Mann, der sich durch andere leiten ließ und unter dessen Amtsführung der Orden durch Parteiungen in innere Spannung geriet. — Sein Nachfolger wurde 1581 Claudius Aquaviva, ein Neapolitaner, bei seiner Wahl erst 38 Jahre alt, unstreitig das größte Herrschertalent, welches die Gesellschaft je besessen hat, gewandt, klug, unter sanften Formen einen eisernen und unbeugsamen Charakter verhüllend. Große Stürme hatte er im Innern zu beschwichtigen. Die Spanier, unzufrieden, sich von der Regierung verdrängt zu sehen, organisierten einen nationalen Widerstand gegen den General, der seinerseits durch Vergebung der Ämter an seine Vertrauten,, meist jüngere Männer, die Verstimmung mehrte. Diese fand ihren Ausdruck in dem von dem spanischen Jesuiten Mariana verfaßten, aber erst nach seinem Tode bekannt gewordenen Aufsatz: Discurso de las enfermedades de la compania de Jesus, worin rücksichtslos die Mängel des Instituts geschildert und über die Willkür und den Druck der Obern bittere Beschwerden geführt werden. „Wir haben in unsrem Orden zahllose Gesetze," heißt es darin u. a., „aber der General bindet sich an keins derselben." Ueber die Widersprüche zwischen den vielen Gesetzen, wovon immer eins das andere aufhebe, wird hier bitter geklagt; desgleichen darüber, daß diese Ordensgesetzgebung mit dem gemeinen Recht des Landes vielfach streite, u. s. f. Die Spanier fanden einen Rückhalt an der Inquisition, an König Philipp, an Clemens VIII. Der letztere ordnete 1592 eine Generalkongregation an; Aquaviva gehorchte, er wußte aber seinen Einfluß auf die Wahlen geltend zu machen, und die Versammlung, die zu seinem Verderben berufen schien, rechtfertigte ihn glänzend. Weiteren Zumutungen Philipps und des Papstes, die auf Abänderung in den Konstitutionen zielten, namentlich auf die Abhaltung einer Generalkongregation alle drei Jahre drangen, wich er durch kluges Zögern aus. Als eine neue Generalkongregation 1607 notwendig wurde, paralysierte er den spanischen und römischen Einfluß durch die Erklärungen Heinrichs IV. von Frankreich, der sich ganz in seinem Sinne aussprach. Seine Gegner wurden förmlich verworfen und seine Macht ging befestigt aus dem Kampfe hervor, der auf seine Vernichtung abgesehen war. — Gleichzeitig hatte infolge der Schrift Molinas sich ein Sturm der spanischen Dominikaner gegen die Jesuiten erhoben; Molinas Ordensbrüder nahmen für ihn Partei, selbst Aquaviva und seine Assistenten machten seine Angelegenheit zu der ihrigen, trotzdem schien seine Verurteilung durch die spanische Inquisition unvermeidlich. Da gelang es dem General, den Papst zu bestimmen, daß er die Streitfrage 1596 nach Rom zog und ihre Entscheidung der von ihm ernannten Congregatio de auxiliis übergab. Lange schien sich die Wage zu Gunsten der Dominikaner zu neigen, aber auch jetzt ließ Aquaviva den Mut nicht sinken; er erreichte es, daß Paul V unter Vorbehalt des Urteils 1607 die Kongregation auflöste und vier Jahre später beiden Teilen Stillschweigen auferlegte (Näheres s. unter „Molina" und Paul V."). Dieser Kampf der Orden öffnet uns den Blick in ein Gewebe von „arglistigen Winkelzügen, von Intriguen und Kabalen, die wie Vipern den päpstliche Stuhl umzüngeln" (Orelli). Unter Aquaviva erfocht übrigens der Orden seine glänzendsten Restaurationserfolge und errang seine gesicherte Weltstellung. Aus seiner Feder flossen die Industriae pro superioribus, eine Reihe von Anweisungen über die Amtsführung, die ebensosehr zum Verständnis des Ordens, als zur Charakteristik seines größten Generals dienen können. Von ihm stammt auch die älteste Ratio studiorum von 1586 (s. oben III z. Anf.).

An die Stelle Aquavivas (gest. 13. Jan. 1615) trat der Römer Mutius Vitelleschi (1615—1645). Im engeren Kreise als „Engel des Friedens" verehrt, besaß er nichts von jener nachhaltigen eisernen Kraft, womit sein Vorgänger die widerstrebenden Elemente im Innern zu bewältigen und zusammenzuhalten verstand. Unter ihm vollzog Papst Gregor XV 1623 die Kanonisation der beiden Ordensstifter Ignaz und Xavier (s. Abschn. I z. E.). Unter dem folgenden Papst Urban VIII. beging die Gesellschaft 1640 mit glänzendem Gepränge die Jubelfeier ihres 100 jährigen Bestehens, bei einer Stärke von über 15 000 Mitgliedern in 39 Provinzen (vgl. unten VI, z. E.). Aber bereits fingen die Kräfte der Auflösung im innersten Organismus zu arbeiten an; jener kühne, welterobernde Heldengeist, der unter Aquaviva seine Schwingen so kräftig entfaltet hatte, schien mit ihm geschwunden. Wie wesentlich und charakteristisch sind doch alle Bestimmungen der Konstitutionen! Nach Ignatius' Anordnung sollten die Professen in völliger Armut von Almosen leben und die Aemter, welche weltliche Thätigkeit fordern, namentlich die Rektorate,

in den Händen von Koadjutoren ruhen; die Zahl jener Eingeweihten war darum außerordentlich klein; bei dem Tode des Stifters betrug sie nur 35 unter 1000 Mitgliedern; auf der ersten Generalkongregation 1558 waren ihrer 25 versammelt. Um so mächtiger wirkte diese Aristokratie, je freier sie selbst von aller Amtsverwaltung stand. Von jetzt an wurde dies anders; die Zahl der Professen wuchs unverhältnismäßig an, sie traten in die Verwaltung, sie wurden Rektoren der Kollegien, sie setzten sich in den Genuß der für dieselben bestimmten Einkünfte und verschafften sich ein behagliches Leben. Die Leitung des Unterrichts und die kirchlichen Funktionen überließen sie jungen, unerfahrenen Leuten. Von lästiger Beaufsichtigung frei, nahmen sie den Generalen gegenüber eine unabhängigere Stellung ein. Auch die Nachfolger des Vitelleschi: Vincenz Caraffa (gest. 1649) und Franz Piccolomini (gest. 1651), vermochten nichts gegen das immer mächtiger andringende Verderben. Als der Deutsche Goswin Nickel — Reformgedanken lagen ihm völlig fern — wenigstens das Recht der eigenen Meinung für sich beanspruchte, gab er so großen Anstoß, daß die Generalkongregation 1661 ihm den Genuesen, Joh. Paul Oliva, einen Günstling des Papstes, als Vikar und Nachfolger beiordnete, was einer Absetzung vollkommen gleichkam. Oliva, der diese Stellung bis 1664 und das Generalat bis 1681 bekleidete, lebte in Bequemlichkeit und üppiger Pracht und trug zugleich als warmer Gönner des Probabilismus (s. Döllinger, Reusch I, 57 ff.) zur theoretischen Korruption der Ordenstheologie nicht wenig bei. So gänzlich hatte sich der Orden umgestaltet! Das monarchische Element erlag dem aristokratischen; aus der Schar selbstverleugnender Kämpfer ward eine Clique wohllebiger intriguanter Diplomaten. Statt die päpstliche Macht zu stützen und zu verfechten, wozu die Gesellschaft gegründet war, trieb sie auf eigene Hand Politik, und oft machte sie mit dem französischen Staatsinteresse und mit dem Gallikanismus gemeinsame Sache gegen den päpstlichen Stuhl (s. in letzt. Hinsicht besonders Reusch, Beiträge S. 59—119 „Französische Jesuiten als Gallikaner"). Sonst waren die Kollegien oft bewunderte Stätten eines rastlosen, vielseitigen Fleißes gewesen, jetzt wurden sie Musteranstalten des Lasters und der Zuchtlosigkeit. Sonst war es Sitte, daß der Eintretende sein Vermögen den Armen schenkte, jetzt verfügte er darüber zu Gunsten des Kollegs, in welches er aufgenommen ward, und verwaltete es unter mancherlei Vorwänden. Da die Schenkungen, zu welchen der begeisterte Aufschwung des sich regenerierenden Katholicismus im 16. Jahrhundert fortriß, spärlicher flossen und zuletzt stockten, die Bedürfnisse des Ordens aber sich erweiterten, so mußte man darauf Bedacht nehmen, diesen Ausfall zu decken. Die Jesuiten legten sich darum auf industrielle Unternehmungen, sie gründeten Fabriken, sie trieben Handel, sie knüpften für ihren alle Weltteile umfassenden Handelsverkehr die großartigsten Verbindungen an, die in Lissabon ihr Centrum hatten. Die Kollegien wurden zugleich förmliche Wechselbanken und wiesen auf einander an; es kam vor, daß Gesandte zu Rom bei jesuitischen Comptoiren für ihre Gehalte accreditiert waren.

Schon dieser Geist der Verweltlichung machte den Orden reif für die Katastrophe, der er endlich erlag. Nun aber traten noch andere Ereignisse hinzu und beschleunigten dieselbe, vor allem der Kampf mit dem Jansenismus (vgl. o. S. 593 f.). So ganz hatte doch der Jesuitismus die römisch-katholische Kirche mit seinem Geiste nicht zu durchdringen vermocht; es waren in tieferen Gemütern noch manche religiöse Motive vorhanden und fanden um die Mitte des 17. Jahrhunderts ein Centrum, um das sie sich sammelten. Der Jansenismus und der Jesuitenorden haben nichts miteinander gemein, als daß sie beide Richtungen des regenerierten Katholicismus sind, sonst stehen sie sich im schärfsten Gegensatz gegenüber; wir begreifen, daß die Jesuiten alles aufboten, um diesen Gegner zu Falle zu bringen, aber im geistig ungleichen Kampfe trugen sie eine moralische Niederlage davon, von der sie sich nicht wieder erholten. Im Jahre 1656 gab Pascal, unterstützt von seinem Freunde Nicole, die Lettres provinciales heraus (pseudonym unter dem Titel „Les Provinciales, ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis, avec les notes de Wendrock [= Nicole]"), worin er die jesuitische Kasuistik und Moral mit den Waffen des Witzes und der beißenden Satire so glänzend und erfolgreich bekämpfte, daß er die öffentliche Meinung nicht bloß der Gebildeten, sondern selbst des französischen Klerus gegen den Orden einnahm. Der Jansenismus mußte zwar als kirchlicher Verein den Anfeindungen der Jesuiten, den Verdammungsdekreten der Päpste und den Verfolgungen der französischen Krone in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts erliegen, aber die Anschauungen, die er vertrat, hatten sich einem großen Teile der Nation mitgeteilt, wirkten sogar in den höheren Schichten der Geistlichkeit und gewannen eine weite Verbreitung durch ganz Europa. Es nützte dem Orden nichts, daß Louis XIV., um die Vorstellungen seiner in jansenistischer Weise frommen

Gemahlin, der Maintenon, sich nicht kümmernd, bis an sein Ende stets Jesuiten als Beichtväter um sich hatte und deren Bestrebungen seine schützende Hand niemals entzog (vgl. Döllingers Lebensbild der Frau v. Maintenon, in s. Akad. Vorträgen, Nördlingen 1888, I, 426 ff.). Wie wenig innere Kraft und Lebensfähigkeit die Gesellschaft Jesu seit dem Ende des 17 Jahrhunderts noch in sich trug, geht daraus hervor, daß sie der Bekämpfung auf dem Gebiete der Litteratur auch nicht eine einzige hervorragende Leistung entgegenzusetzen vermochte. Was wollten gegen die geistvollen Angriffe Pascals die Apologien der P. P. Daniel und Poiret sagen? Sie schlugen denselben verkehrten Weg in der Verteidigung des Ordens ein, wie die neueren Ultramontanen; sie versuchten zu zeigen, daß man ohne die Probabilitätslehre und die übrigen damit zusammenhängenden Grundsätze im Gebiete des Staatslebens und des Rechts nicht fertig werde und daß dieselbe auch vor der Stiftung des Jesuitenordens von den angesehensten Kirchenlehrern festgehalten worden seien. Damit aber bezeugten sie auf der einen Seite nur die Vermischung der religiösen und der weltlichen Interessen, die man ihrem Institute stets zur Last gelegt hatte, auf der andern Seite aber leiteten sie das Gewicht jener Anklagen von dem Orden auf die römische Kirche ab, deren Erhebung des Beichtstuhles zum Richterstuhle allerdings die Kasuistik zur natürlichen Folge gehabt hat.

Noch gefährlicher wurde dem Jesuitenorden der Geist einer neuen weltlichen Bildung in Frankreich, die unter Ludwig XV. noch sichtlichere Fortschritte machte, sich mit den sogenannten philosophischen Ideen des 18. Jahrhunderts durchdrang, in den bedeutendsten Koryphäen der französischen Litteratur ihre Vertreter fand und bald gegen Kirche und Religion eine systematische Opposition zu stande brachte. Je mehr die Jesuiten, die im 17. Jahrhundert sogar gegen das Papsttum als Streiter für die gallikanische Freiheit aufgetreten waren (s. o.) in ihre naturgemäße Stellung zurückkehrten und die ultramontanen Ansprüche verfochten, um so mehr galten sie als Bollwerke des Obskurantismus, gegen welche die vereinigten Tendenzen der Zeit sich richteten. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts traten in Frankreich Choiseul, in Spanien Wall und Squillace, in Neapel Tanucci, in Portugal Carvalho (Pombal) als Minister an die Spitze der Regierung. Alle diese Männer huldigten in kirchlicher wie in politischer Beziehung der Aufklärung; ihnen mußten die Jesuiten als ein Hindernis der Nationalwohlfahrt und ihrer darauf abzweckenden Reformpläne erscheinen. Zumal im Mutterlande des Ordens, wo dieser, seit seiner Erhebung zu unbeschränktem Einfluß durch Philipp III. und dessen Nachfolger, eine geradezu ruinierende Einwirkung auf das gesamte Staatswesen und Volkstum bethätigt hatte (s. bes. Döllinger, Vortr. über d. Wiedervereinigung der christl. Kirchen, 1872), nahm die antijesuitische Opposition einen erbitterten und unversöhnlichen Charakter an. — Auch in Rom waren sie damals nicht eben begünstigt. Durch den gewissenlosen Leichtsinn, womit ihre Missionare christliche Lehren und Gebräuche mit buddhistischen und bramanischen Elementen versetzt hatten, um sie den Heiden annehmbarer zu machen, hatten sie den Haß der Kapuziner und Franziskaner erregt und Beschwerden bei dem päpstlichen Stuhl veranlaßt. Benedikt XIV hatte ihnen ihre Accomodationsmethode und zugleich alle Bank- und Wechselgeschäfte auf das Strengste untersagt. Nun wurden sie auch in Konflikte mit den Staaten verwickelt. Durch Tausch hatte Portugal von Spanien 1750 einen Teil von Paraguay erworben, und als es von demselben Besitz ergreifen wollte, widersetzten sich die durch die Jesuiten aufgeregten Bewohner, die bis dahin unter der patriarchalischen Regierung des Ordens gestanden hatten, mit gewaffneter Hand den spanischen und portugiesischen Truppen: erst 1758 gelang es, die Vollziehung des Tauschvertrages und die Grenzberechtigung durchzusetzen (s. Gothein u. Pfotenhauer a. a. O.). Da die Jesuiten gleichzeitig gegen die von Carvalho zur Hebung des tiefgesunkenen Handels eingeleiteten Maßregeln intriguierten, so wandte sich die Regierung an Benedikt XIV., der noch fünf Wochen vor seinem Tode am 1. April 1758 dem Patriarchen von Lissabon, Kardinal von Saldanha, die Vollmacht zugehen ließ, den Orden an Haupt und Gliedern in dem ganzen Umfang des Königsreichs zu visitieren und reformieren. Der Kardinal verbot ihnen unverzüglich den Handel, sowie das Predigen und Beichthören. Ein Attentat gegen das Leben Königs Josephs I. am 3. September 1758, dessen die mächtige Familie Tavora durch die Untersuchung überführt wurde und in welches man die Jesuiten mitverwickelte, wurde hierauf die Veranlassung, daß ihre Güter eingezogen, die Gesellschaft am 3. September 1759 in Portugal aufgehoben, ihre Glieder aber zu Schiffe in den Kirchenstaat abgeführt wurden. — Wenige Jahre später folgte Frankreich diesem Vorgange. Der Pater Lavalette hatte als Prokurator des Ordens einen ausgedehnten Handel auf der Insel Martinique getrieben, konnte aber infolge eines Schlags, womit ihn der fran-

zösisch-englische Krieg betraf, seine Gläubiger in Frankreich nicht befriedigen. Diese reklamierten vergeblich die Summe von 2 400 000 Livres vom Orden, der zwar auf Martinique ein Vermögen von 4 Millionen Livres besaß (Theiner a. a. O. I, 27), aber die Verbindlichkeit ganz widerrechtlich von sich ablehnte und auf den Prokurator schob. Das Pariser Parlament verurteilte den Orden zur Restitution der Summe samt Zinsen. Bei dieser Gelegenheit nahm der Gerichtshof von den Konstitutionen des Ordens Einsicht und untersuchte die Schriften ihrer angesehensten Kasuisten. Im August 1761 erging der Spruch, der das Institut mit der französischen Staatsgesetzgebung für unvereinbar erklärte. Umsonst versuchte der König vom Jesuitengeneral Ricci eine Reform zu erwirken, die charakteristische Sentenz: sint, ut sunt, aut non sint, schnitt alle weiteren Verhandlungen ab und entschied für das Nichtsein. Am 6. August 1762 sprach das Parlament die Auflösung der Gesellschaft in Frankreich aus und löste die Glieder von ihren Verpflichtungen los. Zwar wurde dies Edikt und das ganze rechtliche Verfahren im Dezember 1764 durch eine königliche Entscheidung formell kassiert, aber thatsächlich sofort dadurch wieder in Kraft gesetzt, daß vermöge königlicher Machtvollkommenheit der Orden in Frankreich völlig aufgehoben ward. — Ein Aufstand gegen den Finanzminister Squillace in Madrid am 23. März 1766 bereitete den Jesuiten auch in Spanien den Untergang. Ihre Urheberschaft ist ebensowenig nachgewiesen, als ihre Schuld an dem Attentat in Portugal. Nichtsdestoweniger wurden sie in der Nacht des 31. März 1767 in ganz Spanien verhaftet und sofort nach der Küste gebracht, wo die Schiffe zu ihrem Transport nach Civitavecchia schon bereit lagen. Erst am 3. April erschien das königliche Edikt, das die Aufhebung ihres Ordens und ihre Verbannung aus Spanien anordnete. Am 5. November 1767 schloß sich Neapel, am 7. Februar 1768 Parma diesen Maßregeln an. — Es ist wahr, dieser Sturz der Jesuiten durch die Machthaber an den bourbonischen Höfen war das Werk der Kabale; despotische Willkür hat sie vernichtet und die ungerechten Urteile wurden zum Teil in der unmenschlichsten Weise vollstreckt. Nichtsdestoweniger durfte man der Unterdrückung einer so schädlichen Gesellschaft im Interesse der Menschheit sich erfreuen.

Wie vergeblich Clemens XIII. des verfolgten Ordens sich annahm und wie Clemens XIV., dem Drange der Umstände nachgebend, am 21. Juli 1773 zur Freude von fast ganz Europa durch die Bulle Dominus ac Redemptor noster die Entschließungen Portugals und der bourbonschen Höfe über die gesamte katholische Christenheit ausdehnte, ist aus der allgemeinen Geschichte zur Genüge bekannt. In der Aufhebungsbulle (welche bezeichnenderweise mit ähnlichen Worten anhebt wie Luthers Thesenreihe vom J. 1517) wird vom Papst zunächst auf die schweren Verschuldungen des Ordens, besonders auf seine vielfache Störung des Friedens der Kirche hingewiesen und dann eine Reihe von Beispielen aufgezählt, wo frühere Päpste aus dringlichen Gründen die Aufhebung katholischer Regularorden verfügt hätten. Darauf folgt dann der Schlußsatz: „In Erwägung, daß die genannte Gesellschaft die Frucht, wozu sie gestiftet war, nicht mehr bringen kann, . . ja daß es kaum mehr möglich ist, daß, so lange sie besteht, der wahre und dauerhafte Friede in der Kirche wiederhergestellt werden kann", . . . hebe ich mit reifer Überlegung, aus gewisser Erkenntnis und aus der Fülle apostolischer Macht die erwähnte Gesellschaft auf, unterdrücke sie, lösche sie aus, schaffe sie ab." Übereinstimmend mit dieser (unzweifelhaft ex cathedra gesprochenen) Sentenz des damaligen Statthalters Christi stellt eine im Jahre 1773 geschlagene päpstliche Denkmünze den Weltrichter Christus dar, wie er den Vätern der Ges. Jesu zu seiner Linken zuruft: „Nunquam novi vos, discedite a me omnes!"

VI. Die Gesellschaft Jesu im 19. Jahrhundert. — 1. Schicksale des Ordens bis zu seiner Wiederherstellung: Duhr, S. J., Ungedruckte Briefe und Relationen über die Aufhebung der Gesellsch. Jesu in Deutschland: Hist. Taschenb. 1884, S. 413 ff.; J. E. Diendorfer, Die Aufhebung des Jes.-O. im Bistum Passau, Passau 1891; Kard. Migazzi und die Jesuiten: KZTh 1893, S. 745 ff. Leopold Witte, Friedrich d. Gr. und die Jesuiten, Bremen 1892 (bes. S. 86 ff.); H. Lutteroth, Rußland u. d. Jesuiten v. 1772—1820, übers. v. Birch, Stuttgart 1846; Carayon, Missions des Jésuites en Russie 1804—1824, Poitiers 1869 (aus den Documents inédits, Abt. T); Zalenski, Les Jésuites de la Russie-Blanche, 2 vols., Paris 1886; G. Boero, S. J., Istoria della vita del rev. P. Gius. M. Pignatelli, Rom 1857. A. „Pignatelli" im KKL IX, 2110 f. Vgl. auch das oben, IV, z. Anf. cit. Werk von Thwaites über den Orden in Kanada; desgl. die A. „Herz-Jesu-Kult" Bd VII S. 777 u. „Paccanari", sowie Hergenröther, KG [3] III, 736 ff., Heimbucher II, 114—117.

2. Wiederherstellung des O. unter Pius VII. Die Bulle „Sollicitudo omnium ecclesiarum" in t. XII von Bullarii Rom. continuat. ed. Barberi. Vgl. Bartolom. Pacca,

Memorie storiche per servire alla storia eccl. del sec. XIX (Rom 1830 u. ö.) t. III (auch deutsch: Augsb. 1831). Vgl. d. A. Pius VII. d. Enc. und die das. angeg. Litter. Ferner Nippold, Gesch. des Katholicism. seit d. Restaurat. des Papsttums (= Neueste KG[3], Bd II, Elberf. 1883) S. 30 ff.; ders., Der Jesuitenorden v. seiner Wiederherstellung bis zur Gegenwart, Mannheim 1867 (auch in „Kleinere Schriften z. inn. Gesch. des Katholicism., Jena 1899) I, 276 ff.; Brühl, Neueste Geschichte der Gesellschaft Jesu von Pius VII. bis 1846, Gleiwitz 1847.

3. Geschichte der Ordensgenerale seit 1814: Julius, Die Jesuiten ꝛc. (oben, Abschn. I), III, S. 891—1235; Heimbucher II, 120—124. Leben Roothaans v. Alberdingk-Thijm, S. J. (flämisch), Brügge 1886, u. in Hist.-pol. Bl. 1890, II. Leben Beckxs von Verstraaten (holld.), Brüssel 1888. Ferner Baumgartner S. J., Leben Anderledys in „Stimm. aus Mar.-Laach" XLII (1892), S. 241 ff.

4. Geschichte des Ordens außerhalb Deutschlands. Carayon, Notes historiques sur le rétablissement de la Comp. de Jésus en Portugal (Docum. inéd. J), Poitiers 1863. Id. (P. Delvaux), Lettres concernants le rétabl. etc., ebd. 1866. — Nippold, Die zweite belgische Revolution und ihre kirchl. Ergebnisse, in d. „Gesch. d. Katholcsm. seit d. Restaur.", S. 399—412; Hase-Krüger, KG III, 2 (Lpz. 1897), S. 813—817. Der Prozeß de Buck und die Anklagen gegen die Jesuiten. Von einem prakt. Juristen, 2. A., Münster 1864; Heimbucher II, 129. — L. Hahn, D. Auflösung der Jesuiten-Kongregation in Frankreich 1845, Lpz. 1846; H. Beaume, L'affaire des Jésuites en France en 1845: RQuHist. 1893, p. 136 ff.; Heimbucher, II, 126—128; Nippold a. a. O. S. 281—322; Hergenröther, KG[3], III, 869—884. Crétineau-Joly, Hist. du Conderbund, 2 vols., Paris 1850; J. Bluntschli, Der Sieg des Radikalismus über die kath. Schweiz, Schaffhausen 1850; Hist.-pol. Bl., Bd XVII u. XVIII; Nippold, S. 431—466; Hergenr., ebd. 858—869; Bloesch, Gesch. der schweizerischen ref. Kirchen, Bern 1899, II, 286 ff. — A. Theiner, Sammlung einiger wichtigen Aktenstücke zur Gesch. der Emanzipation der Katholiken in England, Mainz 1835; R. Murray, Ireland and her Church, London 1845; Shee, The Irish Church, London 1852; Wiseman (gest. 1865), Abhandlungen über versch. Gegenstände, I, S. 359 ff. Lebensbilder Wisemans v. Moufang, Mainz 1865, und Mannings v. A. Bellesheim, ebd. 1892. Ferner A. Bellesheim, D. erste Hundertjahrfeier des Jesuitenkollegs Stonyhurst, im „Katholik" 1894, II, 193 ff.; Nippold, Die engl. Romfahrten im 19. Jhdt., in JPTh 1883, IV; ders., Gesch d. Kathcsm. ꝛc., 323—384; Hergenröther, III, 1021—1027. — H. Jacobson, Das österr. Konkordat, Lpz. 1856; J. Kelle, Die Jesuitengymnasien in Oesterreich, Prag 1873 (vgl. oben, Abschn. III); H. Zschokke, Die theol. Studien und Anstalten der kath. Kirche in Oesterreich, Wien 1893; Nippold a. a. O. 478—492; Hase-Krüger, III, 2, 894—900; Kurtz, KG[13], (bearbeitet von Tschackert), II, 2, 202—206.

5. Der Jesuitismus in Deutschland vor und nach 1872. C. Kniel, Die Bened.-Abtei Maria-Laach, Köln 1894; 2. A. 1895; A. „Maria-Laach" im KKL[2] VIII, 786 ff.; Stimmen aus Maria-Laach (jesuit. Broschüren-Cyklus, seit 1864); J. Bluntschli, Rom und die Deutschen; der Jesuitenorden und das Deutsche Reich, Berlin 1872; Wolfg. Menzel, Gesch. d. neuesten Jesuitenumtriebe in Deutschland (1870—72), Stuttgart 1872; A. Mücke, Der kirchenpol. Kampf und Sieg in Preußen und dem Deutschen Reich, Brandenburg 1878; L. Hahn, Gesch. des Kulturkampfes in Preußen, in Aktenstücken dargestellt, Berlin 1881: F. X. Schulte (kath.), Gesch. des preuß. Kulturkampfes in Aktenstücken, Essen 1882; J. Friedrich, Gesch. d. vatik. Konzils, 2 Bde, Bonn 1877—87 (bes. I, 272. 331 ff.; III, 17 ff.); H. Rolfus und C. Sickinger, Kirchengeschichtliches in chronol. Reihenfolge vom vatik. Konzil bis auf unsere Tage, 3 Bde, Mainz 1877—1882; Nippold, Gesch. d. Kathcsm. ꝛc., bes. S. 632 ff.; Hase-Krüger III, 2, 859—879.

6. Neueste Kundgebungen für und gegen den Orden. B. Duhr, S. J., Jesuitenfabeln, Freiburg 3. A. 1899 (vgl. d. Lit. bei II, 2); P. v. Rhein, Jesuiten u. Ev. Bund. Zeitgemäße Betrachtungen, Speier 1892; Graf P. v. Hoensbroech, S. J., Warum sollen die Jesuiten nicht nach Deutschland zurück? 1891. Gegen letzteren bes. P. Tschackert, Die Unvereinbarkeit des Jes.-O. mit dem Deutschen Reiche, in authent. Gesetzen des Ordens nachgewiesen, Berlin 1891 (vgl. auch Kurtz-Tschackert KG II, 2, S. 113); auch W. Beyschlag, Gehören die Jesuiten ins Deutsche Reich? Ein Beitrag zur Tagesfrage, Berl. 1891; G Rietschel, Wider die Jesuiten; Bericht ꝛc., Leipz. 1891. Die Jesuitenfrage vom polit. Standpunkt (aus „Deutsch-ev. Blätt"), Halle 1891; H. Hering, Zur Jesuitenfrage: die Lehre vom erlaubten Doppelsinn beim Eid ꝛc., Berlin 1891; C. Mirbt, Der deutsche Patriot und die Jesuitenfrage (Vortr.), Marburg 1893. Graf P. v. Hoensbroech (nach s. Uebertritt z. evang. K.), Moderner Jesuitismus, Berl. 1895; ders, Ultramontane Leistungen, ebd. 1896; ders., Der Ultramontanismus; sein Wesen u. s. Bekämpfung, Berlin 1897 (bes. S. 259 ff.). Vgl. noch Nippold, Die jesuitischen Schriftsteller der Gegenwart in Deutschland, Leipzig 1895; auch L. K. Goetz, Jesuitische Belletristik, in d. Beil. z. Allgem. Ztg. 1898, Nr. 228.

Trotz des päpstlichen Aufhebungsdekrets war die Verbindung der Ordensglieder nicht ganz gelöst, und zwar das umsoweniger, da Papst Pius VI. (1774—99) sie sichtlich begünstigte. Viele der 22 000 Väter, die von Clemens' XIV Aufhebungssentenz betroffen worden waren, sammelten sich um den in den Genossenschaften der Herz-Jesu-Andacht sich

ihnen bietenden neuen Mittelpunkt; andere traten der 1797 f. von Nikolaus Paccanari gestifteten Gesellschaft der „Väter des Glaubens“ oder Paccanaristen (s. d. A.) bei; auch mögen einige durch den Eintritt in den ihnen geistesverwandten Orden der Redemptoristen oder Liguorianer eine Zuflucht gefunden haben (doch s. in Bezug hierauf den A. „Liguorianer“). Vor allem kam der von Rom aus proskribierten Gesellschaft der Umstand zu gute, daß mehrere weltliche Machthaber sich um das päpstliche Verbot ihrer Existenz nicht kümmerten. Friedrich II. von Preußen ließ sie wegen ihrer pädagogischen Verdienste als „Priester des königlichen Schulen-Instituts“ in seinem Reiche fortbestehen; erst durch seinen Nachfolger Fr. Wilhelm II. erfolgte hier ihre Aufhebung. Auch in Österreich wurde zunächst (besonders bis zu Maria Theresias Tod 1780) mit ziemlicher Nachsicht gegen sie verfahren. In Rußland bestand der Orden trotz des päpstlichen Aufhebungsdekretes in vollständiger Organisation fort. Katharina II. hatte durch die erste polnische Teilung Weißrußland erhalten; sie begünstigte die Jesuiten, weil sie ihrer zu bedürfen meinte, teils um die Sympathien ihrer neuen Unterthanen zu gewinnen, teils um ihre ferneren Pläne gegen das unglückliche Polen auszuführen. Sie bestätigte daher dem Orden seinen Güterbesitz in dieser Provinz und gestattete die Erweiterung seiner Mitgliederzahl durch Aufnahme fremder Exjesuiten. 1782 wählten die russischen Jesuiten den Polen Stanislaus Czerniewicz zum Generalvikar und Pius VI. ließ es stillschweigend geschehen. Kaiser Paul I. räumte ihnen 1800 die katholische Pfarrkirche in Petersburg ein und erlaubte ihnen daselbst ein Kollegium zu errichten. Durch solche Erfolge ermutigt, wandte sich der dritte Generalvikar Franz Kareu an Pius VII. und erlangte ein päpstliches Breve, welches unter dem 7. März 1801 die Herstellung des Ordens für ganz Rußland aussprach und dem Generalvikar die Würde des Generals verlieh. Sein Nachfolger Gabriel Gruber bestimmte den König Ferdinand IV von Neapel, von Pius VII. die Restitution des Instituts für beide Sizilien zu erbitten, die auch durch Breve vom 30. Juli 1804 väterlichst gewährt wurde, so daß Pater Gruber sich nun „General für Rußland und Neapel“ nennen durfte. Doch kam diese Wiederherstellung, da das neapolitanische Festland seit 1806 wieder von den Franzosen besetzt wurde, nur der Insel Sizilien zu gute, wo besonders Pater Jos. Maria Pignatelli (gest. 1811, später kanonisiert unter Gregor XVI) mit Eifer und Erfolg für die jesuitische Sache wirkte.

Im Jahre 1814 endlich glaubte Pius VII. die Restauration, der er seine eigene Rückkehr nach Rom und auf den Stuhl des Petrus verdankte, nicht würdiger ehren zu können, als dadurch, daß er am 7 August in der Kirche Gesù zu Rom durch die Bulle Sollicitudo omnium ecclesiarum den Orden in seiner unveränderten alten Verfassung mit allen ihm früher verliehenen Privilegien restaurierte. Obgleich Pius VII. ex cathedra erklärte, daß er mit diesem Akte nur den einstimmigen Wünschen fast der ganzen Christenheit genüge (s. die interessante Gegenüberstellung dieser neuen pontifikalen Ex cathedra-Verfügung und jener vom J. 1773 bei Nippold, Kl. Schriften l. c. 282 f.), so bewies doch der nächste Erfolg, daß die päpstliche Unfehlbarkeit nicht bis zur richtigen Würdigung thatsächlich bestehender Verhältnisse ausreichte. Durch Frankreich, Deutschland und die Niederlande ging ungeteilt der Ausdruck staunender Überraschung. Einmütig warnten die geistigen Führer des Katholicismus dieser Länder vor den verhängnisvollen Folgen des Schrittes: u. a. verkündete J. Görres (im „Rheinischen Merkur“ 1814, Nr. 133) mit prophetischem Blick die unheilvollen Wirkungen, welche die Zurückberufung der mit Recht verbannt Gewesenen nach sich ziehen werde (vgl. Jos. Müller, Der Reformkatholicism., Zürich 1899, II, 115). Der österreichische Kaiser Franz I. wollte daher nichts von dem Orden wissen; der Prinzregent Johann von Brasilien und Portugal legte Protest ein, u. s. f. Nur im Kirchenstaat, in Spanien, in Neapel, Sardinien und Modena gelang es zunächst den Jesuiten, sich wieder häuslich einzurichten. In diesen sämtlichen Staaten erfolgte ihre Restitution im Jahre 1815.

Wie wenig die Jesuiten durch die Bande der Dankbarkeit sich an das vaterländische Interesse des Staates fesseln lassen, zeigt warnend ihr Verhalten gegen das Land, das dem zertretenen Orden allein eine gesicherte Zufluchtsstätte eröffnet hatte. In Rußland war alles für sie geschehen: ihr Kolleg zu Polotzk war trotz des Widerspruchs des Kultusministers, Fürsten von Galizin, 1812 von Kaiser Alexander zum Rang einer Universität erhoben und derselben alle Jesuitenschulen untergeordnet worden, so daß diese nur indirekt unter der Aufsicht des Staates standen und sich in vollkommener Freiheit entfalten konnten. Auf die Gunst des Kaisers vertrauend, die ihnen in so auszeichnender Weise zu teil wurde, entwickelten sie nun ungescheut ihr ränkevolles, wühlerisches Treiben. Schon früher hatten sie Judenkinder förmlich geraubt, um sie in dem römischen Glauben zu erziehen;

auch die Protestanten hatten ihren ungemessenen Bekehrungseifer erfahren. Jetzt richteten sie denselben unverholen auf die griechische Kirche, sie verlockten ihre Zöglinge zum Uebertritt und bahnten sich durch die Söhne den Zugang zur Überredung der Mütter. Vornehmlich aber bekämpften sie mit leidenschaftlichem Hasse die von Alexander mit Energie und Liebe geförderte Bibelgesellschaft. Als sie jedoch im Dezember 1811 sogar den Neffen des Kultusministers, den jungen Fürsten Alexander Galizin, in ihre Netze zogen und zum römischen Glauben verleiteten, drangen die Vorstellungen der Besonnenheit beim Kaiser durch: am 1. Januar 1816 wurden sie aus Petersburg und Moskau verbannt und ihre Kollegien geschlossen, und als sie durch diesen Schlag nicht entmutigt, sondern nur gereizt, ihre kecke Proselytenmacherei nun auch auf das kaiserliche Heer ausdehnten und gegen die russische wissenschaftliche Mission in China intriguierten, so verfügte ein Ukas am 25. März 1820 ihre Verbannung auf ewige Zeiten aus dem ganzen Zarenreich (vgl. Lutteroth, Rußland u. die Jesuiten v. 1772—1820, übersetzt von Birch, Stuttgart 1846).

Durch den am 5. Februar 1820 in Polotzk erfolgten Tod des Generals Thaddäus Brzozowsky, den der Papst vergeblich nach Rom berief, weil ihm die russische Regierung den Paß versagte, hatte der Orden sein Haupt in Rußland verloren. Erst nach mancherlei Ränken, die sich in Rom kreuzten und zum Teil im Orden selbst ihren Ursprung hatten, konnte die zur Wahl eines Generals notwendige Generalkongregation zusammentreten. Sie erhob am 18. Oktober 1820 den 72jährigen Pater Luigi Fortis zu dieser Würde; zum erstenmal nach 17 Jahren schlug wieder ein Haupt der Gesellschaft seinen Herrschersitz in Rom auf. Zwar schien ein drohendes Ungewitter über ihr aufzuziehen, als nach Pius VII. Ableben (20. August 1823) der Kardinal della Genga unter dem Namen Leo XII. (28. September) die dreifache Krone empfing; allein der neue Papst begünstigte sie nun ebenso entschieden, als er sie vorher befeindet hatte. Er übergab ihr schon 1821 das Kollegium Romanum mit mehreren andern Anstalten und legte damit die Erziehung des Klerus in ihre Hand; eine Reihe anderer Gunstbezeugungen folgte nach. Auch sein Nachfolger bewahrte ihnen diese Huld. Als nach Luigi Fortis Tode (am 27 Januar 1829) Papst Pius VIII. den römischen Stuhl bestieg (31. März), verfügte er unverzüglich die Berufung der Generalkongregation, die am 9. Juli den belgischen Pater Johann Roothaan, einen Mann von ebenso durchdringendem Scharfblick als unerschütterlichem Charakter, der erst 44 Jahre zählte, zum General erwählte. Von jetzt an trat der Einfluß des Instituts auf die Kurie unverkennbarer hervor und überflügelte weit alle anderen Einwirkungen. Der Jesuitenorden ist unter Roothaan immer inniger mit den Tendenzen der römischen Hierarchie verwachsen und insbesondere die leitende Kraft der restaurativen Politik geworden, welche in unseren Tagen in den paritätischen Staaten die öffentliche Ruhe und den konfessionellen Frieden erschüttert, in den katholischen aber mit lähmendem Druck das geistige Leben niederzuhalten und die Kirche außerhalb der Landesgesetzgebung zu stellen bemüht ist. Gregor XVI. übergab den Jesuiten am 2. Oktober 1836 die ausschließliche Leitung des berühmten Kollegs der Propaganda und bezeugte ihnen seine Verehrung dadurch, daß er 1839—1844 die Zahl ihrer Heiligen noch durch drei neue vermehrte, nämlich Franzesco de Geronimo, Pignatelli (s. oben) und Peter Canisius. Auch die Heiligsprechung des Alfons de Liguori (27. Mai 1839) war eine Ovation, welche dieser Papst seinen jesuitischen Lieblingen bereitet hat. Nicht geringere Vorliebe bezeugte ihnen Pius IX. Im Jahre 1853 hat er zwei Märtyrer der Gesellschaft Jesu, Johannes de Britto und Andreas Bobola, selig gesprochen. In der Kommission, welche das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariä vorberiet, befanden sich namentlich die Jesuiten Perrone und Passaglia, beide Professoren am römischen Kolleg. Als in Rom am 8. Mai 1853 Roothaan gestorben war, wählte die Generalkongregation im Juli den Provinzial von Österreich, Peter Beckx (belgischer Abkunft), zu seinem Nachfolger. Ihm sind seitdem noch der Schweizer Anton Maria Anderledy (1887—92) und der gegenwärtig an der Spitze des Ordens stehende Spanier Luis Martin (von 1892—99 in Fiesole, seit dem letzten Jahre in Rom residierend) gefolgt.

In Spanien erlagen zwar die Jesuiten dem erneuten Aufhebungsdekrete, welches die Cortes über sie am 14. August 1820 verhängten, allein sobald Ferdinand VII. durch französische Waffen wieder in den unbeschränkten Besitz der königlichen Gewalt gekommen war, rehabilitierte er (1824) seine Günstlinge. In dem Bürgerkriege, der nach Ferdinands Tod (29. September 1833) ausbrach, trat der Orden auf Seite des von ihm erzogenen Infanten Don Carlos; dafür stürmte am 17. Juli 1835 das Volk das Kollegium zu Madrid und übte an den Jesuiten blutige Rache. Am 1. Juli 1834 verbannte sie die Regentin Maria Christina aufs neue aus Spanien, aber erst 1839 wichen sie aus den

nördlichen Provinzen und im übrigen Spanien schlichen sie sich bald wieder ein. — Portugal wurde ihnen erst am 10. Juli 1829 durch Don Miguel wieder eröffnet, aber auch am 24. Mai 1834 durch den siegreichen Don Pedro aufs neue verschlossen, zum Teil mit einer Härte, wie sie nur im Jahre 1759 geübt worden war. 1844 zog die Witwe Napoleons sie nach Parma. — In Österreich fanden 1820 zunächst nur ihre nahen Geistesverwandten, die Redemptoristen, förmliche und öffentliche Aufnahme (s. d. A. „Liguorianer"). Aber auch die Jesuiten erlangten 1838 die theresianische Ritterakademie und das Gymnasium zu Innsbruck. Obgleich sie in der letzteren Stadt 1844 ein großartiges Konvikt errichteten, blieben sie dennoch in Tyrol unpopulär. Als daher der gelehrte und freisinnige Benediktiner Pater Albert Jäger von Marienberg in den Vorträgen, die er im Winter 1843—44 zu Innsbruck über Tyroler Landesgeschichte hielt, nachwies, welche tiefe Wunde die Wirksamkeit des Ordens der Religiosität und dem Wohlstande des Landes in dem Zeitraume von 1567—1767 geschlagen hatte, erntete er von allen Seiten rauschenden Beifall. Dennoch wurde kaum anderthalb Jahrzehnte später das ganze höhere Schulwesen des Landes ihnen ausgeliefert (s. unten). — Auch in Preußen versuchten die Jesuiten seit dem Anfange der zwanziger Jahre sich wieder einen Wirkungskreis zu öffnen. Die Rheinprovinz versprach ihnen um ihrer katholischen Bevölkerung willen ein ausgedehntes Arbeitsfeld. Namentlich wurde die Zahl der jungen Preußen, welche ihre theologische Bildung in dem deutschen Kolleg zu Rom suchten, so bedeutend, daß Friedrich Wilhelm III. durch Kabinetsordre vom 13. Juli 1827 allen seinen Unterthanen den Besuch auswärtiger Jesuitenanstalten untersagte. — Durch den Jesuiten Ronsin bearbeitet trat am 24. Oktober 1825 Herzog Friedrich Ferdinand von Anhalt-Köthen mit seiner Gemahlin zu Paris zur katholischen Kirche über und gewährte ihnen in seiner Residenz eine Mission, die sie zur Aufreizung gegen die protestantischen Landesbewohner mißbrauchten, bis durch das im Jahre 1847 erfolgte Erlöschen des herzoglichen Hauses das Ländchen an Dessau und Bernburg fiel und das Jahr 1848 die Jesuiten vertrieb.

In keinem europäischen Lande übte der wieder erstandene Orden eine unbestrittenere Herrschaft und Machtentfaltung, als in Belgien. Nach der Errichtung des Königreichs der vereinigten Niederlande gründeten die Jesuiten ein Noviziat bei Distelberg. Als aber, auf sie gestützt und durch sie angeregt, der belgische Episkopat gegen die niederländische Verfassung operierte und sie zu beschwören sich weigerte, weil die Gleichberechtigung der Konfessionen darin garantiert und das Unterrichtswesen unter die Überwachung des Staates gestellt war, so befahl der König das Noviziat zu schließen. Da die Jesuiten nur der Waffengewalt weichen zu wollen erklärten und in dem Bischof von Gent, Maurice de Broglie, einen eifrigen Beschützer fanden, der ihnen sogar seinen Palast zur Verfügung stellte, so mußten sie 1816 mit ihrem hohen Gönner nach Frankreich auswandern. Die belgische Revolution, durch eine Koalition der ultramontanen mit der liberalen Partei herbeigeführt, öffnete den Jesuiten wieder das Land; die verfassungsmäßig festgestellte Freiheit des Unterrichts gestattete ihnen unbeschränkte Thätigkeit. Binnen weniger Jahre errichteten sie fast in allen großen Städten ihre Kollegien nebst Pensionaten für die Söhne der bemittelten Stände und erfreuten sich bald eines zahlreichen Besuches. Während die übrigen Orden sich sämtlich der bischöflichen Aufsicht unterordneten, gelang es den Jesuiten, sich unabhängig zu erhalten. Ja sie traten nicht bloß gegen die Staatslehranstalten und gegen die durch die Liberalen gegründete Universität zu Brüssel, sondern auch gegen die von dem Episkopat zu Löwen gestiftete streng katholische Hochschule in eine förmliche Opposition und suchten deren Aufkommen zu hindern, was im Jahre 1846 die belgischen Bischöfe vermochte, sich beschwerend an Gregor XVI. zu wenden (s. überhaupt Nippold, Gesch. d. Kathcms. 2c., 399 ff.).

Obgleich in Frankreich Ludwig XVIII. alle Verwendungen für die gesetzliche Restitution des Ordens zunächst ablehnte, so leistete er ihm doch dadurch Vorschub, daß er durch Ordonnanz vom 5. Oktober 1814 die kleinen Seminare der Überwachung der Universität entzog und den Bischöfen die freie Lehrerwahl überließ, und daß er durch Befehl vom 25. September 1816 die Abhaltung der bis dahin verbotenen Missionen wieder erlaubte. Bald hatten die Jesuiten in mehreren der wichtigsten Städte Niederlassungen gegründet, insbesondere gewannen ihre Kollegien zu St. Acheul und zu Montrouge bald als Hauptlager und Vereinigungspunkte für die von ihnen geleitete Partei eine politisch-kirchliche Bedeutung. Gleichzeitig durchzogen sie missionierend die Provinzen und bearbeiteten das Volk für ihre restaurativen Zwecke. In den kleinen Seminaren, deren Zahl die Bischöfe noch beträchtlich vermehrten, bemächtigten sie sich der Leitung des Gymnasialunterrichts und wirkten für Heranbildung eines ihnen ergebenen Klerus. 1822 gründeten

sie zu Lyon eine vom Papste mit reichen Privilegien und Ablässen ausgestattete Gesellschaft zur Verbreitung der römischen Kirche, in welcher ihnen bald viele Laien dienstbar wurden und durch Entrichtung eines wöchentlichen Beitrags von einem Sou ihnen bedeutende Summen zur Verfügung stellten. 1850 hatte sie eine regelmäßige Jahreseinnahme von 5 Millionen Franken. Unter Karl X. stieg der jesuitische Einfluß so, daß selbst ein alter Royalist und frommer Katholik, der Graf von Montlosier, ihren Unfug in Schriften bekämpfte und 1826 eine Anklage gegen sie und ihre gesetzwidrige Existenz in Frankreich bei der Pairskammer einreichte. Die wachsende Unzufriedenheit, die sich sogar in stürmischen Auftritten kundgab, nötigte den König am 5. Januar 1828, das Ministerium Villèle zu entlassen und durch das gemäßigt liberale Ministerium Martignac zu ersetzen. Durch die Ordonnanz vom 16. Juni 1828 wurden acht der bedeutendsten kleinen Seminare, weil sie die gesetzlich erlaubte Zahl von Schülern überschritten hätten und von einer verbotenen Kongregation geleitet würden, unter die Aufsicht der Universität gestellt und alle Lehrer für anstellungsunfähig erklärt, die nicht durch Revers die Bürgschaft geben würden, daß sie einer solchen Kongregation nicht angehörten. Eine zweite Ordonnanz beschränkte die Zahl der Zöglinge sämtlicher kleinen Seminare auf 20000. Der Sturm der Julirevolution verwehte die Jesuiten aus Frankreich, wo ihre Zahl auf 436 Glieder gestiegen war; das Haus ihrer Missionare in Paris, ihre Kollegien zu St. Acheul und Montrouge wurden vom wütenden Volke demoliert, die Ordonnanzen vom 14. Juni 1828 traten wieder in Kraft. Versuche einiger Ordensglieder, in Frankreich wieder einzuschleichen, wurden mit Gefängnisstrafe geahndet. Allein durch den Einfluß seiner der Gesellschaft geneigten Gemahlin und besonders durch den Wunsch, den legitimistisch gesinnten Episkopat für sich zu gewinnen, wurde der Bürgerkönig Louis Philipp zur Nachsicht bestimmt. Im Stillen kehrten die Jesuiten zurück und fanden Duldung; schon 1838 konnte der Bischof von Clermont es wagen, dem Grafen von Montlosier das kirchliche Begräbnis zu verweigern. In demselben Jahre eröffneten die Jesuiten wieder ihre Missionspredigten zu Rheims, freilich nur mit der nicht beabsichtigten Wirkung, daß das Volk sich zusammenrottete, sie verjagte und Kirche und Pfarrhaus verwüstete. Um so glänzender war der Erfolg, den der Jesuite Xavier de Ravignan als Kanzelredner in Paris durch seine glänzenden und hinreißenden Predigten errang: trotz des gegen die Gesellschaft bestehenden Dekretes hielt eins ihrer Glieder die ganze Hauptstadt in Bewegung. Als seit 1842 der Episkopat unter Berufung auf die grundgesetzlich garantierte Unterrichtsfreiheit die Befreiung der niederen Bildungsanstalten von der Aufsicht der Universität verlangte, um dieselben den verbotenen Korporationen, namentlich den Jesuiten zu übergeben, schoß eine Flut von Streitschriften auf; für die Universität erhoben sich die Professoren Michelet und Quinet, für den Orden die PP Ravignan und Cahour. Aber trotz des geschickten Plaidoyers der beiden letzteren schlug Eugen Sue der Gesellschaft mit seinem „Ewigen Juden“ in der öffentlichen Meinung eine tötliche Wunde. Man erfuhr zugleich von Ravignan, daß in Frankreich wieder 206 ihr angehörige Priester lebten, eine Angabe, die freilich sehr der Berichtigung bedurfte, da Ravignan nur die Ordensprovinz Frankreich im Auge hatte und es verschwieg, daß die andere Provinz Lyon gleichfalls mit 202 Ordenspriestern beglückt war. Durch den Prozeß ihres Kassierers Affnaer, den die Jesuiten unkluger Weise im April 1845 zur öffentlichen Verhandlung kommen ließen, war der Beweis festgestellt, daß die gesetzlich verpönte Societät in fester Organisation in Frankreich zum Hohne der Staatsgesetze bestehe. Da gleichzeitig eine Clique eifriger Katholiken die Pairskammer an ihre Pflicht erinnerte, dahin zu wirken, daß Quinet und Michelet vom Katheder entfernt würden, beschloß die Deputirtenkammer auf die Interpellationen des ehemaligen Ministers Thiers am 2. Mai 1845, die Regierung zum Vollzuge der gegen den Orden bestehenden Gesetze aufzufordern. Das Ministerium schlug einen Mittelweg ein: es trat durch den französischen Botschafter Rossi in Unterhandlungen mit der Kurie. Nach einer mit Pater Roothaan geschlossenen Übereinkunft rief dieser seine Genossen aus Frankreich ab und die Regierung löste die Hauptdepots des Ordens zu Paris, Lyon, Avignon und St. Acheul auf. Doch sollte auch dieser Niederlage bald genug ein neuer Sieg der jesuitischen Sache folgen (s. u.).

In der Schweiz war es der Gesellschaft Jesu gelungen, ihre alten Kollegien zu Sitten und Brig wieder einzunehmen. Am 19. September 1818 beschloß auch der große Rat zu Freiburg, trotz der besonnenen Warnung des Vorortes Bern, die Lehranstalten des Kantons mit einem Fond von einer Million Schweizerfranken den Jesuiten zu überweisen; weitere Summen wurden dem Volksmarke ausgepreßt, um ihr Kollegium und Pensionat mit mehr als verschwenderischer Pracht zu bauen. Als zur Zeit der Julirevolution in mehreren Kantonen die Verfassung in demokratischem Geiste revidiert

und umgearbeitet wurde, organisierte die ultramontane Partei, von den Jesuiten zusammengehalten und geleitet, gegen die neuen Regierungen einen entschlossenen Widerstand. Der päpstliche Nuntius selbst verlegte seinen Sitz von Freiburg nach Schwyz, dessen gut katholische Bevölkerung den Jesuiten 1836 ein Kollegium und unmittelbar darauf ein Pensionat und eine Sekundärschule gründete; ja sie ließ es sich nicht nehmen, durch Frohnarbeit den Bau dieser Häuser zu fördern. Manche Vorgänge förderten die Maßregeln der Reaktion. Die Berufung des Dr. Strauß auf den theologischen Lehrstuhl nach Zürich und die Aufhebung der aargauischen Klöster wurden mit Erfolg ausgebeutet, um den Verdacht im Volke zu erwecken, als gehe man von seiten der liberalen Regierungen darauf aus, die Kirche zu zerstören; den jesuitischen Wühlereien öffnete sich ein weiter Spielraum und die Ereignisse drängten sich mit Blitzeseile. Im Mai 1841 wurde in Luzern die Verfassung im ultramontanen Sinne geändert; es bildete sich der Plan eines Bundes mit dem Zwecke, die katholischen Kantone und Landesteile von der reformierten Schweiz abzulösen und als einen selbstständigen Staatenverein ihr gegenüber zu stellen. Luzern trat mit Zug und Freiburg zu engerer Einigung zusammen; von Luzern wurde der Funke der Zwietracht in das Wallis geworfen, und mit jesuitischem Gelde unterstützt (der Lyoner Missionsverein beteiligte sich an dem Unternehmen mit einer Summe von 98000 Fr.), überfielen die ultramontanen Oberwalliser die liberalen Bewohner des Unterwallis im Mai 1844 und bereiteten ihnen am Trient eine blutige Niederlage; die Unterdrückung der besiegten Partei und der Anschluß des Kantons an die Einigung war die nächste Folge. Vergebens stellte der Staat Aarau auf der Tagessatzung den Antrag, den Urheber aller dieser Machinationen, den Jesuitenorden, von Bundes wegen aus der Schweiz zu verweisen; der Antrag nur von Baselland unterstützt, fiel am 19. August 1844, und Luzern beantwortete ihn durch den schon im September gefaßten Beschluß, die Jesuiten zur Übernahme der theologischen Lehranstalt und des Priesterseminars zu berufen. Die tiefe Erbitterung, welche diese Ereignisse und besonders die finstere und drückende Schreckensherrschaft in Luzern hervorriefen, fand ihren Ausdruck in tadelnswerten Unternehmungen der Selbsthilfe: da die Tagsatzung ihre vermittelnde Stellung nicht aufgab, so organisierte sich zum Sturze des verhaßten Regiments ein Freischarenzug, der am 31. März und 1. April 1845 vor Luzern rückte, aber dort blutig aufgerieben wurde. Durch diesen Erfolg ermutigt, schlossen die sieben katholischen Kantone Luzern, Freiburg, Zug, Schwyz, Uri, Unterwalden und Wallis 1846 einen engen Bund, zunächst um sich gegen Freischarenangriffe sicher zu stellen. Als aber auch in Genf im Oktober 1846 die radikale Partei die Oberhand gewonnen hatte, erklärte die Tagsatzung im Juli 1847 den Sonderbund für ungesetzlich, forderte dessen Auflösung und beschloß am 3. September die Ausweisung der Jesuiten. Der Widerstand, den die katholischen Kantone diesen Beschlüssen entgegensetzten, hatte am 4. November das Aufgebot des eidgenössischen Heeres zur Folge. Zuerst erlag Freiburg; am 23. November entschied der Sieg bei Gislikon auch über Luzern und die andern. Die ultramontanen Regierungen fielen; die Jesuiten waren bereits mit ihrer beweglichen Habe geflohen. Ihr übriges Vermögen wurde der Staatskasse überwiesen (s. die oben angef. Lit., besonders einerseits Hergenröther, andererseits Bluntschli und Nippold).

Trotz dieser Niederlagen nahm die Wirksamkeit es Ordens seit 1848 einen neuen Aufschwung. Die liberalen politischen Bewegungen, welche die französische Februarrevolution in vielen Staaten Europas nach sich zog, waren zum Teil auch auf die Trennung von Kirche und Staat gerichtet: die Kurie wußte diese Forderung in ihrem Interesse zu benützen. Seit seiner Rückkehr von Gaeta am 12. April 1850 warf der längstregierende aller Päpste, Pius IX. (1846—1878) den Jesuiten (die am 28. März 1848 dem Volkswillen hatten weichen und Rom verlassen müssen) sich rückhaltlos in die Arme und vertauschte, von ihnen völlig beherrscht, seine früheren patriotischen Anwandlungen mit den strengsten reaktionären Bestrebungen. Das Wirken des Ordens fällt von dieser Zeit an mit dem des Papstes und des Ultramontanismus so völlig zusammen, daß ihre Geschichte eine gemeinsame ist. Wie wir wissen, waren die Lehren von dem göttlichen Ursprunge der römischen Kirche und dem weltlichen des Staates, von der darauf ruhenden Omnipotenz des römischen Stuhles, von der Verderblichkeit der nicht von der Kirche geleiteten Wissenschaft und Bildung, von der Unfehlbarkeit des Papstes, von der unbefleckten Empfängnis der Maria, bis dahin nur als fromme Meinungen beurteilt, Doktrinen des Ordens von Anfang an gewesen. Ihre dogmatische Feststellung und Durchführung bildete das Programm der Politik, welche nun Pius IX. bis zum Jahre 1870 unausgesetzt befolgte. Die mit ihm nach Rom zurückgekehrten Jesuiten leiteten jeden

seiner Schritte in dieser Richtung. Der Maria glaubte er selbst seine Rettung aus den schweren Gefahren zu verdanken, in die er sich durch seine früheren Velleitäten gestürzt hatte, und in romantischer Begeisterung weihte er ihr von nun an seine platonische Liebe. Am 8. Dez. 1854 erhob er die mariologische Doktrin der Franziskaner und Jesuiten zum allgemeinen Dogma der Kirche; 1857 hat er in eigner Person eine Wallfahrt nach Loreto gethan.

Die Wirkungen dieser jesuitenfreundlichen oder vielmehr ganz und gar jesuitischen Politik des Papstes bekamen zunächst Deutschland, Österreich-Ungarn und Italien (letzteres allerdings nur vorübergehend), weiterhin dann England samt seinen amerikanischen Tochterländern, dazu die Schweiz, beide Niederlande und vor allem auch Frankreich samt seinen südwesteuropäischen Nachbarreichen zu verspüren. — Schon 1849 forderten die preußischen Bischöfe freien Verkehr mit Rom, unbedingte Geltung der bischöflichen Erlasse, uneingeschränkte Disziplinargewalt über ihre Geistlichen, selbstständige Besetzung der Pfarrstellen, unbehinderte Verwaltung des Kirchenvermögens, Überwachung des Religionsunterrichtes in den Schulen und Bildung der Kleriker in ihren Seminarien u. s. w., mit einem Worte Aufgeben wesentlicher Hoheitsrechte des Staates. Friedrich Wilhelm IV. gewährte ihnen eine Freiheit der Bewegung, wie sie dieselbe kaum in einem katholischen Staate je genossen hatten. Im Februar 1855 stellten die fünf Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz die gleichen Ansprüche. 1855 sammelten sich die deutschen Bischöfe zur Säkularfeier des Martyriums des h. Bonifatius zu Fulda an dessen Grabe, hielten tägliche Prozessionen und hörten die Predigten der Jesuiten. In dem Hirtenbrief, womit Bischof Ketteler die Nachfeier zu Mainz ankündigte, verglich er das deutsche Volk mit den Juden: wie diese durch die Kreuzigung Jesu, so sei jenes durch die Aufgebung der von Bonifatius gestifteten Glaubenseinheit der nationalen und sittlichen Auflösung verfallen, während Bischof Räß von Straßburg in der Eröffnungspredigt zu Mainz die Königin von England mahnte, die Tiara dem Papste zurückzugeben. — Am 18. August 1855 gab Österreich durch das Konkordat mit dem Papste die Hoheitsrechte des Staates preis und öffnete den Jesuiten eine neue Ära im Reiche. Schon 1854 besaßen sie die Kollegien in Linz, Leitmeriz und Innsbruck, 1857 wurde ihnen das akademische Gymnasium in der Hauptstadt und die Universität eingeräumt und Professoren und Studenten verpflichtet, sonntäglich ihre Predigten zu hören. In demselben Jahre wurde ihnen die theologische Fakultät zu Innsbruck übergeben. Bereits 1858 standen von 256 österreichischen Gymnasien 172 unter ihrer Direktion; auf Verlangen ihres Generals wurden die Stunden im Latein vermindert, der Unterricht in Geschichte und Naturwissenschaften auf die schmalste Diät gesetzt. — In Württemberg bewilligte die Regierung durch ihr Konkordat (5. Juni 1857) dem Bischof von Rottenburg alle seine Forderungen; in Baden beendigte sie ihren Kirchenstreit mit dem Bischof von Freiburg durch das Konkordat vom 28. Juni 1859 (jenes fiel bereits am 6. März 1861, dieses schon am 18. Juni 1860). In Hessen durfte es der Bischof von Mainz im Einverständnis mit den Jesuiten wagen, die katholische Fakultät zu Gießen durch Berufung aller Studierenden der Theologie in sein Priesterseminar auf den Aussterbeetat zu setzen. Die Einrichtung dieses Seminars wurde der Ratio studiorum des Jesuitenordens nachgebildet; das berüchtigte Gurysche Moralkompendium (oben III z. E.) fand hier die erste Einführung in Deutschland. Das Verhältnis des Klerus zu dem Bischof wurde nach demselben Prinzipe unbedingten Gehorsams geregelt, wonach die Glieder dieses Ordens ihren Oberen willenlos untergeben sind; schon 1862 wirkten sieben Jesuiten in Mainz, 1864 wurde ihnen auch die Pfarrkirche und das Pfarrhaus zu Sankt Christoph übergeben. Für Preußen wurde das 1863 in der einstigen Benediktinerabtei Maria-Laach errichtete große Jesuiten-Scholastikat besonders einflußreich (s. die oben angeführte Schrift von Kniel und vgl. Heimbucher II, 132). Allenthalben zogen die Priester des Ordens auf Missionen herum. In Berlin predigten Pottgießer und Haßlacher; in Graudenz eiferten die Missionsprediger so fanatisch gegen die Inschrift der durch Beiträge aller Konfessionen erbauten Kirche: „Wir glauben All' an einen Gott“, daß der Pfarrer sie ausmerzen ließ, obgleich sich einst Gregor VII. auf dieselbe Sentenz in seinem Schreiben an den mauretanischen Fürsten Anzir berufen hatte. Bischof Konrad Martin von Paderborn zog 1858 den berüchtigten P. Roh als Professor der Dogmatik an sein Theodorianum; gleichzeitig übertrug er den Jesuiten die Predigt an der Domkirche. — Mit allen Mitteln waren sie bemüht, die Laien wieder unter den kirchlichen Gehorsam zu bringen; durch Schulbrüder suchten sie die Erziehung der männlichen, durch Schulschwestern, Ursulinerinnen und Damen des heiligen Herzens Jesu den Unterricht der weiblichen Jugend an sich zu ziehen. Unter den Gymnasiasten und Studenten gründeten sie marianische Sodalitäten, für die künftigen Kleriker Knabenseminare, für die Handwerker katholische Gesellenvereine, für

die Laien Vereine zu verschiedenen kirchlichen Zwecken (Pius-, Vincentius-, Severinus-, Borromäusvereine), vor allem aber katholische Kasinos mit behaglichen Lokalen, wohlfeiler, guter Bewirtung und katholischer Tageslitteratur, worin Bürger und Adel zur Förderung der katholischen Interessen sich gesellig zusammenfanden. Die jährlichen Generalversammlungen der katholischen Vereine wurden ein festes Band zur Stärkung der hierarchischen Bestrebungen. Das alles wurde kräftig unterstützt durch Organisation einer katholischen Presse, deren Organe sich von Jahr zu Jahr vermehrten. — Dieser Aufschwung des Katholicismus gab auch in der Schweiz den katholischen Kantonen wieder Mut zur Restauration. 1858 wurden in Freiburg den Jesuiten und Redemptoristen ihre Güter zurückgegeben, bald zählte ihr Kollegium 200 Zöglinge. In Schwyz zogen sie wieder ein, und der Jesuitismus stand hier in solcher Blüte, daß das Kollegium um einen neuen Seitenflügel vergrößert wurde. In Wallis stellte die Regierung zwei Jesuiten am Kantonslyceum zu Sitten an, u. s. f.

Insbesondere hat seit dem vorletzten Pontifikat der Orden seinen Kampf gegen die Freiheit der Wissenschaft gerichtet. Am 8. Januar 1857 verurteilte unter seinem Einflusse die Kurie die Günthersche Philosophie, obgleich dieselbe unter den hervorragendsten deutschen Bischöfen ihre Anhänger zählte. 1862 folgte die Verurteilung der Schriften Frohschammers auf Censur der Inderkongregation. Eine von Döllinger und Haneberg berufene Gelehrtenversammlung zu München machte zu Ende September 1863 einen schüchternen Versuch zur Rettung der wissenschaftlichen Freiheit, endigte aber mit der Erhebung der christlichen Philosophie über die weltliche und der Unterwerfung unter die kirchliche Autorität. Trotzdem belehrte sie Pius am 21. Dezember 1863, daß sich die Wissenschaft nicht allein den Entscheidungen der allgemeinen Konzilien und des apostolischen Stuhles, sondern auch den Beschlüssen der päpstlichen Kongregationen zu fügen habe. Eine charakteristische Illustration dazu bildete die am 20. November 1864 erfolgte Seligsprechung des P. Canisius und die Forderung des sacrificium intellectus, welches das Organ des Jesuitenordens, die Civiltà cattolica, 1867 noch über das Opfer des Geldes und des Blutes stellte. Alle diese Vorgänge, sowie die wiederholten Allokutionen des redseligen Pius IX. gegen die Irrtümer der Civilisation und das Ungeheuer des Liberalismus waren nur Vorläufer der berüchtigten Encyklika und des ihr beigegebenen Syllabus, — er soll in dem Hause Gesù unter Vorsitz des Jesuitengenerals redigiert worden sein — worin Pius am 8. Dezember 1864 die ganze moderne Bildung, Wissenschaft und Gesittung in Staat, Kirche und bürgerlicher Gesellschaft verdammte und allen Akatholiken die Seligkeit absprach, ja die Fürsten zu ihrer Unterdrückung aufforderte — ein Schritt, der in der ganzen gebildeten Welt, sogar in der katholischen Presse, mit Ausnahme der jesuitisch ultramontanen, Mißbilligung erregte. Gleichwohl empfing das System, an dessen Ausbau der Orden unablässig gearbeitet hatte, seine Krönung erst durch das allgemeine Vatikanische Konzil, das am 8. Dezember 1869 feierlich eröffnet wurde und dessen Thätigkeit in der Erhebung der Ordensdoktrin von der päpstlichen Unfehlbarkeit zum Kirchendogma gipfelte.

Es war ein kritischer Zeitpunkt, in welchem dieser Beschluß zu stande kam. Schon während der siegreichen Fortschritte der Reaktion hatten die Kurie und der Orden schwere Niederlagen erfahren. Im Gefolge des französisch-italienisch-österreichischen Krieges 1859 verbreitete sich die Revolution in Toskana, Parma, Modena und den Legationen, vor deren Sturm die Jesuiten wie Spreu verflogen. Die Eroberung Siziliens und Neapels durch Garibaldi und die Besetzung Umbriens und der Marken durch die Sardinier im Jahre 1860 zog die Verbannung der Jesuiten und bis zum 21. November die Einziehung von 44 ihrer Ordenshäuser nach sich; ferner die Einverleibung dieser Länder in Sardinien und die Gründung des Königreichs Italien mit der Hauptstadt Florenz (1861). Während des deutsch-französischen Krieges zog das italienische Heer am 20. September 1870 in Rom ein, der letzte Rest des Kirchenstaates wurde dem neuen Königreich einverleibt und Rom am 26. Januar 1871 zur Hauptstadt desselben erhoben. Der weltliche Besitz des Papstes blieb auf den leoninischen Stadtteil jenseits des Tiber beschränkt — die gerechte Nemesis des in der Geschichte sich vollziehenden Weltgerichts für den trunkenen Übermut, womit die Urheber das vatikanischen Dekretes sich an der eigenen Kirche versündigt hatten.

Auch in den Ländern deutscher Zunge zerriß das neue Dogma wenigstens zeitweilig und teilweise das Netz, in welchem die jesuitische Intrigue das kirchliche Leben gefangen hielt. Am 31. Juli 1870, vierzehn Tage nach Verkündigung der Unfehlbarkeit, erklärte sogar die österreichische Regierung, daß sie nach diesem Ereignis das Konkordat überhaupt nicht mehr aufrecht zu halten vermöge. Doch ist hier durch die spätere Kirchengesetzgebung (seit 1874) der anfängliche schärfere Gegensatz zur Kurie teilweise gemildert und ein dem Jesuitismus im wesentlichen freie Hand lassender modus vivendi hergestellt worden. —

Wichtiger wurde die Stellungnahme des 1870/71 wiedererstandenen Deutschen Reichs zu dem durch das Vaticanum verjesuitierten Papsttum.

Durch Reichsgesetz vom 4. Juli 1872 wurden die Gesellschaft Jesu und die ihr verwandten Orden und Kongregationen vom deutschen Reichsgebiet ausgeschlossen, ihre Niederlassungen aufgehoben und jede Thätigkeit in Kirche und Schule ihr verboten. Als dem Jesuitenorden verwandte Genossenschaften wurden vom Bundesrat am 20. Mai 1873 die Redemptoristen, Lazaristen, Priester vom hl. Geiste und die Gesellschaft vom Herzen Jesu bezeichnet und auf sie die gleichen Maßregeln angewandt. Durch eine Reihe von Gesetzen wurde im ganzen Umfange der preußischen Monarchie die Schulaufsicht, sowie die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen für Sache des Staates erklärt, die Grenzen der kirchlichen Disziplinargewalt gezogen, ein oberster Gerichtshof für geistliche Angelegenheiten gegründet, an der kirchlichen Vermögensverwaltung auch Laien beteiligt.

Ein Teil dieser Kulturkampfmaßregeln ist durch die spätere, mehr romfreundliche Wendung der Bismarckschen Politik (seit 1885) allerdings rückgängig gemacht worden (so die Ausweisung der Redemptoristen, welchen im Jahre 1891 wieder Zulassung gewährt wurde). Doch ist die katholischerseits eifrig und immer wiederholt geforderte Wiederzulassung der Jesuiten bisher am Widerstande des Bundesrats gescheitert. Immerhin hat die ganz und gar in Pio Nono's Bahnen beharrende Politik Leos XIII. (seit 20. Februar 1878) eine wenigstens indirekte Stärkung und Ausdehnung des jesuitischen Einflusses auch auf das reichsdeutsche katholische Kirchenwesen zu bewirken gewußt, wozu vor allem die Sanktionierung des Thomismus als der offiziellen römischen Normalphilosophie und -theologie (durch die Encyklika Aeterni Patris vom 1. August 1879) Wichtiges beigetragen hat und noch beiträgt. Eine angeblich thomistische, in Wahrheit aber jesuitische Neuschalostik beherrscht seitdem ohne wesentliche Einschränkung das dogmatische Lehrverfahren auch an den deutschen theologischen Bildungsanstalten, und zwar dies umso mehr, da die früher von dominikanischer Seite der jesuitischen Schule noch entgegengestellte Opposition seit mehreren Jahrzehnten gänzlich erloschen ist, sodaß (besonders seit dem Wirken des zu den willigsten Werkzeugen der Politik Pius' IX. gehörenden Generals Alex. Vincenz Jandel, gest. 1872) ein Unterschied zwischen dominikanischer und franziskanisch-jesuitischer Theologie thatsächlich nicht mehr besteht. Die zu Freiburg in der Schweiz unlängst errichtete Dominikaner-Universität vertritt einen ganz und gar jesuitischen Standpunkt. Der hier und da in den katholisch-theologischen Fakultäten deutscher Hochschulen sich noch regende freiere (zum Idealkatholicismus der Möhler, Hirscher &c. zurückstrebende) Geist wird von Rom aus mit Hilfe des ultramontanen geschulten Episkopats möglichst im Zaum gehalten und muß sich da, wo seine Vertreter freisinnigere Kundgebungen wagen (z. B. Kraus in Freiburg; Schell in Würzburg) demütigende Maßregeln gefallen lassen.

Die romanischen Staaten sind diesem Bündnis zwischen Jesuitismus und hierarchischer Kurialgewalt überall mehr oder weniger erlegen. Frankreich, seit Aufrichtung der Republik von 1870 ihnen noch mehr als schon unter dem zweiten Kaiserreich unterthan, ist das Land der Wunder und der Wallfahrten geworden. An seinen Gnadenorten Lourdes und la Salette feiert die mariolatrisch entartete modern-katholische Religiosität unter jesuitischer Veranstaltung und Führung unerhörte Triumphe. Durch ein über mehr als 50 Diöcesen ausgebreitetes System von Unterrichtsanstalten, dessen Errichtung den Jesuiten durch das Schulgesetz Falloux (vom Jahre 1850) ermöglicht wurde, ist die Erziehung eines beträchtlichen Teils des französischen Offizierstands in die Hände des Ordens geraten und so das merkwürdige intime „Bündnis von Säbel und Weihwedel“ erzeugt worden, das die republikanische Regierung wiederholt in ihren Grundfesten erschüttert und — zumal in dem berüchtigten Monstreprozeß Dreyfus (1898—1899) — die nationale Ehre des Landes und Volkes ernstlich gefährdet hat. — Einen nicht geringen Teil seiner unerhörten Erfolge verdankt der heutige französische Jesuitismus den entweder auf seine Anregung ins Leben getretenen oder doch mit ihm gemeinsame Sache machenden Kongregationen und Ordensinstituten, welche unter anderen Namen existieren. Außer verschiedenen der in zahlreichen Niederlassungen über das Land verbreiteten Frauenkongregationen (vgl. d. A. Bd VI S. 236 ff.) gehört dahin namentlich die Genossenschaft der Augustins de l'Assomption (Assumtionisten, Augustiner von der Himmelfahrt). Die Kongregation hat, nachdem sie während der ersten dreihundert Jahre ihres (bis zum Jahre 1520 zurückgehenden) Bestehens ein obskures Dasein geführt, unter den Pontifikaten Pius' IX. und Leos XIII, dank jesuitischer Mithilfe und Leitung, einen nicht unbedeutenden Einfluß als kath. Missionsorden (hauptsächlich in der Türkei und Bulgarien, z. Tl. auch in England und dessen australischen Kolonien) zu üben begonnen, zugleich aber ganz Frankreich mit

einem dichten Netz ihrer Häuser und Anstalten überzogen, unermeßliche Reichtümer auf dem Wege erlangter Legate, Schenkungen zc. zusammengehäuft und mittels ihres journalistischen Organs La Croix (nebst zahlreichen Filialen und Provinzial-Ausgaben) eine fast unheimlich zu nennende Einwirkung auf weiteste Volkskreise bethätigt — bis endlich durch den Prozeß vom Januar 1900 ihr staatsgefährliches Treiben entlarvt und ihre fernere Existenz in Frankreich untersagt wurde. — In Spanien hat seit Niederwerfung des Karlistenaufstandes und Wiederherstellung des Königtums der Ultramontanismus ohne wesentliche Beschränkung geherrscht; für die schweren Niederlagen des Kriegs von 1893 ist er, bezw. seine daniederhaltende Einwirkung sowohl aufs Regierungssystem wie auf den Volksgeist, hauptsächlich verantwortlich zu machen. — In Italien schreitet die Regierung zwar stetig auf der Bahn freisinniger Institutionen fort, hat sich aber durch das Garantiegesetz die Hände gebunden und bebt vor entscheidenden Schritten gegen den, auch hier wesentlich jesuitisch geschulten und daher in staatsfeindlicher (oder wenigstens passiver) Haltung verharrenden Klerus zurück. Einige freiere nationale Regungen innerhalb des letzteren (Curci; Passaglia zc. — vgl. Nippold, Kl. Schriften I, 74 ff.) sind vom Vatikan aus stets mit Erfolg niedergeschlagen und erstickt worden. — Eine wesentlich unbeschränkte Herrschaft hat der Jesuitismus bisher in Belgien zu behaupten gewußt. In Holland — wo ein großer Teil der 1872 aus dem Deutschen Reiche ausgewiesenen Jesuiten gastliche Aufnahme fand und einflußreiche Werkstätten für seine Bestrebungen (Exäten; Valkenburg) anlegen durfte — hat während der letzten Jahrzehnte der Katholicismus unter jesuitisch-ultramontaner Leitung erhebliche Fortschritte gemacht. Mehr als drei Achtel der Bevölkerung dieses einstigen Hauptsitzes protestantischer Geistesfreiheit sind jetzt katholisch.

Auch im britischen Reiche sind dem Ultramontanismus und damit dem Jesuitismus, durch geschickte Benutzung der modern-parlamentarischen Regierungsmaximen („Freie Kirche im freien Staat; absolute Parität" zc.) wichtige Errungenschaften zugefallen. Die irische Katholiken-Emanzipation 1829, die durch die traktarianisch-ritualistische Bewegung seit den 30er Jahren herbeigeführten Konversionen vieler anglikanischer Geistlichen und reichen Aristokraten; die Gründung einer römischen Hirarchie für England durch Pius IX. 1850 und einer solchen für Schottland durch Leo XIII. 1878; die Errichtung der spezifisch-katholischen Kensington-Universität in London 1874; die unter großer Beteiligung pomphaft begangene Centenarfeier des jesuitischen Stonyhurst-College im Juli 1894 — bilden die Hauptetappen dieser sieghaft vordringenden Bewegung. Um die Mitte des letzten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts zählte die englische Provinz der Gesellschaft Jesu bereits 554 Mitglieder (dabei 249 Priester), die irische 254 Mitglieder (mit 126 Priestern). — In den Vereinigten Staaten zählte der Orden schon zu Anfang der 80er Jahre 1100 Patres (mit 6 Noviziaten und 20 größeren Lehranstalten), welche Zahl seitdem sich nahezu verdoppelt hat. Eine neuestens daselbst hervorgetretene liberal-katholische Bewegung (der sog. Amerikanismus, unter Pater Hecker, Erzbischof Ireland von Minnesota zc.) ist den von Rom aus ergangenen Gegenwirkungen bald genug erlegen. — In Mexiko hat sich der Staat durch das Gesetz vom 14. Dezember 1875 gegen den durch die Jesuiten verhetzten Klerus geschützt. In Buenos Ayres entfesselte 1875 die Beschützung der gesetzlich ausgeschlossenen Jesuiten durch den Erzbischof einen Volkssturm: der erzbischöfliche Palast wurde belagert, das Kollegium gestürmt, die Insassen verjagt. Doch sind, dank der geschickten Politik der Kurie seit Leo XIII. auch auf diese Niederlagen neue Siege gefolgt, so daß auch in diesen spanisch-amerikanischen Gebieten die jesuitische Sache sich guten Gedeihens erfreut.

Schon im Jahre 1626, ungefähr ein Jahrzehnt vor seinem ersten Centenarjubiläum, umfaßte das Jesuitenreich 10 europäische und 6 außereuropäische Kreise, welche in 39 Provinzen zerfielen; in diesem allumfassenden Gebiete schalteten 15 493 Jesuiten in 803 Häusern, wovon 25 Profeßhäuser, 467 Kollegien, 63 Missionen, 165 Residenzen, 36 Seminare waren (Huber, D. Jes.-O., S. 216). Im Jahre 1759, anderthalb Jahrzehnte vor ihrer Aufhebung durch Clemens XIV. bestand die Gesellschaft aus 22 589 Personen; die Profeßhäuser waren auf 39, die Kollegien auf 669, die Missionen auf 273, die Seminare auf 176 angewachsen. Bereits zwei Jahrzehnte nach ihrer Wiederherstellung (1838) lebten in 173 Häusern wieder 1246 Priester, 934 Scholastiker, 887 Laienbrüder, Gesamtzahl 3067; ferner 1844 in 233 Häusern 1645 Priester, 1281 Scholastiker, 1207 Laien, Gesamtzahl 4133; 1861 waren ihrer 2939 Priester, 2159 Scholastiker, 2046 Koadjutoren, Gesamtzahl 7144; zu Ende 1876 betrug letztere 9546, wovon auf Italien 1466, auf England 1165, auf Spanien 1382, auf Österreich, Ungarn, Galizien, Belgien, Holland 2535 u. s. w. entfielen. Zu Ende 1864 zählte der Orden 13767 Mitglieder, dabei 5882 Priester und 3538 Scholastiker (Heimbucher II, 135). Angesichts der beredten Sprache dieser

Zahlen und angesichts der unzählbaren Beweise für die unverändert und ohne Abschwächung fortbestehende mittelalterlich-reaktionäre, auf Vertilgung der Reformationskirchen ausgehende Tendenz des Ordens bleibt das vom Urheber der früheren Fassung dieses Artikels am Schlusse desselben (RE^2, Bd VI S. 641) ausgesprochene Urteil in voller Geltung: „Wir Protestanten können über den Orden nur Ein Urteil, zu ihm nur Eine Stellung haben. Jede Anerkennung, jede Duldung, die wir seinen Prinzipien und seinem Wirken zu teil werden lassen, ist nicht eine Gerechtigkeit gegen ihn, sondern eine Gleichgiltigkeit gegen unsere eigene geschichtliche Vergangenheit und Zukunft, ein Verrat an unserer Kirche und ihrer rechtlichen Existenz. Er kennt keine Gleichberechtigung der Konfessionen, sondern nur die omnipotente Alleinherrschaft der römischen Kirche; der Protestantismus kommt ihm nur so weit in Betracht, als er der Gegenstand seiner bekämpfenden und vernichtenden Angriffe ist. Der Jesuitismus ist der schlechthinnige Gegensatz des Protestantismus, eine den Seelen gefährliche, die Völker verderbende Karikatur des Christentums." (Steitz †) **Zöckler.**

Jesuitinnen. — Ribadeneira, Vita Ign. Lojolae, I, 10. 13; III, 14; Sanjiore (= Rich. Simon) Bibliothèque critique, t. I, Rotterdam 1708), p. 289; Colerus, De Jesuitissis, Lips. 1719; Helyot VI, 398 f.; Gothein, Ign. v. Loyola u. die Gegenref., Halle 1895, S. 305—309.

Der Versuch, dem Institut der Gesellschaft Jesu einen weiblichen Orden gleichen Namens anzugliedern oder zur Seite zu stellen, ist wiederholt gemacht worden, hat aber keine irgendwie dauernde Stiftung ins Leben zu rufen vermocht.

1. Während Loyola, noch vor der Reise nach Jerusalem, in Barcelona weilte, kam er mit einer vornehmen Frau daselbst, Namens Isabella Roser (Rozel, de Rosella) in Verbindung. Er sprach mit ihr so hinreißend vom gottseligen Leben, das er ihr Herz ganz dafür gewann. Als er von Jerusalem 1524 wieder nach Barcelona zurückkehrte, war sie es, die längere Zeit für den Unterhalt des Mittellosen sorgte. Jahre waren seitdem vergangen; die unklaren, verworrenen Träume seiner ersten Periode lagen hinter ihm, aus ihnen waren praktische Zwecke, festbegrenzte Entwürfe herausgereift. Da erschien jene Isabella mit zwei andern Matronen in Rom (1543) und begehrte sich unter die geistliche Leitung ihres ehemaligen Pfleglings zu stellen. Wie ganz anders hatte doch der Kreis seiner Interessen und Gedanken sich inzwischen gestaltet. Sonst hätte ihm nichts Erwünschteres begegnen können, jetzt erschien ihm dieser Antrag als eine unerträgliche Last. Aber vergebens versuchte er mit aller Vorsicht diese Klippe zu umschiffen. Die Frauen überboten ihn an Beharrlichkeit; die theologisch gelehrte Isabella verschaffte sich durch eine Disputation über dogmatische Fragen die Gunst mehrerer Kardinäle und wußte so von Paul III. den Befehl zu erwirken, der sie und ihre beiden Gefährtinnen unter die geistliche Pflege ihres verehrten Vaters stellte. Diese Stellung beuteten sie nun so aus, daß (nach der Versicherung Maffeis) diese drei Weiber dem Stifter durch ihre Herzensanliegen und Gewissensskrupel in wenigen Tagen bereits mehr Mühe und Arbeit verursachten, als die Regierung seiner ganzen Kompagnie. Auf seine dringende Vorstellungen und Bitten entband ihn Paul III. 1546 von der ihm auferlegten Verbindlichkeit und Ignatius beeilte sich in einem sehr diplomatischen Schreiben (vom 1. Okt. jenes J.) seine einstige Wohlthäterin von der Pflicht des Gehorsams zu entbinden und sie aus der Stellung einer geistlichen Tochter in die einer guten und achtbaren Mutter zu versetzen (Ribadeneira l. c.; vgl. in Loyolas Briefwechsel [Madrid 1884 ff.] die Cartas 87, 89, 93, 108). Durch das Breve Licet debitum vom 18. Oktober 1549 verlieh Paul III. der Gesellschaft Jesu das Privilegium, daß sie niemals mit der geistlichen Leitung von Nonnen behelligt werden sollte.

2. Außer allem Zusammenhang mit diesen spanischen Jesuitinnen des 16. Jahrhunderts steht die von Mary Ward 1609 zu St. Omer gegründete, aber 1631 durch Urban VIII. aufgehobene Genossenschaft, aus welcher später das Institut der „Englischen Fräulein" hervorging (s. d. A., V, 390—392).

3. Ein anderer Verein, den man anfangs Jesuitinnen nannte, war der von Johanna, verwitweten Marquise von Montferrat, geb. von Lestonac, gestiftete und von Paul V durch Breve vom 7. April 1607 bestätigte Orden der Klostertöchter unserer lieben Frau. Derselbe hatte sich die christliche Erziehung und Unterweisung der weiblichen Jugend zur Aufgabe gesetzt und seine Einrichtungen gleichfalls den Satzungen des Ignatius nachgebildet. Da er aber dem Benediktinerorden eingegliedert wurde, von dem er auch die Kleidung annahm, so gehört er dorthin (Helyot VI, 398 ff.). — Mit einem gewissen Recht kann man ferner die Frauen des heiligen Herzens oder des Glaubens Jesu als weiblichen Zweig der Gesellschaft Jesu ansehen (vgl. Bd VII, 781, 50). (Steitz †) **Zöckler.**

Verzeichnis

der im Achten Bande enthaltenen Artikel.

J.

(s. a. Anfang des Bandes.)

6. Band.

S. 516 Z. 23 füge bei: L. Brüll, Die Legende von der Pfalzgräfin Genovefa nach dem noch ungedruckten, bisher verschollenen Texte von Joh. Seinius, Prüm 1899 (Progr.). Zöckler.
S. 618 Z. 10 füge bei: Gegen Emil Michael, S. J., welcher in ZkTh. 1899, S. 548 f. die h. Mechtild sowie die große Gertrud ohne weiteres für den Cistercienserorden reklamieren wollte, s. U. Berlière: Sainte Mechtilde et S. Gertrude furent-elles Bénédictines? (Rev. bénéd. t. XVI, p. 457—461), welcher zeigt, daß, trotz Helftas damaliger Zugehörigkeit zur cisterc. Kongregat., doch die Bezeichnung „Benediktinerinnen" für jene Beiden ihr gutes Recht behalte. Ebenso: Anal. Boll. 1899, IV, p. 439. Zöckler.
S. 657 Z. 26 l. 1563 st. 1463.
„ 657 „ 60 streiche 60.
„ 666 „ 7 l. 1148 st. 1146.

7. Band.

S. 193 Z. 55 füge bei: S. Stevenson; Rob. Grosseteste, bishop of Lincoln. A contribution to the religious, political and intellectual history of the XIII Century. London 1899. Zöckler.
S. 323 Z. 58 l. Werke st. Worte.
„ 603 „ 2 l. Somm. st. Samm.
„ 603 „ 20 Munikhuizen st. Munackhuizen.
„ 603 „ 36 die Bibl. Carthus. st. der Bibl. Carthus.
„ 603 „ 58 exercitii st. exercitu.
„ 604 „ 5 Liebner st. Lieber.
„ 604 „ 17 Herne st. Herae.
„ 680 „ 9 l. G. st. Th.
„ 748 „ 31 l. C. F. A. Fritzsche st. C. J. A.

8. Band.

S. 48 Z. 44 füge bei: Über die wahrscheinliche Entstehungsweise des hieronymianischen Martyrologiums, als in Rom seit ca. 420 teils aus kleineren Kalendarien des Abendlandes, teils aus dem s. g. Martyrologium Syriacum [richtiger M. Nicomediense] zusammengearbeitete Kompilation, für welche ein einheitlicher Verfasser sich nicht nachweisen läßt, hat neuerdings H. Achelis („Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert" Abhdlgn. der Ges. d. Wissensch. z. Göttingen, N. F. III, 3; 1900) lehrreiches Licht verbreitet. Zöckler.
S. 140 Z. 6 l. Bd IV st. Bd III.
„ 145 „ 39 füge bei: F. Lauchert, J. B. Hirscher in seiner Wirksamkeit als theol. Schriftsteller dargestellt. Internat. Theol. Zeitschr. II—IV 1894—96.
„ 152 „ 16 füge bei: The Chronicles of Jerahmeel or the Hebrew Bible historial, transl. by M. Gaster, London 1899, vgl. W. Bousset ThLZ 1900 Sp. 262. — Über Josippon: A. Neubauer Jewish Quarterly Review 1899 S. 355.
„ 368 „ 27 streiche das Komma nach Brooke.
„ 369 „ 14 u. 41 l. Biography st. Antiquities.
„ 369 „ 53 l. 1881 st. 1871.
„ 407 „ 46 Herr P. Odilo Rottmanner in München macht mich darauf aufmerksam, daß der unter den Werken Hrabans gedruckte Kommentar zu den Proverbien von Beda verfaßt ist, vgl. MSL. 111 S. 679 mit 91 S. 937 u. f. ThQS. 1896 S. 620. H.
„ 555 „ 53 füge bei: Daß „der arme Jakob", welcher das von Rahmani 1899 herausgegebene Testamentum Domini nostri Jesu Christi laut Schlußschrift der zu Grund liegenden Hds. „im Jahre 998 der Griechen aus dem Griechischen ins Syrische übersetzte", Jakob von Edessa sei, ist eine naheliegende Annahme, bleibt aber noch zu untersuchen. Da die entsprechende Pariser Hds. hinter den Akten von Karthago und den Briefen Cyprians dasselbe Jahr für die Übersetzung dieser Stücke aus dem Griechischen angiebt, stammt vielleicht auch letztere Arbeit von ihm; s. A. Baumstark in: Römische Quartalschrift 1900 S. 8. 24 f. Nestle.

9. August 1900.